

CANDOMBLÉ PÚBLICO REVISITADO^{1 2}

*Stephen Selka*³

Resumo: Neste artigo, enfatizo que a política dos terreiros surge não apenas como resposta à hostilidade evangélica, mas também por meio de vários tipos de engajamentos e interações entre o terreiro e o público – o que Paul Johnson (2005) chama de “candomblé público”. Dou especial atenção a um ponto que muitas vezes falta nas discussões sobre como as religiões de matriz africana aparecem na esfera pública: tanto por causa da difamação quanto da apropriação, as religiões de matriz africana atraem interesse popular, sendo demonizadas ou romantizadas, e é nesse contexto que surge a política dos terreiros. Diante disso, examino a prática da política dos terreiros e como seus adeptos intermedeiam a relação entre o terreiro e o público. Abordo, também, as seguintes questões: que tipos de práticas e papéis são acarretados pela política dos terreiros? Como essas práticas se articulam com os discursos sobre direitos e reconhecimento? Quais os limites dessa linguagem?

Palavras-chave: candomblé público; tombamento; democracia; Bahia.

PUBLIC CANDOMBLÉ REVISITED

Abstract: In this article, I emphasize how terreiro politics emerges not only in response to evangelical hostility but also through various kinds of engagements or interfaces between the terreiro and the public – what Paul Johnson calls “public Candomblé” (Johnson, 2005, p. 151-178). I stress a point that I often see missing from discussions of the ways that Afro-Brazilian religions appear in the public sphere: Afro-Brazilian religion goes public through both denigration and appropriation, by being both demonized and romanticized, and that is the context in

¹ Artigo traduzido para a língua portuguesa por Jaime O. D. de Andrade, sob supervisão e revisão de tradução da Profa. Rozane R. Rebechi.

² Como citar: SELKA, Stephen. Candomblé Público Revisitado. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 61-88, 2021.

³ Professor do Departamento de Religious Studies da Universidade de Indiana, Bloomington, Estados Unidos. E-mail: sselka@indiana.edu.

which terreiro politics emerges. Against this backdrop, I look at the practice of terreiro politics and how its practitioners negotiate the relationship between the terreiro and the public. I address the questions: What kinds of new practices and roles does the practice of terreiro politics entail? How do these practices engage with the discourses on rights and recognition? And what are the limits of that language?

Keywords: Public Candomblé; tombamento; democracy; Bahia.

O artigo de Ana Paula Miranda apresenta uma discussão oportuna sobre os conflitos entre evangélicos e adeptos de religiões de matriz africana. Com efeito, a hostilidade dos evangélicos contra religiões como candomblé e umbanda é uma questão urgente que levanta reflexões sobre a liberdade de prática religiosa sem sofrer discriminação em uma sociedade democrática. É claro que, ao mesmo tempo, a urgência ética dessas questões não deve nos afastar de uma análise que situe essas tensões e conflitos em um contexto mais abrangente. É exatamente isso que Miranda apresenta em seu artigo sobre a “política dos terreiros”: uma investigação de como adeptos e ativistas recorrem a discursos de direitos e reconhecimento à medida que se posicionam como atores e agentes.

Pretendo apresentar um conjunto de argumentos inter-relacionados em resposta ao artigo de Miranda. De forma mais ampla, enfatizarei como a política dos terreiros surge não apenas em resposta à hostilidade evangélica, mas também por meio de vários tipos de compromissos e interações entre o terreiro e o público – o que Paul Johnson (2005, p. 151-178) denomina “candomblé público”. Meu enfoque será a Bahia, onde as religiões de matriz africana têm, indiscutivelmente, maior visibilidade na esfera pública do que em qualquer outro lugar do Brasil, mas acredito que meu raciocínio extrapole o contexto proposto. Darei especial atenção a um ponto muitas vezes negligenciado nas discussões sobre como as religiões de matriz africana aparecem na esfera pública: as religiões de matriz africana atraem interesse público devido tanto à difamação quanto à apropriação, sendo demonizadas ou romantizadas, e é nesse contexto que surge a política dos terreiros. Diante desse cenário, examinarei a prática da política dos terreiros e como seus

adeptos intermedeiam a relação entre terreiro e público. Abordarei, também, as seguintes questões: a prática da política dos terreiros acarreta que tipos de novas práticas e papéis? Como essas práticas se articulam com os discursos sobre direitos e reconhecimento? Quais os limites dessa linguagem?

CANDOMBLÉ PÚBLICO

Em seu trabalho sobre o conceito de religião pública, o sociólogo da religião José Casanova observa que, contrariando as previsões da teoria da secularização, as religiões no mundo moderno não foram relegadas aos domínios individual e privado, mas estão cada vez mais visíveis e atuantes na esfera pública. Ou seja, passaram por um processo de “desprivatização” (Casanova, 2011). Ao mesmo tempo, a noção de religião pública parece reproduzir a problemática distinção entre religiosidade privada e secularidade pública, central a muitos aspectos da modernidade. Na verdade, híbridos privado-público e religioso-secular proliferam em todos os lugares, em geral ocasionando tensão cultural e ansiedade (cf. Johnson, Klassen & Sullivan, 2018). A política dos terreiros, por exemplo, não deixa clara a distinção entre religião privada e interesses públicos. Vemos isso também nos discursos a que a política dos terreiros recorre e com os quais se engaja: o discurso da intolerância religiosa invoca a responsabilidade do Estado de gerir a prática religiosa e o pluralismo religioso, protegendo e limitando a liberdade religiosa, ao passo que o discurso do racismo religioso aproxima a expressão religiosa privada e a ideia de crime de ódio.

Esse argumento não pretende descartar a ideia da religião pública; é importante a distinção entre as esferas pública e privada da religião, ainda que a fronteira entre elas seja imprecisa (cf. Montero, 2012). Paul Johnson, por exemplo, desenvolve o conceito de candomblé público como a “expansão do candomblé além dos marcadores étnicos e dos limites dos locais tradicionais

de prática ritual”⁴ (Johnson, 2002, p. 151). O trabalho de Johnson explora como essa expansão ocorreu “por meio de esforços burocráticos de institucionalização, disponibilização de informações sobre o candomblé, programas de televisão, representação em filmes e sites dedicados ao candomblé”⁵ (Johnson, 2002, p. 151). Uma de suas principais asserções, no entanto, é que, em vez de simplesmente focar as diferenças entre as formas públicas de candomblé e os locais onde é tradicionalmente praticado, devemos atentar às interações entre essas formas e locais, mesmo quando também consideramos os conflitos e as conciliações. Sustento que essa abordagem é útil para compreender o complexo engajamento das comunidades do candomblé em relação aos discursos de intolerância religiosa, ao racismo religioso e, como discuto a seguir, à preservação da herança cultural.

Antes de mais nada, é importante mencionar a perspectiva histórica. Na virada do século XX, as elites brancas da Bahia difamavam o candomblé e outras religiões de matriz africana, acusando-as de serem hostis à civilização brasileira e ameaçarem a ordem pública. Essa atitude mudou na década de 1930, quando os intelectuais brasileiros começaram a formular uma visão da identidade nacional alicerçada na mistura entre europeus, africanos e indígenas. No final do século XX, segundo Johnson (2002, p. 79), o candomblé passou “de tumor a troféu”⁶, e se tornou “marca registrada” da Bahia (Santos, 2005), transformando-se de religião incivilizada a parte do patrimônio cultural do estado. Pesquisas recentes enfatizaram as complexas relações entre adeptos do candomblé e grupos diversos, relações estas que destacam a natureza colaborativa dessa transformação (Romo, 2010; Ickes, 2013). Vários estudiosos abordam a forma como os discursos sobre a “pureza

⁴ N.T.: No original, “Candomblé’s expansion beyond ethnic markers and beyond the bounds of the traditional sites of ritual practice”.

⁵ N.T.: No original, “through bureaucratic institutionalizing efforts, published information about Candomblé, television broadcasts, film representations, and sites devoted to Candomblé on the Web”.

⁶ N.T.: No original, “from tumor to trophy”.

africana” do candomblé, por exemplo, emergiram de esforços colaborativos entre adeptos do candomblé e intelectuais (Dantas, 1988; Capone, 2004; Matory 2005). Segundo Mattijs van de Port, o terreiro é frequentemente retratado como um universo próprio, uma visão que negligencia “a inserção total do candomblé na sociedade baiana”⁷ (van de Port, 2005, p. 3). Essa inserção acarreta um complexo processo de representação e objetificação. Para Roger Sansi, essa objetificação representa

o resultado de um processo dialético de troca entre as lideranças do Candomblé e uma elite cultural formada por escritores, artistas e antropólogos baianos. Nesse processo dialético, os valores artísticos e culturais de antropólogos, intelectuais e artistas nacionais e internacionais foram sintetizados junto aos valores religiosos do Candomblé, gerando uma objetificação inédita: a ‘cultura afro-brasileira’. Ao mesmo tempo, lideranças do Candomblé reconheceram sua própria prática religiosa como ‘Cultura’ e se tornaram sujeitos de sua própria objetificação (Sansi, 2007, p. 2).⁸

Sansi expõe, assim, as complexas trocas dialógicas entre o terreiro e outros espaços criativos. Novamente, meu foco aqui é esse tipo de conexão, que confunde a fronteira entre o terreiro e o público, como vemos na política dos terreiros.

As relações entre diferentes comunidades de candomblé são de longa data, embora tenham assumido novas formas nas últimas décadas. Meu foco aqui é o período de 1968 até o momento presente, mas isso não significa

⁷ N.T.: No original, “Candomble’s thorough insertion into Bahian society”.

⁸ N.T.: Quando especificado o original em nota, significa que a tradução da citação em questão é de autoria deste tradutor. No original, “the outcome of a dialectical process of exchange between the leaders of Candomblé and a cultural elite of writers, artists and anthropologists in Bahia. In this dialectical process the cultural and artistic values of national and international anthropologists, intellectuals and artists have been synthesised with the religious values of Candomblé, generating an unprecedented objectification: ‘Afro-Brazilian culture’. At the same time, the leaders of Candomblé have recognized their own practice as ‘Culture’, and have become the subjects of their own objectification.”

que o candomblé estava simplesmente escondido do público antes disso. As lideranças dos terreiros e os adeptos do candomblé se engajaram de uma forma ou de outra com o estado da Bahia, com a mídia e com a academia ao longo do século XX. Observando o período colonial, as religiões de matriz africana não eram apenas reprimidas pelos senhores de engenho e pelo clero, e, portanto, praticadas às escondidas. Elas faziam parte das interações entre a senzala, a casa grande e a igreja. Os senhores de engenho agrupavam os escravos de acordo com seu local de origem, para que diferenças linguísticas e religiosas os impedissem de unir forças em revolta (Butler, 1998; Nishida, 2003). Além disso, as confrarias católicas, centrais à vida religiosa dos povos indígenas e africanos em toda a América Latina durante o período colonial, organizavam-se de maneira etnorreligiosa, tornando-se espaços onde as religiões de matriz africana se articulavam de diversas maneiras com o cristianismo (cf. Selka, 2019). Após a abolição da escravidão e a formação da república brasileira no final do século XIX, códigos jurídicos e forças policiais tornaram o candomblé uma questão pública, considerando-o hostil à lei e à ordem (Maggie, 1992). De fato, no final do século XIX e início do século XX, o candomblé era considerado símbolo daquilo que impedia o progresso da Bahia. Por mais que o candomblé possa ter formado “espaços alternativos de negritude”⁹ (Harding, 2003), esses espaços não ficavam apartados da sociedade baiana, ou opostos a ela; eles tinham papel central na imaginação do que era e deveria ser a Bahia.

Na década de 1930, o papel do candomblé nas narrativas dominantes sobre identidade baiana e brasileira mudou. Gilberto Freyre, por exemplo, destacou as raízes africanas da identidade brasileira em um momento em que os intelectuais modernistas e as elites baianas procuravam redefinir o que significava ser brasileiro e baiano (Romo, 2010). Com efeito, narrativas de identidade nacional enfatizando a mistura entre europeus, indígenas e africanos surgiram em toda a América Latina entre o início e a metade do século XX. Muitos intelectuais e antropólogos apoiaram e patrocinaram o

⁹ N.T: No original, “alternative spaces of blackness”.

candomblé no Brasil entre as décadas de 1930 e 1940, por exemplo. Isso ficou mais visível no Primeiro Congresso Afro-Brasileiro de 1934, que reuniu estudiosos e adeptos de religiões de matriz africana, e ajudou a conectar o terreiro ao âmbito acadêmico. Além disso, da década de 1930 à década de 1950, o estado da Bahia e a cidade de Salvador investiram cada vez mais em festivais populares de tradição africana e na imagem africana da Bahia (Ickes, 2013). A Lavagem do Bonfim, por exemplo, é um ícone tradicional da cidade, envolvendo uma peregrinação em massa a pé até a Igreja do Bonfim e culminando na prática de adeptos do candomblé lavarem os degraus da igreja. Embora a celebração tenha sido cerceada diversas vezes no início do século XX, em meados daquele século, a cidade de Salvador já o promovia ativamente. É importante observar, contudo, que, ao longo desse período, a lei reprimiu a prática do candomblé: os terreiros eram obrigados a notificar a polícia antes da realização de cerimônias públicas (Johnson, 2002).

Na década de 1960, a Bahia já tinha um longo histórico de patrocinar e promover o turismo de festivais populares religiosos. Além disso, outras mudanças estavam a caminho, inclusive crescentes investimentos na herança africana da Bahia. Esses investimentos refletiam a confiança no turismo como estratégia de desenvolvimento, ideia que se espalhou pela América Latina e pelo Caribe ao longo das décadas de 1960 e 1970 (Merrill, 2009). Esses esforços foram institucionalizados em 1968 com a criação da Bahiatursa, a Superintendência de Fomento ao Turismo do Estado da Bahia, cujo objetivo é promover a cultura afro-brasileira, como a capoeira, o samba e as festas populares, principalmente para turistas afro-americanos (Teles dos Santos, 2005; Pinho, 2018). Essa mudança mais ampla rumo ao investimento na cultura fez parte de uma virada global: movimentos sociais identitários, discursos de organizações como a UNESCO sobre direitos culturais, bem como políticas multiculturais emergentes convergiram para tornar o patrimônio cultural um valioso “recurso” cultural, social e econômico (Yúdice, 2003). A mudança resultante dessa virada também reflete um padrão no qual as nações em processo de modernização incorporaram noções de religião e espiritualidade às narrativas de identidade nacional (van der Veer, 2014).

A Bahia acabou se tornando uma espécie de destino espiritual, especialmente para os povos da diáspora africana (Ickes & Reiter, 2018). O que vemos na Bahia – assim como em outros lugares que vendem uma imagem secular – é a religião emergindo como patrimônio cultural, ou seja, como algo coletivo e público. O modo como a lei passou a ver o candomblé é parte desse contexto. Em meados da década de 1970, as restrições legais à prática do candomblé foram suspensas, o que demonstrou uma mudança de perspectiva, legitimando o candomblé como religião.

A relação entre os terreiros e a esfera pública é visível na “patrimonialização” das práticas e espaços afro-brasileiros a partir da década de 1970. Essa “patrimonialização” acabou culminando em uma espécie de restauração do bairro do Pelourinho, em Salvador, com o objetivo de transformar o centro histórico da cidade em destino turístico. Nesse processo, ao mesmo tempo em que as autoridades municipais exibiam publicamente os “hábitos corporais afro-brasileiros”¹⁰, iam retirando os moradores do bairro onde viviam (Collins, 2015). A abertura do candomblé ao público é necessariamente um desenvolvimento progressivo que reflete uma sociedade liberal democrática mais pluralista e tolerante. Reivindicar algo como patrimônio, por exemplo, é submeter esse algo à narrativa da identidade nacional. Isso pode representar uma espécie de inclusão, mas é também uma forma de cooptação. Quanto à renovação do centro histórico de Salvador, por exemplo, John Collins (2015) argumenta que os afro-brasileiros tendem a se envolver em narrativas nacionais sobre uma herança de harmonia e democracia racial. Isso é problemático, considerando-se o deslocamento social e a marginalização econômica de muitas dessas pessoas.

No mesmo período, a cidade deu início ao tombamento dos terreiros de candomblé (cf. Serra, 2005; Velho, 2006; Adinolfi & van der Port, 2020; Capone & Moraes, 2020). Muitas igrejas católicas em Salvador já haviam sido tombadas, seguindo a lógica de que o que estava sendo preservado não era o catolicismo como religião, mas o valor arquitetônico e histórico dessas

¹⁰ N.T.: No original, “Afro-Brazilian bodily habits”.

igrejas como patrimônio brasileiro. Aplicar a mesma lógica aos terreiros de candomblé gerou certa tensão e levantou preocupações sobre apropriação e profanação do espaço sagrado nas comunidades de candomblé (Serra, 2005; Velho, 2006). Além disso, algumas críticas ao tombamento dos terreiros apontavam nisso uma violação do princípio do estado laico. Na verdade, algumas das críticas mais ferrenhas à “patrimonialização” do candomblé partiram do meio evangélico, que levantou uma questão jurídica válida: como o “estado laico” pode fornecer suporte direto a uma religião específica? Isso, naturalmente, complica a discussão sobre as interações entre comunidades de candomblé, evangélicos e discursos sobre direitos e reconhecimento. Nesse contexto, os evangélicos partem do reconhecimento do candomblé como religião para criticar seus engajamentos públicos, destacando a mudança e o uso estratégico desse tipo de discurso por diferentes agentes religiosos ao longo do tempo.

Miranda se concentra em ações mais agressivas, dirigidas por evangélicos contra terreiros e monumentos do candomblé, e é a isso que, em grande parte, se refere a política dos terreiros. Em resposta a essas ações, adeptos e ativistas chegaram a imputar aos evangélicos a prática de intolerância religiosa, argumentando ser o candomblé um aspecto integrante da identidade afro-brasileira (Selka, 2007; Silva, 2007). Considerar o candomblé como parte integrante da identidade torna seus detratores não apenas intolerantes, mas também racistas, contrariando a corrente das narrativas que ilustram o Brasil como uma sociedade democrática e multicultural. Podemos ver, assim, como a resposta à hostilidade evangélica envolve esforço conjunto de adeptos religiosos, ativistas sociais e autoridades da esfera pública. Novamente, as fronteiras entre público e privado, secular e religioso, bem como entre cidadania e espiritualidade, se confundem nesse ponto.

Com tudo isso em mente, pretendo observar mais atentamente essas interseções e conjunções, focando a história de Mãe Stella, ex-mãe de santo do terreiro Opô Afonjá. Sua biografia ilustra a relação de caráter público entre o terreiro e a sociedade, as apropriações e engajamentos envolvidos nessa relação e as formas como os evangélicos têm reagido às

manifestações específicas do candomblé público. Tanto Mãe Stella quanto o Opô Afonjá têm caráter público, ainda que isso não seja exclusividade de ambos: o universo dos terreiros de maior prestígio em Salvador tem um caráter público profundo e complexo. Em todo caso, Mãe Stella nos ajuda não apenas a ver um exemplo claro da complexa rede de interações que é o candomblé público, mas também o empenho que os adeptos têm para com seus compromissos públicos.

MÃE STELLA

A prática do candomblé, difundida em Salvador, está presente em toda a cena religiosa da cidade. Ela é dividida em diferentes níveis de envolvimento e engajamento, embora os terreiros sejam geralmente os centros sociais, rituais e espaciais de prática. Aqui, dou especial atenção ao Ilê Axé Opô Afonjá. Ainda que o terreiro em si esteja distante do centro da cidade e não seja facilmente encontrado por quem não o procura, ele desempenha um importante papel no imaginário de Salvador como a “Roma Negra”. Fundado no início do século XX, o Opô Afonjá é um dos terreiros mais veneráveis da cidade e seus líderes costumam desfrutar de um status comparável ao de celebridades (Sansi, 2007). Mãe Stella, falecida em 2018, é um excelente exemplo, particularmente relevante por conta de seus diversificados engajamentos públicos, incluindo o trabalho como enfermeira, curadora e colunista de jornal.

Batizada Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella nasceu em 2 de maio de 1925. Em setembro de 1939, aos 14 anos, foi iniciada no candomblé por Mãe Senhora, então mãe de santo do Opô Afonjá¹¹. A própria Mãe Senhora já havia trabalhado na promoção de um papel público para o candomblé, esforçando-se para fundar uma escola para crianças carentes na área do terreiro

¹¹ Mãe Stella de Oxóssi: candomblé e modernidade, *Carta Capital*, 10 jun. 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/mae-stella-de-oxossi-candomble-e-modernidade/>. Acesso em: 26 maio 2020.

(Johnson, 2002, p. 152). Na verdade, esse tipo de iniciativa era comum: Mãe Aninha, antecessora de Mãe Senhora, teve a iniciativa de convidar intelectuais baianos para frequentar o terreiro, além de proferir uma palestra no primeiro Congresso Afro-Brasileiro, em 1934 (Sansi, 2007). Após sua iniciação, Mãe Stella se formou em Saúde Pública pela Escola de Enfermagem da Universidade Federal da Bahia e trabalhou como enfermeira antes de liderar o Opô Afonjá. Mãe Senhora faleceu em 1967, sendo sucedida por Ondina Valéria Pimentel (Mãezinha). Após a morte de Mãezinha, em 1976, Mãe Stella, à época com 49 anos e aposentada da enfermagem, assumiu o terreiro.

Durante o período em que foi mãe de santo no Opô Afonjá, Mãe Stella desempenhou papel central, promovendo o engajamento entre o terreiro e o público. Em 1983, por exemplo, junto a vários outros líderes proeminentes do candomblé, Mãe Stella redigiu um “manifesto antissincretista”, publicado no jornal baiano *A Tarde*. O contexto no qual essa carta circulou incluía a divulgação da cultura afro-brasileira pela Bahiatursa e os primeiros estágios da renovação do Pelourinho na cidade – mais uma vez, isso acarretou a remoção da maioria dos moradores negros do bairro e deu lugar à instalação de um panorama higienizado do passado da Bahia. Segue parte do texto:

As Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixá [sic] e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de Julho de 1983, nesta cidade, tornam público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincretizada.

Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seita animismo, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país [sic], nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos – “Candomblé é coisa do Diabo”, “Práticas africanas primitivas ou sincréticas”, seja pelos trajés rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossas casas de culto, nossos templos, incluídos [sic], indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos.¹²

¹² Ilê Axé Opô Afonjá 2002. *Iansã Não É Santa Barbara*. 25 fev. 2003. Disponível em: <http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/1322/page4.html>. Acesso em: 20 maio 2021.

A afirmação de que o candomblé não é uma seita sincretizada e o pedido implícito para desarticular o candomblé do catolicismo teve menos impacto no cotidiano da maioria dos adeptos do candomblé do que na comunidade do Opô Afonjá. No entanto, essa linguagem de separação acabou absorvida pelas formas como os baianos falam sobre candomblé e “sincretismo”. O manifesto também teve papel importante no sentido de solidificar o status do candomblé como religião, assim como o catolicismo (Melo, 2008).

O fato de a carta ter sido publicada no jornal *A Tarde* é especialmente significativo, considerando-se as reportagens das elites brancas publicadas naquele veículo desde o início do século XX, diminuindo ou incorrendo em tom condescendente ao tratarem do candomblé. Além disso, o jornal como meio de informação é o epítome da esfera pública no trabalho de Benedict Anderson sobre as origens da consciência nacional (Anderson, 2006). *A Tarde*, o jornal mais proeminente de Salvador, tem papel central na construção da identidade baiana, permitindo que muitos leitores percebam-se em uma comunidade que atravessa linhas geográficas e sociais. Nesse sentido, Mãe Stella não era apenas uma figura pública; ela desempenhou um papel importante na constituição do público. Posteriormente, nas décadas de 2000 e 2010, Mãe Stella tornou-se colunista da seção *Mundo Afro* de *A Tarde*, refletindo sobre temas amplos, como “ciúme”, para o público em geral, mas com base nos termos do candomblé. Ela escreveu vários livros, recebeu doutorados honoris causa e foi empossada na Academia Brasileira de Letras¹³. Sua voz e imagem obtiveram grande alcance: ao fim da vida, ela tinha seu próprio canal no YouTube.

Além da mídia impressa, Anderson aponta o censo, o mapa e o museu como essenciais para atrair públicos diversos. Nessa linha, Mãe Stella e a psicóloga Vera Felicidade de Almeida Campos fundaram o Museu Ohun Lailai no terreno do Opô Afonjá em 1981 (Sansi, 2007). Entre os objetos expostos no museu estão as vestimentas de líderes anteriores do Opô Afonjá, diversos objetos rituais, tambores e utensílios de cozinha. Em determinado

¹³ “Mãe Stella de Oxóssi: candomblé e modernidade”, 2017.

momento, Mãe Stella também colocou no museu as imagens de santos católicos que haviam sido removidas das paredes do terreiro, afirmando fazerem parte das “tradições” de predecessores. Isso espelha a forma como os objetos da prática do candomblé são expostos no Museu Afro-Brasileiro, localizado no centro histórico da cidade, próximo à Catedral de Salvador. De forma mais abrangente, a importância do museu reside no fato de que ele propicia uma área de interação entre o terreiro e o público em geral. Como argumenta Sansi, o museu é parte de uma mudança mais ampla do sincretismo do candomblé em relação ao catolicismo para um sincretismo do candomblé com a “cultura” (2007, p. 73). À medida que o candomblé passa de religião incivilizada a cultura afro-brasileira, torna-se um bem a ser protegido, e ao mesmo tempo essencial à identidade afro-brasileira, pertencente a todos os baianos.

O tombamento do Opô Afonjá em 1999 ilustra esse projeto de considerar o candomblé um bem a ser preservado (Sansi, 2007). Vários terreiros de Salvador foram reconhecidos pelo estado na década de 1980, o que gerou debates sobre a relação entre o estado e as comunidades de candomblé. Com o tempo, entretanto, o reconhecimento do estado se torna mais rotineiro e menos controverso; na década de 1990, Mãe Stella promoveu ativamente o tombamento do Opô Afonjá. Isso não significa que a preocupação com a apropriação tenha desaparecido, mas indica uma mudança na relação entre muitos terreiros de Salvador e o estado da Bahia.

Outro exemplo desse tipo de estreita inter-relação entre as religiões de matriz africana e o estado é a história da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, ou simplesmente Boa Morte, que, desde 2000, tenho como foco de minha pesquisa etnográfica de campo na Bahia. Boa Morte é uma organização afrocatólica formada por mulheres afrodescendentes adeptas do candomblé, e que se reúnem para celebrar a festa da assunção todo mês de agosto na cidade de Cachoeira, a cerca de duas horas de ônibus de Salvador. Na década de 1970, Boa Morte chamou a atenção da Bahiatursa e de turistas afro-americanos. Na década de 1980, o pároco “sequestrou” diversas imagens que as irmãs usavam para celebrar o festival, incluindo

uma estátua de Maria, levando ao que a imprensa chamou de “guerra santa” (Selka, 2008).

Moradores que entrevistei dizem que o padre foi motivado por preconceito racial e ciúmes da atenção – e das doações – dos norte-americanos às irmãs da Boa Morte. A polêmica repercutiu em âmbito nacional. O escritor Jorge Amado e o proeminente político baiano Antônio Carlos Magalhães – ambos brancos influentes, mas também considerados “brancos da terra”, o que sugere que não fossem apenas parte da elite branca – posicionaram-se em defesa das irmãs, acusando o padre de intolerância e agressão ao patrimônio cultural do Brasil. Como já discuti em outro trabalho, o deputado afro-brasileiro Luiz Alberto também veio em defesa da Boa Morte, enfatizando, contudo, ser a festa mais um símbolo da resistência negra. De todo modo, um procurador local defendeu a causa da Boa Morte, e ganhou o processo contra o padre. A Bahia passou a financiar o festival anualmente e, no início da década de 2000, declarou a festa da Boa Morte como patrimônio do estado. O próprio governador da Bahia comparece regularmente ao festival. Vale ressaltar que alguns dos mais proeminentes defensores das irmãs passaram a considerar a Boa Morte como cultura afro-brasileira e patrimônio baiano, acusando a atitude do padre como ofensiva a algo que pertence a todos os brasileiros. Este é um aspecto importante da história, especialmente na Bahia: o estado e as elites brancas não se opõem, simplesmente, às religiões de matriz africana; o candomblé também é um recurso simbólico que pode ser utilizado para diversos fins.

Imagem 1: N.T.: Mãe Stella.



Sem referência de autoria no texto original.

Um último exemplo do papel de Mãe Stella ligando as comunidades de candomblé e as preocupações do público em geral é seu apoio a iniciativas de saúde pública. Isso é visível em um pôster da Semana de Saúde, que traz uma imagem dela, a citação “Saúde se conquista a cada dia”, e sua assinatura. Esse tipo de parceria entre adeptos do candomblé e autoridades de saúde pública foi o foco do projeto Odo-Ya (Marmo da Silva & Guimara, 2000),

uma campanha educacional centrada nos terreiros de candomblé durante a epidemia de AIDS. De forma mais ampla, não apenas os terreiros tornaram-se foco de parcerias com instituições públicas, mas o candomblé em geral se tornou símbolo de variadas discussões sociais, que vão desde os direitos dos homossexuais, o ambientalismo, até o movimento da consciência negra. Isso faz parte de uma história muito maior, como diz Mattjis van de Port, de “como o consolo e o alívio final dos pobres e desesperados se tornaram um espaço no qual os todo-poderosos dedicam-se às antigas tradições da Bahia; e como uma presença invisível, sussurrada nos cantos sombrios da vida em sociedade, tornou-se um fenômeno hiperexposto e no centro das atenções do público”¹⁴ (2005, p. 6).

Diante desse cenário, vemos que, embora Mãe Stella criticasse algumas das formas como o candomblé estava se abrindo ao público, ela também abraçou outros tipos de reconhecimento e engajamento. É importante observar o controle dos adeptos do candomblé sobre esses engajamentos. No entanto, isso levanta a questão de como esses engajamentos públicos moldam o entendimento dos adeptos sobre suas práticas. Novamente, embora Mãe Stella fosse excepcional em seu nível de engajamento público, seu exemplo ilustra uma mudança mais ampla na relação entre o terreiro e a esfera pública, que impacta a prática do candomblé em geral. Como as fronteiras mutáveis entre público e privado, interno e externo, moldam os papéis que o povo de santo desempenha em suas comunidades e fora delas?

Mãe Stella faleceu em 2018 no povoado de Nazaré das Farinhas, no interior da Bahia, onde passou os últimos momentos¹⁵. Rapidamente, surgiu uma disputa sobre o que fazer com o corpo (Ahualli & Estevam de Almeida,

¹⁴ N.T.: No original, “how the solace and ultimate relief of the poor and desperate became a venue at which the high and mighty show off their dedication to Bahia’s age-old traditions; and how an invisible presence that was whispered about in the shadowy corners of public life became a hyper-exposed phenomenon in the spotlight of public attention”.

¹⁵ Morre aos 93 anos a ialorixá Mãe Stella de Oxóssi. *Correio da Bahia*, 27 de dez. de 2018, Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/morre-aos-93-anos-a-ialorixa-mae-stella-de-oxossi/>. Acesso em: 8 dez. 2021.

2020)¹⁶. Sua companheira, Graziela, alegou que Mãe Stella queria ser enterrada em Nazaré, mas os representantes do Opô Afonjá insistiram que o corpo de Stella precisava ser levado a Salvador para a realização dos rituais adequados aos mortos. O caso foi para a Justiça e o juiz favoreceu o terreiro, invocando a intolerância religiosa contra aqueles que se opunham à transferência do corpo da mãe de santo para Salvador.

Então, em 2019, o prefeito da cidade presidiu a inauguração das estátuas de Mãe Stella e do orixá Oxóssi ao lado da Avenida Paralela, uma das principais de Salvador¹⁷. Meses depois, vândalos atacaram a estátua, novamente levantando a questão da intolerância religiosa¹⁸. Esse ato de vandalismo não foi um incidente isolado de ataques evangélicos a monumentos públicos relacionados ao candomblé. Na década de 1990, oito imponentes estátuas de orixás foram instaladas em uma lagoa no meio do parque Dique do Tororó, na região central da cidade (Sansi, 2007). Isso deu visibilidade a imagens relacionadas ao candomblé no centro da cidade, logo ao lado do estádio municipal de futebol. No entanto, a instalação das estátuas não ocorreu sem polêmica. Segundo Sansi:

¹⁶ Destino do corpo de Mãe Stella de Oxóssi é alvo de disputa judicial na Bahia. *Folha de São Paulo*, 28 de dez. de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/12/destino-do-corpo-de-mae-stella-de-oxossi-e-alvo-de-disputa-judicial-na-bahia.shtml#:~:text=O%20destino%20do%20corpo%20de,religiosa%2C%20a%20psic%C3%B3loga%20Graziela%20Domini>. Acesso em: 8 dez. 2021.

¹⁷ Com 8,5 metros, homenagem a Mãe Stella de Oxóssi é inaugurada. *Jornal Correio*, 9 de abr. de 2019. Disponível em: [https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/com-85-metros-homenagem-a-mae-stella-de-oxossi-e-inaugurada/#:~:text=%3A%20Divulga%C3%A7%C3%A3o%2FSECOM\)-,Com%208%2C5%20metros%2C%20homenagem%20a%20M%C3%A3e,Stella%20de%20Ox%C3%B3ssi%20%C3%A9%20inaugurada&text=Aos%20mais%20pr%C3%B3ximos%2C%20M%C3%A3e%20Stella,do%20seu%20principal%20guia%20espiritual](https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/com-85-metros-homenagem-a-mae-stella-de-oxossi-e-inaugurada/#:~:text=%3A%20Divulga%C3%A7%C3%A3o%2FSECOM)-,Com%208%2C5%20metros%2C%20homenagem%20a%20M%C3%A3e,Stella%20de%20Ox%C3%B3ssi%20%C3%A9%20inaugurada&text=Aos%20mais%20pr%C3%B3ximos%2C%20M%C3%A3e%20Stella,do%20seu%20principal%20guia%20espiritual). Acesso em: 8 dez. 2021.

¹⁸ Escultura de Mãe Stella e Oxóssi é alvo de vandalismo em Salvador. *Globo.com*, 19 de set. de 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/09/19/escultura-de-mae-stella-e-oxossi-e-alvo-de-vandalismo-em-salvador.ghtml>. Acesso em: 8 dez. 2021.

A situação piorou quando um jovem mergulhou no Dique e nadou até a escultura de Oxalá (pai dos Orixás, identificado com Jesus Cristo). Ele a escalou, esmurrou a escultura e começou a gritar ‘isso aí não é Deus’. Precisou ser retirado à força pelos bombeiros. Uma das esculturas na beira do lago também foi atacada de madrugada, aparentemente com um martelo, mas o infrator não foi localizado (2007, p. 4).¹⁹

Nesse exemplo, vemos como essas estátuas, materializações do candomblé público, tornaram-se foco de ataques evangélicos.

Os dois últimos exemplos de depredação comprovam que a hostilidade em questão não se limita a incursões em espaços delimitados à prática do candomblé, como o terreiro. O candomblé também está presente na esfera pública, muitas vezes materializado tanto em representações de como a África foi, de certa forma, reconstruída no Brasil, quanto em reivindicações sobre a identidade baiana. Isso é uma parte importante da história, ou seja, as formas como os terreiros se relacionam ao estado e as formas como o estado investe neles. Assim, é necessário pensarmos em como o candomblé já foi demonizado, criminalizado e romantizado, como passou a ser visto como religião, cultura e herança, e como o estado já foi hostil, indiferente, inclusive fazendo uso da religião para seus próprios interesses. Suponho que essa complexidade e ambivalência são bastante sintomáticas da condição pós-colonial, e especialmente do século XXI, época em que o multiculturalismo se choca com o racismo ressurgente e a afirmação religiosa se choca com o fundamentalismo religioso em todo o mundo.

¹⁹ N.T.: No original, “The situation came to a head when a young man dived into the Dique, and swam to the sculpture of Oxalá (father of the Orixás, identified with Jesus Christ). He climbed onto it, punched the sculpture and started shouting ‘this is not God’ (‘isso aí não é Deus’). He had to be removed by fire-fighters, and he resisted violently. One of the sculptures on the shore was also attacked late at night apparently with a hammer – but the offender was not traced”.

POLÍTICA DOS TERREIROS NA PRÁTICA

Tendo em mente essa maior contextualização da política dos terreiros, como ela é na prática? Reitero que a política dos terreiros constrói e expande os tipos de área de interação pública existentes nas comunidades de candomblé desde sempre. Ao mesmo tempo, adeptos do candomblé, cada vez mais, assumem novos papéis públicos, juntamente aos desempenhados no âmbito do terreiro. Em minha própria pesquisa de campo, por exemplo, observei crescente visibilidade pública do candomblé em Cachoeira e, com isso, uma mudança no papel dos adeptos. Todos os terreiros de Cachoeira estão localizados fora do centro da cidade, mas, na década de 2000, um grupo de capoeira e de adeptos do candomblé começou a realizar uma exposição semanal de cultura afro-brasileira na praça central, apresentando rodas de capoeira e danças dos orixás. Esse tipo de evento já era comum em Salvador havia décadas, e vários desdobramentos possibilitaram essa mudança favorável à apresentação pública da cultura afro-brasileira em Cachoeira, inclusive o aumento do apoio governamental à cultura popular e a abertura de um novo campus da UFRB²⁰. O ativismo também teve papel nisso: Buda de Barbosa, um dos líderes do candomblé de Cachoeira, por exemplo, organizou várias marchas contra a intolerância religiosa nas ruas de Cachoeira enquanto eu realizava a pesquisa de campo. Ele também se candidatou a vereador da cidade na década de 2010. Buda pode ter um nível excepcional de engajamento público, mas interagir com mídia, ativistas, acadêmicos e autoridades é uma parte cada vez maior do repertório exigido a um líder de terreiro.

Na maioria das vezes, praticantes da política dos terreiros articulam suas reivindicações por meio de conceitos pré-existentes. Como enfatiza Miranda, as categorias de intolerância religiosa, racismo religioso e genocídio são parte de uma “gramática cívica” por meio da qual essas pessoas apelam ao estado para fazer cumprir seus direitos. Ao mesmo tempo, a autora enfatiza que eles fazem escolhas estratégicas para se envolver com diferentes categorias no

²⁰ N.T.: No original, “a new campus of the Federal University”.

âmbito dessa gramática; a mudança de ênfase da intolerância religiosa para o racismo religioso é um exemplo. Miranda destaca que essa mudança se deu em grande parte pelo “agravamento dos conflitos envolvendo terreiros de matriz africana em todo o Brasil” (Miranda, 2021, neste número), mas também destaca os limites do discurso da intolerância e a problemática presunção de que esses conflitos resultam de ignorância e, portanto, podem ser resolvidos por meio do diálogo inter-religioso (Miranda, 2021, neste número). Em contrapartida, o discurso do racismo religioso tem a vantagem de dar um nome à discriminação e ao preconceito por trás de agressões e ações que hostilizam os terreiros. Em minha discussão final, quero examinar as limitações e os problemas de cada uma dessas categorias.

Quanto à categoria de intolerância religiosa, tais afirmações exigem que umbanda e candomblé sejam categorizados como religiões. Ainda assim, os tribunais brasileiros normalmente trabalham com uma definição de religião baseada no cristianismo, e isso é frequentemente usado como justificativa para argumentar que candomblé não é religião (Boaz, 2019). Os requerentes devem, então, argumentar que o candomblé é semelhante ao cristianismo ou resistir à limitada definição legal de religião. A dificuldade nesse ponto, segundo Johnson, é que afirmar o status do candomblé como religião muitas vezes significa falar sobre o candomblé de acordo com um modelo cristão protestante que muda o foco das práticas rituais, historicamente mais importantes para as comunidades de candomblé do que crenças elaboradas. Ou seja, tornar o candomblé publicamente compreensível envolve a “substituição parcial da performance ritual por significado simbólico”²¹ (Johnson, 2002). Ao relatarem sobre o candomblé como religião, os adeptos costumam descrevê-lo em termos morais compatíveis à moralidade cristã. Reconhecer o candomblé como religião é algo progressivo em muitos aspectos, mas também significa muitas vezes apresentá-lo de maneiras consoantes ao entendimento dominante, principalmente o cristão, do que é religião.

²¹ N.T.: No original, “partial replacement of ritual performance with symbolic meaning”.

Aqui, pode parecer óbvio que parte da solução é resistir a definições hegemônicas de religião. No entanto, pesquisadores dos estudos religiosos enfatizam que todas as definições de religião são parciais e situadas. Em seu trabalho sobre definições de religião no contexto de casos de liberdade religiosa nos Estados Unidos, por exemplo, Winnifred Sullivan aponta que todas essas definições excluem as concorrentes, ou seja, o processo de definição de religião necessariamente excluirá a possível compreensão do outro sobre o que é religião (Sullivan, 2018). Assim, mesmo que faça sentido pragmático defender uma definição mais abrangente de religião, devemos ter em mente que a solução para a intolerância religiosa não pode ser fundamentada sobre uma definição mais precisa de religião.

Além disso, existem outros problemas envolvendo alegações de intolerância religiosa além da definição do que é religião. Abordando a noção de tolerância, por exemplo, Miranda escreve que “devemos problematizar a crença de que superar a opressão não é simplesmente uma questão de garantir autoafirmação e autoexpressão. Devemos também perguntar até que ponto as opiniões expressas causam sofrimento aos outros”²² (Miranda, 2021, neste número). Na verdade, essa mudança de foco da liberdade de expressão para a questão da dor e da injúria faz sentido do ponto de vista da política dos terreiros. No entanto, como Nicolas Howe (2016) aponta em seu trabalho sobre questões semelhantes nos Estados Unidos, casos que se concentram em como a expressão religiosa resulta em ofensa e injúria são difíceis de julgar porque envolvem, muitas vezes, várias partes com reivindicações conflitantes quanto ao fato de que determinada expressão – ou limite de expressão – causa sofrimento ou prejuízo. Nesse contexto, o prejuízo a qual das partes é mais importante? Historicamente, é claro, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, a balança inclinou-se ao sofrimento e à sensibilidade cristã – como diz Miranda (2021, neste número), “o Estado

²² N.T.: No original, “We must problematize the belief that overcoming oppression is not simply a matter of guaranteeing self-affirmation and self-expression. We must also ask to what extent the opinions expressed cause pain to others”.

brasileiro trata de forma assimétrica o reconhecimento dos direitos dos religiosos de matriz africana em favor dos de grupos cristãos”²³. É importante tentar reequilibrar as coisas. Novamente, mesmo que a balança estivesse equilibrada, permaneceria o problema de julgar entre reivindicações díspares de ofensa ou lesão.

No contexto desses problemas, as vantagens de classificar a hostilidade evangélica como racismo religioso parecem claras. Por um lado, essa classificação responde à questão de por que o sofrimento de adeptos do candomblé mereceria consideração especial: porque o candomblé é uma religião marginalizada em uma sociedade hegemonicamente cristã e porque o candomblé e a identidade negra estão intimamente relacionados e, portanto, a hostilidade a ele não é motivada apenas pela teologia, mas por preconceito racial. Essa classificação, claro, não elimina o problema do status do candomblé como religião. Antes de tudo, colocar o preconceito racial contra o candomblé em primeiro plano, contudo, ajuda a explicar como e por que o candomblé foi excluído da categoria de religião. A classificação do racismo religioso conclama o estado e a sociedade civil a apoiarem o direito de se praticar a religião e se opor a quaisquer ameaças a uma visão liberal democrática de uma sociedade multiétnica e multicultural.

Ao mesmo tempo, passar a usar o conceito de racismo religioso cria outros desafios. O candomblé não é uma religião exclusivamente afro, demograficamente falando: muitos adeptos e iniciados se identificam como brancos, por exemplo. Além disso, a maioria dos evangélicos baianos são afrodescendentes. Ademais, ao reivindicar a cultura afro-brasileira como patrimônio, a Bahia afirma com isso que as raízes africanas da cultura do estado pertencem a todos os baianos, não importando sua ligação genealógica à África. O que quero dizer é que as reivindicações de racismo religioso racializam o candomblé e a umbanda de uma forma que não é nem distorcida nem totalmente clara. Ou seja, a relação entre as religiões de matriz africana e a identidade negra é

²³ N.T.: No original, “the Brazilian State asymmetrically treats the recognition of Afro-religious’ rights in relation to those of Christian groups”.

contestada, e alegações de racismo religioso lançam um argumento sobre essa relação. Eu aceito esse argumento, reconhecendo que ele se opõe às formas profundamente arraigadas de pensar religião e raça no Brasil.

Para concluir, gostaria de citar o trabalho etnográfico de Elina Hartikainen sobre a política dos terreiros. Mesmo que ela não forneça respostas ou soluções para esses problemas, seu artigo levanta questões que merecem ser levadas em consideração. Hartikainen comenta sobre como os adeptos de religiões de matriz africana usam a linguagem do respeito como conceito ligando o terreiro aos discursos democráticos, nos quais se incluem os conceitos da intolerância religiosa e do racismo religioso. O trabalho de Hartikainen nos ajuda a entender como os engajamentos públicos podem alterar sutilmente a linguagem que os adeptos usam para falar do candomblé. A autora explica que, no contexto do terreiro de candomblé, o termo respeito significa afirmar relações hierárquicas. Como termo invocado pelos adeptos em campanhas públicas para pedir o reconhecimento de sua religião, no entanto, essa ênfase na hierarquia entra em tensão com os discursos democráticos liberais sobre diversidade dos quais eles também fazem uso. Hartikainen questiona:

Considerando a preocupação dos adeptos do candomblé em obter reconhecimento político, como eles conciliam esses ideais religiosos e as demandas da publicidade liberal e da democracia? Além disso, como o reconhecimento de projetos políticos de viés tradicionalista desestabiliza e potencialmente reconfigura modelos fixos de democracia participativa e multiculturalismo? (Hartikainen, 2013, p. 2; cf. Hartikainen, 2018)²⁴

Essas questões investigam como o engajamento público exige aos adeptos do candomblé que desenvolvam discursos novos e híbridos que apoiem suas

²⁴ N.T.: No original, “Considering Candomblé practitioners’ concern with gaining political recognition, how do they reconcile these religious ideals with the demands of liberal publicity and democracy? Moreover, how does the recognition of such traditionalist political projects destabilize and potentially reconfigure state models of participatory democracy and multiculturalism?”

posições. Além disso, Hartikainen enfatiza ser isso um processo dialético, por meio do qual “modelos fixos de democracia participativa e multiculturalismo” também poderiam ser transformados. Na verdade, como a política dos terreiros pode mudar e moldar discursos e políticas públicas? Ou seja, ao observarmos exemplos como o de Mãe Stella e dos adeptos descritos por Hartikainen, poderíamos encontrar formas de mudar a gramática cívica por meio da qual questões públicas podem ser debatidas? De que forma isso ajudaria a fomentar uma prática democrática mais inclusiva?

REFERÊNCIAS

- ADINOLFI, Maria Paula; VAN DE PORT, Mattijs. Os presentes de Oxum: sentidos da musealização no terreiro do Gantois. *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 55, p. 78-95, 2020.
- AHUALLI, Iyáromi Feitosa; ESTEVAM DE ALMEIDA, Silvana Gorete. A mulher que é história: Esboços sobre o sepultamento de Iyá Stella de Oxóssi. *Revista Calundu*, v. 4, n. 1, p. 105-113, 2020.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso Books, 2006.
- BOAZ, Danielle N. The “Abhorrent” Practice of Animal Sacrifice and Religious Discrimination in the Global South. *Religions*, v. 10, n. 3, p. 160, 2019.
- BUTLER, Kim D. *Freedoms given, freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition, São Paulo and Salvador*. Rutgers University Press, 1998.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Contra Capa, Pallas Editora, 2004.
- CAPONE, Stefania; DE MORAIS, Mariana Ramos. Afro-patrimônio no plural: a mistura no candomblé como valor excepcional. *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 55, p. 18-35, 2020.

- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press, 2011.
- COLLINS, John F. *Revolt of the saints: memory and redemption in the twilight of Brazilian racial democracy*. Duke University Press, 2015.
- DA SILVA, Vagner Gonçalves. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. EDUSP, 2007.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Graal, 1988.
- HARDING, Rachel E. *A refuge in thunder: Candomblé and alternative spaces of blackness*. Indiana University Press, 2003.
- HARTIKAINEN, Elina Inkeri. *A Candomblé Politics of Respect: Forming an African Religious Public in Multiculturalist Brazil*. University of Chicago, Division of the Social Sciences, Department of Anthropology, 2013.
- HARTIKAINEN, Elina Inkeri. A politics of respect: Reconfiguring democracy in Afro-Brazilian religious activism in Salvador, Brazil. *American Ethnologist*, v. 45, n. 1, p. 87-99, 2018.
- HOWE, Nicolas. *Landscapes of the secular: Law, religion, and American sacred space*. University of Chicago Press, 2016.
- ICKES, Scott; REITER, Bernd. *The Making of Brazil's Black Mecca: Bahia Reconsidered*. MSU Press, 2018.
- ICKES, Scott. *African-Brazilian culture and regional identity in Bahia, Brazil*. University Press of Florida, 2013.
- JOHNSON, Paul Christopher. *Secrets, gossip, and gods: the transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford University Press on Demand, 2002.
- JOHNSON, Paul Christopher. *Secrets, gossip, and gods: the transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford University Press on Demand, 2005.
- JOHNSON, Paul Christopher; KLASSEN Pamela E.; SULLIVAN Winnifred Fallers. *Ekklesia: Three inquiries in church and state*. University of Chicago Press, 2018.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Arquivo Nacional, Órgão do Ministério da Justiça, 1992.

MARMO DA SILVA, Marco; GUIMARA, José Antonio Chagas. Odo-Ya project: HIV/AIDS prevention in the context of Afro-Brazilian religion. *Journal of health communication*, v. 5, n. 1, p. 119-122, 2000.

MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton University Press, 2005.

MELO, Aislan Vieira. Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo. *Revista Antropológicas*, v. 19, n. 2, p. 157-182, 2008.

MERRILL, Dennis. *Negotiating paradise: US tourism and empire in twentieth-century Latin America*. University of North Carolina Press, 2009.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 40, 2021.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

NISHIDA, Mieko. *Slavery and identity: ethnicity, gender, and race in Salvador, Brazil, 1808-1888*. Indiana University Press, 2003.

PINHO, Patricia de Santana. *Mapping diaspora: African American roots tourism in Brazil*. University of North Carolina Press, 2018.

ROMO, Anadelia A. *Brazil's living museum: Race, reform, and tradition in Bahia*. University of North Carolina Press, 2010.

SANSI, Roger. *Fetishes and monuments: Afro-Brazilian art and culture in the 20th century*. Berghahn Books, v. 6, 2007.

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

SELKA, Stephen. *Religion and the politics of ethnic identity in Bahia, Brazil*. University Press of Florida, 2007.

SELKA, Stephen. The Sisterhood of Boa Morte in Brazil: Harmonious mixture, black resistance, and the politics of religious practice. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 13, n. 1, p. 79-114, 2008.

SELKA, Stephen. Afro-Catholicism in Latin America. *Religion Compass*, v. 13, n. 5, 2019.

SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. *Afro-Ásia*, n. 33, p. 169-205, 2005.

SULLIVAN, Winnifred. *The impossibility of religious freedom*. Princeton University Press, 2018.

VAN DE PORT, Mattijs. Candomblé in pink, green and black. Re-scripting the Afro-Brazilian religious heritage in the public sphere of Salvador, Bahia. *Social Anthropology*, v. 13, n. 1, p. 3-26, 2005.

VAN DER VEER, Peter. *The modern spirit of Asia: the spiritual and the secular in China and India*. Princeton University Press, 2014.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

YÚDICE, George. *The expediency of culture: Uses of culture in the global era*. Duke University Press, 2003.

Recebido em: 15/07/2021

Aprovado em: 15/07/2021

