

**VII ENCONTRO VIRTUAL DO
CONPEDI**

**SOCIOLOGIA, ANTROPOLOGIA E CULTURA
JURÍDICAS**

JERÔNIMO SIQUEIRA TYBUSCH

RICARDO MARCELO FONSECA

DANI RUDNICKI

JOSE MOISES RIBEIRO

Todos os direitos reservados e protegidos. Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria - CONPEDI

Presidente - Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini - FMU - São Paulo

Diretor Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC - Santa Catarina

Vice-presidente Norte - Prof. Dr. Jean Carlos Dias - Cesupa - Pará

Vice-presidente Centro-Oeste - Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG - Goiás

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Leonel Severo Rocha - Unisinos - Rio Grande do Sul

Vice-presidente Sudeste - Profa. Dra. Rosângela Lunardelli Cavallazzi - UFRJ/PUCRio - Rio de Janeiro

Vice-presidente Nordeste - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa - UNICAP - Pernambuco

Representante Discente: Prof. Dr. Abner da Silva Jaques - UPM/UNIGRAN - Mato Grosso do Sul

Conselho Fiscal:

Prof. Dr. José Filomeno de Moraes Filho - UFMA - Maranhão

Prof. Dr. Caio Augusto Souza Lara - SKEMA/ESDHC/UFMG - Minas Gerais

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo - UFERSA - Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Fernando Passos - UNIARA - São Paulo

Prof. Dr. Edinilson Donisete Machado - UNIVEM/UENP - São Paulo

Secretarias

Relações Institucionais:

Prof. Dra. Claudia Maria Barbosa - PUCPR - Paraná

Prof. Dr. Heron José de Santana Gordilho - UFBA - Bahia

Profa. Dra. Daniela Marques de Moraes - UNB - Distrito Federal

Comunicação:

Prof. Dr. Robison Tramontina - UNOESC - Santa Catarina

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho - UPF/Univali - Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS - Sergipe

Relações Internacionais para o Continente Americano:

Prof. Dr. Jerônimo Siqueira Tybusch - UFSM - Rio Grande do sul

Prof. Dr. Paulo Roberto Barbosa Ramos - UFMA - Maranhão

Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto - UPM - São Paulo

Relações Internacionais para os demais Continentes:

Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR - Ceará

Profa. Dra. Sandra Regina Martini - UNIRITTER / UFRGS - Rio Grande do Sul

Profa. Dra. Maria Claudia da Silva Antunes de Souza - UNIVALI - Santa Catarina

Eventos:

Prof. Dr. Yuri Nathan da Costa Lannes - FDF - São Paulo

Profa. Dra. Norma Sueli Padilha - UFSC - Santa Catarina

Prof. Dr. Juraci Mourão Lopes Filho - UNICHRISTUS - Ceará

Membro Nato - Presidência anterior Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa - UNICAP - Pernambuco

S678

Sociologia, antropologia e cultura jurídicas [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI

Coordenadores: Dani Rudnicki; Jerônimo Siqueira Tybusch; Jose Moises Ribeiro; Ricardo Marcelo Fonseca – Florianópolis: CONPEDI, 2024.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-914-8

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: A pesquisa jurídica na perspectiva da transdisciplinaridade

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Nacionais. 2. Sociologia. 3. Antropologia e cultura jurídicas. VII Encontro Virtual do CONPEDI (1: 2024 : Florianópolis, Brasil).

CDU: 34



VII ENCONTRO VIRTUAL DO CONPEDI

SOCIOLOGIA, ANTROPOLOGIA E CULTURA JURÍDICAS

Apresentação

Os trabalhos apresentados no GT Sociologia, Antropologia e Culturas Jurídicas I versam sobre muitos elementos com clara interdisciplinaridade. Há fundamentos de atualidade e relevância crítica. Assim, a disposição das apresentações revela posturas de alta profundidade nas pesquisas. Outro aspecto importante é relacionado à condução de discussões holísticas, o que traz força e valor autoral e evidências de elementos comparados que saem de qualquer previsibilidade. Nesse sentido, a abordagem antropológica entrelaça-se com o embasamento histórico e cria solidez ao painel apresentado. Os aspectos formais estão respeitados em cada um dos trabalhos. A metodologia foi usada com respeito aos elementos temáticos. Outro aspecto importante é a atualidade das bibliografias, pois são vastas e condizentes com a objetividade das pesquisas. Por todos os elementos que apresentamos aqui, entende-se que a força de pesquisas equilibradas e fundamentadas está alicerçada em seriedade e esmero dos pesquisadores envolvidos. Além do mais, houve nexos entre os trabalhos e eles espelham a produção acadêmica responsável e com fulcro nas especificidades acentuadas por cada um dos pesquisadores. O evento ganha em qualidade e conhecimento valorizado pelo discernimento. Boa leitura.

RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL: UMA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA E CONCEITUAL EM BASES DECOLONIAIS

AFRICAN RELIGIONS IN BRAZIL: A HISTORICAL AND CONCEPTUAL CONSTRUCTION ON DECOLONIAL BASIS

Isadora Cristina Cardoso de Vasconcelos ¹

Resumo

Este trabalho pretende analisar a história e conceitos ligados às religiões de matriz africana, mas em bases decoloniais. Serão apresentados resultados parciais de pesquisa de Doutorado em Direito a respeito de tais povos. Metodologicamente, se recorrerão a fontes bibliográficas primárias, secundárias e documentais, bem como do método dedutivo. O trabalho se apoia em questões étnico-raciais, pois a construção da categoria “povos tradicionais de terreiro” é fruto de mobilização social dos povos de origem afro-brasileira pela preservação da diversidade cultural a partir do combate ao racismo e pela promoção de políticas públicas étnico-raciais. Dentro dos grupos tidos como tradicionais, esta pesquisa incide sobre os povos de terreiro, que possuem uma questão crucial: trata-se de uma coletividade tradicional social religiosa, que tem como espinha dorsal a ligação com as religiões de matrizes africanas, o que leva ao aprofundamento sobre suas práticas tradicionais de culto. Assim, parte-se da hipótese de não há como dissociar o elemento jurídico de preservação dos povos tradicionais de terreiro da religião, pois estão imbricados completamente. Ao final do trabalho, se pôde concluir que é possível abordar a construção histórica e conceitual em bases decoloniais quanto às religiões de matrizes africanas no Brasil.

Palavras-chave: História, Conceitos, Religiões de matrizes africanas, Brasil, Bases decoloniais

Abstract/Resumen/Résumé

This work intends to analyze the history and links to religions of African origin, but on a decolonial basis. Partial results of Doctorate in Law research regarding such people will be presented. Methodologically, primary, secondary and documentary bibliographic sources will be used, as well as the deductive method. The work is based on ethnic-racial issues, as the construction of the category “traditional people of terreiro” is the result of the social mobilization of people of Afro-Brazilian origin for the preservation of cultural diversity through the fight against racism and the promotion of public policies ethnic-racial. Within the groups considered traditional, this research focuses on the terreiro people, who have a crucial issue: they are a traditional social religious collective, whose backbone is the connection with religions of African origin, which leads to the deepening of their traditional worship practices. Thus, we start from the hypothesis that there is no way to dissociate the legal

¹ Advogada Licenciada. Professora Universitária. Mestra em Direito pela UFPA. Doutoranda em Direito pelo PPGD-UFPA. Bolsista da CAPES.

element of preserving traditional terreiro peoples from religion, as they are completely intertwined. At the end of the work, it was possible to conclude that it is possible to approach the historical and conceptual construction on decolonial bases regarding religions of African origin in Brazil.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: History, Concepts, Religions of african origins, Brazil, Decolonial basis

1. INTRODUÇÃO

[...] Através dos séculos,
os orixás e os homens têm recorrido a Xangô
para resolver todo tipo de pendência,
julgar as discordâncias e administrar justiça (PRANDI, 2001).

Na tradição afro-brasileira de matriz nagô-iorubá, Xangô é o orixá da justiça, porém, como já foi mencionado, uma justiça chamada de decolonial, que “[...] visibiliza seus atores e os coloca como construtores da Justiça, do Direito e das políticas públicas” (RAMOS, 2019, p. 101).

Assim, a resistência empreendida pelos Povos de Terreiro em busca do reconhecimento da sensibilidade jurídica afro-brasileira, sendo Xangô a verdadeira expressão da noção decolonial de justiça (HOSHINO, 2014).

Desta forma, pedindo a devida licença à Xangô, o objetivo geral do trabalho é analisar a história e conceitos ligados às religiões de matriz africana, mas em bases decoloniais.

Neste sentido, como problema de pesquisa, será respondido o seguinte problema de pesquisa: **É possível demonstrar a história e conceitos ligados às religiões de matriz africana em bases decoloniais?**

O tema referente à preservação dos povos e comunidades tradicionais têm sido alvo de atenção de várias áreas do conhecimento, incluindo o Direito. Seu estudo torna-se importante porque tem íntima relação com a história do Brasil, perpassando desde a colonização até os dias atuais. Além do mais, tais povos detêm reconhecimento pelo Poder Público por serem grupos culturalmente diferenciados, participantes do processo de formação nacional.

Dentro dos grupos tidos como tradicionais, esta pesquisa incide sobre as religiões de matriz africana (povos de terreiro), que possuem uma questão crucial: trata-se de uma coletividade tradicional social religiosa, que tem como espinha dorsal a ligação com as religiões de matrizes africanas, o que leva ao aprofundamento sobre suas práticas tradicionais de culto. Assim, parte-se da hipótese de não há como dissociar o elemento jurídico de preservação dos povos tradicionais de terreiro da religião, pois estão imbricados completamente.

O estudo apoia-se em questões étnico-raciais e decoloniais, pois a construção da categoria “povos tradicionais de terreiro” é fruto de mobilização social dos povos de

origem afro-brasileira pela preservação da diversidade cultural a partir do combate ao racismo e ao colonialismo, bem como pela busca da promoção de políticas públicas étnico-raciais.

Apesar de tais grupos serem protegidos, tanto pela caracterização como povos tradicionais quanto pela liberdade religiosa, por legislações de direitos humanos internacionais, nacionais, regionais e locais, seus direitos de livre expressão da fé vêm sendo reiteradamente violados.

A metodologia utilizada será a dedutiva, com uso de pesquisas do tipo bibliográficas e documentais.

1 Religião e Matrizes Religiosas

As entidades religiosas são o desdobramento prático no mundo real das religiões. Estudar religião ultrapassa um conhecimento de interesse pessoal, ou de alcançar um mundo paralelo e sobrenatural, pois ela sempre influenciou o modo como se observa e se reage dentro de uma sociedade, fornecendo elementos fundamentais para o entendimento do mundo hoje. Assim, diante de sua importância, qual seria o seu conceito?

Muitos estudiosos já tentaram definir o termo “religião”, em busca de uma fórmula que se adequasse a todas as atividades e crenças religiosas, como uma espécie de um denominador comum. Percebe-se um risco nesta tentativa, já que se parte do princípio de que religiões podem ser comparadas. Outros pesquisadores partem da ideia de que o método para melhor estudar a religião é considerar a construção do seu contexto histórico e cultural de criação (HOCK, 2010). Contudo, há mais de um século os estudiosos da religião concordam em encontrar traços comuns entre as religiões.

Desde os grupos mais antigos, através de seus vestígios arqueológicos, havia traços de símbolos e cerimônias religiosas. Os primeiros vestígios dos povos tribais apontaram, para o animismo¹, segundo denominação criada pelo antropólogo E. B. Tylor, cuja influência veio da teoria evolucionista de Darwin, concluindo que os povos tribais não haviam ido além do estágio da Idade da Pedra e, portanto, eram adeptos do animismo (GAARDER, 2000). Atualmente, há rejeição a essa teoria desenvolvimentista e um consenso dentro da doutrina que o animismo não é adequado para caracterizar a religião dos povos tribais.

¹ Elementos da natureza possuíam espíritos que precisavam ser apaziguados (GAARDER, 2000).

Alguns estudiosos tratam a religião como um produto de fatores psicológicos e sociais, dentro de um modelo reducionista, pois reduz-se o fenômeno religioso a um elemento das condições espirituais e sociais dos seres humanos (GAARDER, 2000).

Nas ciências modernas, a religião é vista como um elemento independente (HOCK, 2010), com estrutura própria, porém, com ligações ao elemento social e psicológico. Segundo Gaarder (2000), as mais famosas definições de religião pertencem à Friedrich Schleiermacher, Cornelis Petrus Tiele, Helmuth Von Glasenapp, Nathan Söderblom. Schleiermacher (1966) afirmou que a religião era um sentimento ou uma sensação de dependência absoluta, já Tiele (1979) acreditava que a religião era uma relação entre o homem e o poder sobre-humano, no qual ele se sente crente ou dependente, expressando-se por meio de crenças, ações e emoções especiais. Von Glasenapp (1965) aduziu que a religião era uma convicção na existência de poderes transcendentais, pessoais ou impessoais, expressando-se por pensamentos, sentimentos, ações, intenções e *insights*.

Söderblom (*apud* GAARDER, 2000) ofereceu uma nova concepção dentro do estudo religioso, baseada nos sentimentos humanos, que é o conceito do “sagrado”. Logo, religioso é o sagrado para uma pessoa. Esse termo tornou-se muito importante para os pesquisadores da religião, principalmente com o realce da obra de psicologia da religião “O sagrado”, de Rudolf Otto (2007), onde o sagrado é totalmente diferente, não podendo ser descrito em termos comuns, sendo dotado de *misterium tremendum et fascinatum*², sendo uma força que atrai espanto, com alto poder atrativo, do qual é difícil opor resistência.

O pensamento ottoniano foi influente para uma série de estudiosos, como Mircea Eliade, que na sua obra *O Sagrado e o Profano*, trouxe uma análise diferenciada. Ao invés de debruçar-se sobre os termos “religião” e “deus”, ele preferiu avaliar as diversas experiências religiosas dos seres humanos. Para ele, o sagrado é o contrário de profano, sendo que o primeiro termo se refere a algo que é consagrado e separado, já o segundo é aquilo que está em frente ou fora do templo (ELIADE, 1986). Segue o autor afirmando que o homem obteria seu conhecimento do sagrado porque ele se manifesta diversamente do profano, chamando isso de “*hierofani*”, ou seja, termo grego que significa que algo sagrado está se revelando para os seres humanos.

² A tradução do latim é mistério tremendo e fascinante.

Em que pese a dificuldade dos estudiosos em chegar em uma definição genericamente aceita, adotar-se-á o conceito do sociólogo Guiddens (2005, p. 701), que é também muito similar ao de Gaarder (2000, p. 18), onde afirma que a religião é

[...] um conjunto de crenças que envolvem símbolos inspiradores de reverência e admiração, a que aderem os membros de uma comunidade, bem como práticas rituais em que os mesmos participam. A religião não implica sempre em uma crença em entidades sobrenaturais. Embora seja difícil estabelecer diferenças entre a magia e a religião, afirma-se frequentemente que a magia é essencialmente praticada por indivíduos, não constituindo o foco dos rituais da comunidade.

Comparando Guiddens (2005) com Gaarder (2000), a pessoa crente tem um ideário bem definido sobre a origem do mundo, a divindade e o sentido da vida, sendo este repertório do fenômeno religioso manifesto através de símbolos, da linguagem, das cerimônias religiosas (ritos), artes e mitos, que são histórias que geralmente acompanham os ritos, sendo mais profundos do que contos folclóricos e lendas, sendo o seu objetivo principal não revelar fatos históricos e sim o oferecimento às pessoas uma explicação geral da existência.

Conforme Josteein Gaarder (2000), os conceitos religiosos, que encontram também sua expressão em mitos, podem ser divididos em: a) conceitos sobre um deus ou vários deuses; b) conceitos sobre o mundo; c) conceitos sobre o homem. O autor afirma que quanto ao primeiro conceito, há o monoteísmo, politeísmo, a monolatria, o panteísmo e o animismo/crença nos espíritos, sendo que no primeiro há a convicção sobre um só deus, no segundo há a adoração a vários deuses, com funções distintas e esferas de responsabilidade diversas, bem como nesse meio termo há a monolatria, que é uma crença na adoração a um único deus, porém, sem negar a existência de outros

Ainda na mesma linha do autor, no panteísmo há a convicção que Deus, ou a força divina está presente no mundo e permeia tudo o que nele existe, havendo a impessoalidade do divino, como o sistema ou a alma do mundo. Já a crença nos espíritos povoa muitas culturas ao redor do mundo, denominando-se isto de animismo, que origina do latim *animus*, que significa “espírito”, “alma”, estando presente em exemplos como duendes, águas, fantasmas, sereias e nas almas dos mortos, permeando o das culturas africanas, latinas, chinesas e japonesas.

Sobre o conceito de mundo, Gaarder (2000) informa que há o ideário de que houve uma matéria primordial formadora da terra. Exemplos disto são: a mitologia nórdica aborda que Ymer (o gigante da montanha) foi morto pelos deuses e do seu corpo, formou-se o mundo; para os gregos antes havia o caos, que foi organizado pelo poder divino, originando o *cosmos*; no Egito Antigo, o mundo saiu de um ovo; a história judaica e cristã aborda o Livro do Gênesis, onde o mundo surgiu do “nada” por meio da palavra falada “haja luz”. O autor elucida que quanto do conceito de homem, aborda-se que a sua criação quanto a sua morte, cujo o homem tem origem divina, falando-se com frequência da alma do homem, que pode ser ligada ao dualismo (corpo *versus* alma), ou como na tradição judaica, onde alma e corpo estão intimamente relacionados, sendo ambas obras de Deus.

Por fim, demonstra o autor em relação à morte, a maior dúvida dos seres humanos é o que acontecerá com eles depois do seu fim. Como exemplo disto temos os vikings acreditavam na vida após a morte, enterrando os seus mortos com armas, ornamentos e comida, os gregos antigos acreditavam no Hades, para onde as almas eram levadas para ter sua existência tênue, feita de sombras, assim como em várias sociedades, os mortos continuam existindo sob forma de espíritos ancestrais, com proximidade aos vivos.

De acordo com o exposto, observa-se um conjunto simbólico, invocando temor ou reverência, ligados a cerimônias ou rituais praticados por uma comunidade de pessoas crentes.

Tendo deuses ou não, as religiões possuem objetos ou seres inspiradores de comportamentos de admiração ou temor. Em algumas práticas religiosas, por exemplo, acredita-se em uma força divina, ao invés de diversidade de divindades. Em outras, existem as figuras de Confúcio ou Buda, que não são deuses, porém, que pedem reverências (GUIDDENS, 2005).

As cerimônias religiosas são bem diversificadas, podendo incluir atos de orações, cânticos, canções, comidas especiais ou o jejum, etc. Esses atos podem ser encarados como hábitos de vida para os praticantes de determinado segmento religioso. Às vezes, os rituais religiosos englobam manifestações individuais ou até grandes rituais realizados pelos crentes dentro de espaços especiais, como santuários, templos, igrejas, dentre outros (HOCK, 2010).

Segundo Guiddens (2005), os sociólogos entendem que os cerimoniais coletivos são um dos principais fatores que diferenciam a religião da magia, que consiste na

tentativa de influenciar comportamentos por meio de práticas rituais, cânticos e poções, sendo comumente praticada pelos indivíduos e não por uma comunidade. Desta forma, geralmente as pessoas recorrem à magia ou superstições de índole mágica em situações de desgraça ou perigo.

Segue o sociólogo Guiddens (2005) mostrando que nas sociedades, a religião possui um papel central na vida social, possuindo um conjunto de símbolos e rituais integrados na cultura material e artística de um povo. Ao redor do mundo, pode ou não existir um clero especializado, mas sempre há indivíduos, que podem estar inseridos em matrizes religiosas ou não, que se embrenham no conhecimento de práticas religiosas ou mágicas, sendo frequentemente consultados, fornecendo opiniões sobre os mais diversos assuntos.

Assim, se pode observar que desde as épocas mais antigas, a religião exerceu um grande domínio sobre os seres humanos. Tornou-se um objeto de estudo interessante para os pesquisadores, mas que não possuem um consenso sobre o seu conceito (HOCK, 2010).

Contudo, existem alguns traços comuns nos referidos conceitos de religião: a) é um elemento independente); b) sentimento ou uma sensação; c) relação entre o homem e o poder sobre-humano d) pode ser o sagrado, que é uma força altamente atrativa que é consagrada e separada; e) conjunto de crenças que possui simbologia própria; f) provocação de reverência e admiração.

Portanto, a religião é um elemento independente que abrange um conjunto de crenças com simbologia própria sagrada, implicando em sentimentos e sensações aos seus fieis, que possuem reverência e admiração por um poder sobre-humano e não necessariamente sobrenatural, pois esta última aqui está relacionada à magia, cuja prática é realizada por indivíduos. Aqui está se tratando de um poder transcendental que pode ou não, a depender da matriz religiosa, incentivar práticas mágicas para a sua comunidade. Tal conjunto de crenças varia de acordo com a matriz religiosa.

Conforme Gaarder (2000), existem as seguintes grandes matrizes religiosas: a) Religiões com origem na Índia (Hinduísmo, Budismo, Lamaísmo); b) Religiões do Extremo Oriente (Confucionismo, Taoísmo, Xintoísmo); c) Religiões Africanas (no Brasil chamadas de Afro-Brasileiras); d) Religiões monoteístas no Oriente Médio: Judaísmo, Cristianismo, Islã; e) Filosofias de Vida Não Religiosas (Humanismo, Materialismo, Marxismo); f) Novas Religiões e Novas Perspectivas (Sincretismo, Tendências Esotéricas, Movimentos Alternativos ligados à reação ao materialismo e

ênfase à natureza). Entretanto, não se negam outras manifestações religiosas externas às classificações acima citadas.

2. MATRIZES RELIGIOSAS AFRICANAS

Sobre as Religiões Africanas, o enfoque principal nas Religiões Primais, Tribais ou Tradicionais, com “[...] a estrutura tradicional baseada na aldeia” (GAARDER, 2000, p. 96) e na vida familiar. Vale frisar que não existem textos escritos sobre estas religiões, o que torna árduo o trabalho dos pesquisadores. Assim, boa parte do que se conhece apoia-se nos relatos de observadores externos sobre os mitos que sobreviveram ao tempo por meio da tradição oral.

Há uma variedade enorme de povos tribais, com seus próprios deuses, rituais de culto e idiossincrasias, porém, com alguns traços em comuns, que incidiam nas migrações, prática da agricultura, pastoreio, caça e coleta. Ademais, a Gaarder (2000, p. 97) ressalta que a “[...] tribo – ou o clã, grupo de parentesco ou família extensa – forma o arcabouço para a existência diária do africano”. Tal grupo é coordenado por um chefe ou rei, sendo uma espécie de juiz, líder político e sacerdote espiritual, porém, há uma série de outros especialistas religiosos, como os oráculos, curandeiros, adivinhos e etc.

O conceito de tribo compreende para além dos vivos, também os mortos. Existem uma série de costumes mantidos pelos vivos e a forte tradição do culto aos antepassados. Segue Gaarder (2000) pontuando que havia a crença num deus supremo e em deuses menores, encontrados nas florestas, planícies, montanhas, mares, rios e lagos.

As crenças tribais africanas chegaram ao Brasil “[...] por causa da origem de seus principais portadores, os escravos traficados da África” (PIERUCCI apud GAARDER, 2000, p. 317) iniciada na primeira metade do século XVI, transformando-se nos Cultos Afro-Brasileiros ou Religiões Negras. A organização desses grupos é recente, principalmente nas últimas décadas do século XIX, no período final da escravidão, com assentamento urbano de muitos grupos negros, fator este que favoreceu condições à sobrevivência de algumas práticas tradicionais africanas e aparecimento de coletivos de culto organizados.

Todavia, conforme Morais e Jayme (2017), vale ressaltar que, mesmo com o fim da escravidão, há registros abertos de situação de segregação étnico-racial, sendo que a

distribuição de direitos e, conseqüentemente, de políticas públicas, a junção com o racismo e a pobreza resultaram em uma sociedade na qual o negro tem menos chances de ascensão social que o branco, além da negação das demais políticas de saúde, educação, cultura, religião e etc. Isto aplica-se de modo agravado às religiões afro-brasileiras.

Tais religiões espalharam-se pelo Brasil, com tradições mitológicas diversificadas e nomes diferentes como: a) Candomblé, na Bahia; b) Xangô, em Pernambuco e Alagoas; c) Tambor de mina, no Maranhão e no Pará; d) Batuque, no Rio Grande do Sul; e) Macumba, depois umbanda, no Rio de Janeiro (PIERUCCI apud GAARDER, 2000).

Cada uma conta com seus deuses (Orixás, Entidades, Caboclos, etc.), além de contar com uma narrativa riquíssima e com símbolos particulares, como “[...] as roupas, as cores das roupas e das contas, determinados objetos, adereços, batidas de atabaque e canções características, bebidas e alimentos, sem falar dos animais sacrificiais próprios de cada orixá” (PIERUCCI apud GAARDER, 2000, p. 320).

Todavia, é importante frisar que em relação à Umbanda e o Tambor de Mina, há uma visão mais misturada, abarcando conhecimentos tradicionais africanos, mais o catolicismo (principalmente aos santos católicos), o espiritismo kardecista (com os aprofundamentos nos estudos dos espíritos e dos médiuns), tradições indígenas (xamanismo indígena ligado à pajelança e o culto aos “encantados”/caruanas), sendo considerado um sincretismo religioso originalmente brasileiro.

As Religiões Afro-Brasileiras se organizam dentro de um espaço territorial denominado terreiro, sendo justamente daí que vem a nomenclatura “povos de terreiro”. Assim, os terreiros “[...] são locais sagrados de culto e estão presentes em todo o Brasil” (BRASIL, 2016). Porém, a sacralidade dos locais se estende para além das dependências internas dos terreiros, englobando todos aqueles locais externos da natureza considerados especiais por suas características espirituais. Sendo assim, a territorialidade desses grupos se expande para além do local físico onde se localizam.

3. O Atlântico Negro e a Diáspora Negra em direção ao Brasil por meio de uma Lógica Exuística-Decolonial

[...] Pra fazenda eu retornei,
Soltei todos os escravos,
E as senzalas eu queimei.
A liberdade,

Não tava escrita em papel,
Nem foi dada por princesa,
Cujo nome é Isabel, A liberdade,
Foi feita com sangue e muita dor,
Guerras, lutas e batalhas (MESTRE BARRÃO *apud* AMARAL,
SANTOS, 2015).

Cânticos como este, que são entoados na Capoeira como gritos de luta e força (AMARAL, SANTOS, 2015) e não de lamento, são exemplos de resistência negra a sociedade que vivemos, construída em bases coloniais e escravagistas impostas pelo colonizador europeu.

Tal resistência, assim como o direito, são achados na Encruzilhada, da qual reina Exu, “[...] a carne de toda a comunicação, Hermes iorubá, ponte e contraponto da diáspora negra” (HEIM, ARAÚJO, HOSHINO, 2018).

A Capoeira, assim como as religiões de matriz africana e afro-brasileira são herdeiras da diáspora africana no Brasil, que não foi uma escolha, mas uma imposição colonial (GILROY, 2001).

Assim, surge a necessidade de uma reconexão histórica ao Iroko, a ancestralidade, que vem da África, continente cuja história da humanidade nasceu (DIOP, 1989) e como ela veio parar no Brasil por meio da colonização. De acordo com Hall (2003, p.3), a dinâmica do colonialismo é

[...] parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação, portanto recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do “aqui” e “lá”, de um “então” e “agora”, de um “em casa” e no “estrangeiro”. “Global” neste sentido não significa universal, nem tampouco é algo específico a alguma nação ou sociedade. Trata-se de como as relações transversais e laterais que Gilroy denominado “diaspóricas” (Gilroy,1993) complementam e ao mesmo tempo deslocam as noções e moldam um ao outro. Como Mani e Frankenberg afirmam, o “colonialismo”, como o “pós-colonial”, diz respeito às formas distintas de “encenar os encontros” entre as sociedades colonizadoras e seus “outros” – “embora nem sempre da mesma forma ou mesmo grau” (Mani e Frankenberg, 1993, p. 301).

A colonização, portanto, se deu por meio do movimento entre nações havendo trocas e ressignificações, mas havia uma grande diferença, que se revelou posteriormente como uma hierarquia, entre o colonizado e o colonizador. Se espalhou a ideologia da colonização europeia civilizatória nos territórios ocupados, que acabaria por justificar o

domínio, a exploração, a violência, a escravidão e o nascimento do capitalismo como modo de produção dominante (ROCHA, SANTOS, 2020).

Cesáire (1978) revela que a Europa é indefensável, pois a sua civilização ocidentalizada não foi capaz de resolver os problemas do proletariado e colonial, refugiando-se na hipocrisia.

O colonialismo é um sistema de controle econômico e político mais antigo que a colonialidade, sendo esta mais profunda e perene, refletindo uma “[...] relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo e nação, o que a constitui como império” (CANDAUI, 2010).

Porém, em que pese o colonialismo preceder a colonialidade, esta se mantém cotidianamente, articulando-se por três faces: a colonialidade do poder, do saber e do ser (QUIJANO, 2005).

Conforme Andrade (2017), a primeira consiste na imposição da categorização racial ou étnica da população mundial, sendo que, a partir do século XIX, a raça foi uma construção essencial ao capitalismo moderno, animalizando, inferiorizando e hiperssexualizando o povo negro, de modo a legitimar a escravidão e o enriquecimento das metrópoles.

Quanto ao saber, foi promovido uma intensa repressão de outros modos de conhecimento não europeus, usando da negação ao legado histórico e intelectual dos povos africanos e indígenas, tidos como ligados à barbárie, à selvageria (BELTRÃO *et al.*, 2010), à inferioridade e à incapacidade (YRIGOYEN FAJARDO, 2009). Tais concepções equivocadas criaram instrumentos à colonização para afastar dos povos tradicionais o controle dos seus próprios destinos.

O conceito de colonialidade do ser abrange diretamente a não existência, a exclusão, à negação de si da população negra e indígena, sendo a estereotipia uma das formas de reflexo desta face de colonialidade.

De acordo com Bhabha (2005), o estereótipo ou o fetiche produzem acessão às fantasias do colonizador, ou seja, “O Outro” dentro da estereotipia revela, para além da fantasia, o conflito entre prazer/desprezar, dominação/defesa, conhecimento/recusa, essenciais para construir posições e oposições dentro do discurso racista. Leila Gonzalez (1982) critica estas representações, denominadas de “lugar de negro”, como se só pudessem ocupar determinadas atividades como futebol, dança e música, sendo que tais estereótipos, no geral, foram incorporados à literatura brasileira.

Percebe-se, então, que para além das colonialidades do saber e do ser, há também a presença forte do exotismo, folclorização, primitivismo, da colonialidade de gênero (LUGONES, 2008), da colonialidade cosmogônica (NOGUEIRA, 2020), do branqueamento (GONZALEZ, 1988), aniquilando a posição do negro, do indígena e de outras populações tradicionais como protagonistas da história brasileira. Todavia, tais populações sempre encabeçaram processos de luta (HERRERA FLORES, 2004) ou de protagonismo/ativismo em prol de seus direitos (GARCIA SERRANO, 2011).

É bom se ter noção deste contexto para que se entenda a dinâmica do colonialismo e o que ela influenciou na diáspora negra. Esta representa a migração dos povos negros colonizados para as metrópoles e/ou áreas sob o seu controle, transformando a metrópole como “[...] referência de dominação política, econômica e cultural” (HALL, 2003). Assim, segundo Munanga (2004), o eurocentrismo determinou a constituição da identidade nacional, diminuindo a importância dos povos tradicionais para a formação do Brasil.

Assim, o povo negro, por meio desse movimento entre nações (ANDRADE, 2017), veio para o território brasileiro, outrora dominado por europeus. Sob a justificativa de “civilizar” os territórios ocupados, potencializou todo o tipo de violência refletidos na exploração, subjugação e escravidão dos povos negros.

Conforme Marx (1985) e Willians (2012), o colonialismo e o escravismo criaram as bases da sociedade moderna, ensejando uma acumulação primitiva que consolidou o modo de produção capitalista. Ademais, consoante Chauí (2000, p. 36), a colonização da América e do Brasil decorreu de três componentes, sendo eles

“[...] i) elaboração mítica do símbolo “Oriente”; ii) história teológica providencial, que vincula o cristianismo à profecia; e iii) elaboração jurídico teocêntrica centrada no direito natural, que, segundo a estudiosa, fundamentava o absolutismo ibérico”.

Tais componentes eram vistos como divinos, o que deu base ao mito fundador pela Natureza, a obra de Deus e o Estado – a vontade de Deus. Entremeadado a isso, estava a superioridade branca e europeia. Dessa maneira, se acreditava que os povos indígenas “naturalmente” adeririam a servidão voluntária, o que acabou não acontecendo. Iniciou-se, então, “[...] que os eram indispostos para o trabalho na lavoura e os negros, ao contrário, possuíam essa afeição natural” (ROCHA, SANTOS, 2020, p. 74). O sequestro,

tal “afeição natural”, a degradação da imagem negra (M'BOKOLO, 2009) e a escravidão dos povos negros só sustentaram o tráfico negreiro, do capitalismo e do racismo.

Para Gonzalez (2014), o racismo tem origens na colonização ibérica, a partir das guerras travadas com os Mouros, o que se expandiu para a dimensão racial, pois os Mouros eram negros da África Ocidental. Ainda segundo a autora, a formação ibérica também era hierarquizada, sendo Portugal e Espanha organizados por castas sociais diferentes entre si. Quem estava fora de tais castas (árabes, judeus, ciganos, africanos) deveria ser eliminado. Este modelo seguiu-se ao Novo Mundo, abarcando negros, indígenas e outras pessoas de raça mista (ANDREWS, 2007).

O fenômeno do racismo é elemento estruturante da América Latina, baseado na “[...] destruição da condição humana, da coisificação, da exploração extrema e da exclusão” (ROCHA, SANTOS, 2020 p. 76). Como conceito, Almeida (2020, p. 32) entende que o racismo é

[...] uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em vantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial a qual pertençam. Embora haja relação entre os conceitos, o racismo diferente do preconceito racial e da discriminação racial. O preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias. [...] A discriminação racial, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados”.

Destarte, tendo o racismo como base, aos negros escravizados e seus descendentes, destinou-se “[...] o aparato da violência e das determinações excludentes” (ROCHA, SANTOS, 2020, p. 76), por meio de um “[...] código já sistematizado (sic), referenciado simbolicamente e estruturado ideologicamente, por meio do racismo” (RAMOS, 2018, p. 25). Assim, tudo o que vem da África está sob o manto do racismo, preconceito racial e da discriminação racial, o que inclui a sua cultura e, por conseguinte, a sua religião.

Contudo, houve resistência. Desde o século XVI, havia fugas, convivências em agrupamentos coletivos e insurreições urbanas. Povos indígenas, negros e vários outros que estavam à margem da sociedade escravocrata brasileira empreenderam resistências. Vale ressaltar, consoante Rábago Dorbecker (2014), que as resistências sempre tiveram

um custo muito alto a esses grupos, mas, tem sido uma constante histórica que não deixa de surpreender.

Contudo, na cronologia da América Latina, o Brasil somente em 1888 oficialmente deixou de ser escravagista. Mas os desafios advindos do racismo aos ex-escravizados e descendentes não acabaram. De acordo com Andrews (2007, p. 152), o

“[...] o racismo científico foi imediatamente abraçado pelas elites na virada do século, que enfrentavam o desafio de como transformar suas nações “atrasadas” e subdesenvolvidas em repúblicas modernas e civilizadas. Essa transformação, concluíram elas, teria de ser mais do que apenas política ou econômica, teria de ser também racial”.

Então, na América Latina e, por conseguinte, no Brasil, não havia projeto de emancipar a população de origem africana (MOORE, 2005), seguindo-se em uma estrutura neocolonial e racista.

Para além de uma movimentação geográfica forçada, pode-se interpretar a diáspora negra sob um outro ponto de vista. Por meio da decolonialidade (estudos culturais ou pós-coloniais), retomou-se a perspectiva de Frantz Fanon, fazendo uma abordagem crítica do colonialismo como paradigma ou discurso intrínseco à sociedade moderna, que promove experiências racializadas (NOGUEIRA, 2020).

Tais estudos consistem na “[...] luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 36), refletida, por exemplo, no Movimento Negro, na *Amefricanização* (GONZALEZ, 1988) como categoria de direitos humanos apreensível em *pretuguês*, ou dando voz ao “subalterno” por meio do repensar e recolocar saberes (SPIVAK, 2014), dentre tantos outros autores decoloniais. Desta forma, se pode valorizar conhecimento produzido por outras lógicas, epistemologias, dimensões sociais, que acabaram por ser sufocadas pelo sistema colonial, capitalista e escravagista (GONZALEZ, 1988).

Deste modo, este trabalho segue na linha decolonial, ressignificando a importância dos saberes africanos, por meio da centralidade do negro, trazendo uma diáspora e sujeitos embasados no Iroko (ANDRADE, 2017), espalhado pelo Atlântico Negro (GILROY, 2001), sendo este um movimento, um espaço que mescla política e linguística, onde a resistência negra traz o elo entre o Orún e Ayiê, ou seja, a África e Brasil (RAMOS, 2018).

Logo, a diáspora significa também a construção de novas formas de ser, agir e pensar do povo negro no mundo, sendo, portanto, uma redefinição identitária, por meio

de lutas, novos elos afetivos e vínculos familiares firmados pelo povo negro, o que nos traz ao olhar pela Encruzilhada, ao caminho de Exu.

Na lógica exuística, a construção do povo negro se dá por meio do presente, passado e futuro, ressignificando os processos de resistência e sobrevivência do Iroko, e, por conseguinte, dos Orixás e das religiões de matriz africana e afro-brasileira. Exu, senhor de todas as trocas, “[...] é o interlocutor dos dois mundos e aquele que precisa ser lembrado e ouvido para os caminhos se abrirem nessa viagem transatlântica, o único que transita entre os dois mundos (dos orixás e dos humanos)” (RAMOS, 2018, p. 23).

Desta forma, se combate o epistemicídio das raízes cosmológicas ancestrais africanas, que são consideradas ainda por muitos heréticas ou demoníacas. Se busca exaltar o sagrado por meio da luta pela preservação dos saberes tradicionais dos Povos ou Comunidades Tradicionais de Terreiro ou de Santo, que mantém a conexão com o divino, pois o sagrado está em toda a ação, em todo o espaço.

Segundo Nogueira (2020), a epistemologia dos povos de Terreiro emerge da Encruzilhada, sendo totalmente diferente da lógica atual, onde impera a Necropolítica³, que quer negar e matar o Iroko, por meio da aniquilação de tais saberes e comunidades. A sociedade atual, que tentou (e tenta) impor a homogeneidade, o universalismo, um único caminho, falhou e, mesmo assim, não suporta a diversidade que está na Encruzilhada.

A Encruzilhada é um lugar para encontros, reencontros, com infinidade de possibilidades (NOGUEIRA, 2020). Ela comporta os povos tradicionais de Terreiro e todos os outros corpos que representam o existir e o resistir político. Assim, Exu representa a controvérsia, se negando a alienação e a opressão de quem quer que seja, até porque o caminho é feito de escolhas e de autonomia.

Nessa toada, tendo Exu como aquele que abre os caminhos, se evoca um Direito achado na Encruzilhada, onde Xangô, orixá da Justiça e Themis, deusa da Justiça, se encontram (HEIM, ARAÚJO, HOSHINO, 2018).

Através dos processos de luta do povo negro, base dos povos de Santo, se buscou fazer com que o Direito abarcasse discursos jurídico-políticos que abrangessem os Povos de Terreiro considerados como Povos ou Comunidades Tradicionais e, conseqüentemente, os seus direitos à liberdade religiosa e de culto às religiões afro-

3 A Necropolítica é uma teoria que foi criada por Achille Mbembe, inspirada em Michael Foucault, no qual a vida e a morte são objetos controláveis pelos Estados. O autor também adiciona a liberdade como fator de mediação (MBEMBE, 2016).

brasileiras (RAMOS, 2018), que serão mais à frente demonstrados, tendo Xangô como Orixá e representação da Justiça Decolonial que se tanto tem buscado.

Portanto, conclui-se que o processo de formação brasileiro foi marcado por diversas ambiguidades entre os “colonizadores” portugueses, quem aqui vivia (os indígenas) e quem foi trazido forçadamente via escravidão, como no caso dos povos africanos trazidos para a colônia.

O convívio e choque de ambiguidades se deu por meio do choque de culturas e na necessidade de dominar demonstrada pelos portugueses, que se utilizavam potencializou todo o tipo de violência refletidos na exploração, subjugação e escravidão dos povos negros.

Porém, em que pese o colonialismo e o escravismo serem as bases da sociedade moderna, os povos negros empreenderam resistência por diversos meios, o que proporcionou o trânsito cultural por meio da diáspora, o que subverteu a lógica do colonizador, dando espaço para a Lógica de Exu, que trouxe uma redefinição identitária, por meio de lutas, novos vínculos familiares e elos firmados pelo povo negro.

Tendo em vista que a Encruzilhada é um ponto de encontros e de elos, há de se ressaltar que os movimentos negros brasileiros, principalmente a partir da década de 1970, criaram vínculos mais próximos aos Terreiros, absorvendo dentro da luta antirracista também a defesa da liberdade afroreligiosa, criando diversas expressões aos povos de terreiro.

5 CONCLUSÃO

Diante de todo o exposto, se visualiza que é possível sim usar bases decoloniais para abordar assuntos ligados às religiões de matriz africana. É fundamental frisar que essa não é uma realidade somente dos povos de terreiro, mas de todas as comunidades tradicionais. Segundo Moreira (2006), a agenda de luta desses grupos inclui uma série de temas como meio ambiente, território, autodeterminação, saberes, inclusão social, direitos culturais, direito à igualdade, etc. Tal agenda vem sendo boicotada por discursos de inferioridade, exotismo, indolência, preconceito, intolerância, dentre outros.

A compreensão da diversidade por parte da sociedade é fundamental para a cognição dos preceitos estabelecidos pelo ordenamento jurídico vigente, aqui ressaltando os objetivos e princípios que norteiam a Constituição Cidadã brasileira (art. 3º e 4º), com ênfase a construção de uma sociedade livre justa e solidária, a autodeterminação dos povos e o combate ao preconceito e a toda forma de discriminação.

Assim, ante o cenário atual, percebe-se que o maior obstáculo para a consolidação da doutrina constitucional e dos demais diplomas legais, que reconhecem e protegem às comunidades tradicionais, consiste na ignorância da população e de suas entidades, que permanecem pautadas em referências firmadas na concepção colonial, refletindo comportamentos discriminatórios e preconceituosos sempre que se deparam com algo tido como diferente. Por essa razão, conclui-se que a função do ordenamento jurídico não deve se limitar a organização da sociedade, mas transcender ao dever educacional aplicado.

Dessa forma, a promoção e implantação de Políticas Públicas Decoloniais se torna necessária, uma vez que objetiva agregar efeitos práticos à proteção dos direitos dos Povos Tradicionais de Terreiro hoje reconhecidos pelo ordenamento jurídico em todos os seus âmbitos, e assim promover o combate a intolerância e a discriminação racial, social e religiosa.

O reconhecimento e proteção dos direitos dos Povos Tradicionais de Terreiro pelo Direito nacional e internacional trata-se de um marco histórico, político e social, representando grande conquista e reparação de um passado de segregação e discriminação. No entanto, a legislação deve estar atrelada a políticas públicas que promovam o conhecimento da sociedade e de suas entidades, a fim de desmitificar e desdemonizar as práticas oriundas dos povos de terreiro e enfim dar cumprimento aos preceitos e direitos fundamentais elencados na Constituição de 1988 e dos demais diplomas de proteção aos direitos humanos.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, Mônica Guimarães Teixeira do; SANTOS, Valdenor Silva dos. Capoeira, herdeira da diáspora negra do Atlântico: de arte criminalizada a instrumento de educação e cidadania. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, n. 62, p. 54-73, dez. 2015.
- ANDRADE, Michely Peres de. Um defeito de Cor: diáspora negra e (de)colonialidade de gênero na literatura brasileira contemporânea. 18º Congresso Brasileiro de Sociologia, jul. 2017.
- ANDREWS, George Reid. *América Afro-Latina: 1800 - 2000*. São Carlos: EdUFSCar, 2007.
- _____, R. S. A. *Geopolítica da Diáspora África – América – Brasil. Séculos XV, XVI, XVII, XVIII, XIX – Cartografia para Educação*. Mapas Editora & Consultoria, Brasília, 2010.

BARROS, José Flávio Pessoa de. A fogueira de Xangô, orixá do fogo. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2005.

BELTRÃO, Jane Felipe; LIBARDI DE SOUZA, Estella; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré; FERNANDES, Rosani de Fatima. “Povos indígenas, narrativas e possibilidades de diálogo frente ao ‘humanismo’ etnocêntrico” In CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio (Orgs.). Raça, etnicidade, sexualidade e gênero em perspectiva comparada. São Paulo, Terceiro Nome, 2014.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, de 05 de outubro de 1988. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm >. Acesso em: 12 set. 2019.

_____. MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. COMISSÃO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS. Povos de Terreiro. 2016. Disponível em: < <http://portalypade.mma.gov.br/povos-de-terreiro> >. Acesso em: 20 jul. 2019.

CANDAU, Vera. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. Educação em Revista, Belo Horizonte, v.26, n.01, p.15-40, abr. 2010.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o Colonialismo. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

FAIRCLOUGH, Norman. Discurso e Mudança Social. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Os reis de Mina: a Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos no Pará do século XVII ao XIX. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, v. 9, n. 1, p. 103-121, 1994.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. O Livro das Religiões. Tradução Isa Mara Lendo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GARCIA SERRANO, Fernando. “La participación política del movimiento indígena ecuatoriano; balance crítico (1990-2007)” In CHENAUT, Victoria; GÓMEZ, Magdalena; ORTIZ, Héctor; SIERRA, María Teresa (Coords.). Justicia y Diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización. México/Ecuador, Ciesas/Flacso, La Casa Chata, 2011, p. 219-235.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./ jun. 1988. p. 69 a 82.

_____. “O movimento negro na última década”, In: Lugar de negro. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982.

_____. Por um feminismo Afro-latino-Americano (1988). In: CIRCULO

GUIDDENS, Anthony. Sociologia. 6a ed. Tradução de Alexandra Figueiredo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

HALL, Stuart. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. Direitos dos Povos de Terreiro. Salvador: EDUNEB, 2018.

HERRERA FLORES, Joaquín. Los Derechos Humanos en el Contexto de la Globalización: três precisiones conceptuales” In SÁNCHEZ RÚBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín & CARVALHO, Salo de. Direitos Humanos e Globalização: Fundamentos e Possibilidades desde a Teoria Crítica. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2004. pp. 65-101.

HOCK, Klaus. Introdução à Ciência da Religião. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HOSHINO, Thiago A. P. O Atlântico negro e suas margens: direitos humanos, mitologia política e a descolonialidade da justiça nas religiões afro-brasileiras. In: GEDIEL, José A. P.; SILVA, Eduardo Faria; TRACYNSKI, Silvia C. (Org.). Direitos humanos e políticas públicas. Curitiba: Editora UP, 2014. p. 371-411.

LUGONES, Maria. Colonialid y Genero. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.

MARX, Karl. O Capital: crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

M’BOKOLO, Elikia. África Negra: história e civilizações. Tombo I (até o século XVII). São Paulo: EDUFBA, 2009.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Arte & Ensaio – Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais, Escola de Belas-Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, n. 32, dez. 2016.

MELLO, Cecília. POLITICA, MEIO AMBIENTE E ARTE: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia (2002-2009) - Rio de Janeiro- RJ: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRJ, 2010 (Tese de Doutorado).

MOORE, Carlos Wedderburn. Do Marco Histórico das Políticas Públicas de Ação Afirmativa. In: SANTOS, Sales Augusto dos. Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas. Brasília: Ministério da Educação, 2005. p. 307-334.

MUKALE, Hilsa. Do lado do tempo: o Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus/BA). Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

SANTOS, Jocélio Teles dos. O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: Edufba, 2005.

MORAIS, Mariana Ramos de; JAYME, Juliana Gonzaga. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: Uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. Civitas, Rev. Ciênc. Soc., Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 268-283, Aug. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-60892017000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 22 ago. 2019.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Negra versus Identidade Nacional. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância Religiosa. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2020.

OTTO, Rudolf. O Sagrado. Tradução de Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

PAIVA, José Maria de; BITTAR, Marisa; ASSUNÇÃO, Paulo de (Org.). Educação, História e Cultura no Brasil Colônia. São Paulo: Arké, 2007.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Buenos Aires, 2005.

QUINTAS, Gianno Gonçalves. Entre Maracás, Curimba e Tambores: Pajelança nas Religiões Afro-Brasileiras. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.

RAMOS, André de Carvalho. Curso de Direitos Humanos. 5ª ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

RAMOS, Luciana de Souza. O Direito Achado na Encruza: exu e a pluriversalidade da encruzilhada na construção do direito como legítima expressão da liberdade. In.: Anais do XXVIII Encontro Nacional do CONPEDI Goiânia. Florianópolis: CONPEDI, 2019.

_____. Exu, o Atlântico Negro e o Iroko: o assentamento das expressões religiosas africanas no Brasil. In.: HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de;

HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. Direitos dos Povos de Terreiro. Salvador: EDUNEB, 2018.

RÁBAGO DORBECKER, Miguel. “Formación histórica del derecho a la consulta previa, libre e informada y su horizonte de posibilidades en América Latina” In LOPES, Ana Maria D’Ávila; MAUÉS, Antonio Moreira (Orgs.). A eficácia nacional e internacional dos direitos humanos. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013, p. 365-383.

ROCHA, Andréa Pires; SANTOS, José Francisco dos. Ensino da História da África e da Diáspora Africana: instrumento para uma educação afro-latino-americana antirracista. Revista Crítica e Sociedade, Uberlândia, v. 10, n. 1, 2020.

SANTOS, Cristiano Rocha. Liberdade Religiosa no Brasil Império. In.: Anais do XX Ciclo de Estudos Históricos, 2009, Ilhéus. Disponível em: < http://www.uesc.br/eventos/ciclohistoricos/anais/cristiano_rocha_santos.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2019.

SANTOS, Jocélio Teles dos. O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador, BA: Sarah Letras, 1995.

_____, Os candomblés da Bahia no século XXI. Salvador: CEAO, 2007. In: www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/os_candomblés_da_Bahia_no_século_XXI. Acesso em 19 de Mar. 2022.

SANTOS, M. Retorno do Território. SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia; SILVEIRA, Maria Laura. Território: globalização e fragmentação. São Paulo: Hucitec, 1994.

TEREZO, Cristina Figueiredo. Sistema Interamericano de Direitos Humanos: pela defesa dos direitos econômicos, sociais e culturais. Curitiba: Appris, 2014.

TOSTES, Melina Alves. Liberdade Religiosa: um estudo comparativo da jurisprudência interna e dos sistemas regionais europeu e americano de proteção dos direitos humanos. Disponível em: < <http://iusgentium.ufsc.br/wp-content/uploads/2017/08/Chiara-p%C3%A1ginas-texto-complementar-selecionadas.pdf> >. Acesso em: 20 set. 2019.

WILLIAMS, Eric. Capitalismo e escravidão. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. “De la tutela a los derechos de libre determinación del desarrollo, participación, consulta e consentimiento: fundamentos, balance y retos para su implementación”. Amazônica – Revista de Antropologia, v. 1, n. 2, set. 2009, p. 368-405. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/index>.