

Da Aflição aos Direitos: reflexões sobre contextos religiosos e os discursos de ‘ação afirmativa’

Marcia Contins^a

Resumo: Há anos pesquisei religiões de matrizes africanas no Brasil em áreas urbanas. Em anos recentes venho discutindo as transformações no campo religioso no Rio de Janeiro e sua repercussão na formação de novas subjetividades. Neste artigo, pretendo analisar de que modo dessas transformações repercutem na autoconsciência dos atores situados nesse campo religioso, especialmente no que se refere a sua presença no espaço público. No campo dos discursos e políticas de ‘ação afirmativa’, esses atores, deslocando o tema religioso das aflições, apresentam-se como ‘sujeitos de direito’, com um discurso pautado por reivindicações sociais e políticas.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras, Rio de Janeiro, Movimentos sociais, Ação Afirmativa, Educação.

I

Uma vez que venho trabalhando, há muitos anos, com religiões de matrizes africanas e com as transformações no campo religioso no Rio de Janeiro, pretendo apresentar, neste artigo, as mudanças relacionadas aos novos atores sociais que pude identificar a partir desses estudos. Este artigo pretende discutir as relações entre religião e contemporaneidade a partir de determinados acontecimentos específicos

^a Professora Titular de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (UERJ). Email: marciacontins@gmail.com.

que se sucederam, no Rio de Janeiro, a partir da década de 1970 em diante. Pretendo trazer também as discussões que foram pautadas sobre os discursos e as políticas Ação Afirmativa, ainda na década de 1990, e como vieram a se configurar no momento presente. O ponto que trago aqui refere-se ao papel social que esses atores sociais desenvolveram durante esse tempo e quais as suas repercussões na antropologia e na sociedade em geral, e particularmente para aqueles que usualmente são o foco daqueles discursos e políticas de ação afirmativa.

Nas décadas de 1970 e 1980 realizei pesquisas sobre Umbanda e Candomblé na Baixada Fluminense, Rio de Janeiro. Naquela época eram numerosos os terreiros de Umbanda e Candomblé e eram em pequeno número as igrejas pentecostais e neopentecostais. Os terreiros eram todos eminentemente locais, ou seja, com clientela basicamente do próprio bairro, apesar de receberem eventualmente pessoas de outros locais. Esse contexto vai mudar significativamente nos anos noventa, com uma intensificação das relações dos terreiros com outros bairros da cidade e com o aumento expressivo de igrejas pentecostais.

Naquela época analisamos o lugar desses terreiros na vida do bairro e produzimos um artigo intitulado 'Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida' (Maggie & Contins 1980). Realizávamos um trabalho de campo em locais que eram então considerados distantes do centro da cidade. Em geral eram locais menos urbanizados, com ruas sem asfalto e também com poucas possibilidades de transporte para a população local. O acesso a esses locais da Baixada Fluminense passava necessariamente pela Via Dutra (estrada que liga Rio de Janeiro a São Paulo) e, em seguida, por ruas estreitas, sem asfaltamento, onde situavam-se os terreiros.

Era frequente a experiência de dormirmos nos locais de pesquisa, já que as sessões de umbanda e candomblé duravam a noite toda, terminando nas primeiras horas da manhã. Percebíamos então que havia uma distância espacial, social e psicológica significativa entre nós e o grupo que estudávamos. Retornar para a cidade do Rio de Janeiro no final dos rituais era muito difícil, as ruas e estradas escuras e nenhuma

segurança. Atualmente essas áreas da cidade parecem mais próximas, se as comparamos àqueles anos. A experiência de campo para nós pesquisadores era muito marcante e toda a interpretação que construímos parecia diminuir e simplificar a realidade vivida pelas pessoas.

Percebemos que, naquele tipo de contexto religioso, a da umbanda principalmente, havia uma relação profundamente estreita e imbricada entre o cotidiano social e o universo religioso. Os terreiros funcionavam como um centro criador de relações simbólicas, étnicas, sociais e econômicas. O bairro onde situava-se o terreiro que estudamos vivia uma situação de relativo isolamento social e espacial e era o centro de onde era gerada grande parte das relações sociais e étnicas, econômicas e simbólicas vividas pelo grupo.

Nos anos 1970 e 1980, o trabalho de campo e as análises realizadas em situações sociais específicas, em um único terreiro ou grupo, faziam um contraste significativo com relação as macro-análises sociológicas realizadas nas décadas anteriores, estudos estes com viés fortemente generalizante¹.

Havia, naquele momento, um debate com os autores que trataram a umbanda como resultado de um processo de urbanização. Em *As religiões africanas no Brasil* (1971) Roger Bastide discute a urbanização das cidades brasileiras e aponta as diferenças entre o ‘candomblé rural’ e a ‘macumba urbana’. Em 1974, Diana Brown discute, na sua tese de doutorado em antropologia defendida na década de 1960, a relação entre religião e política no Brasil urbano. É interessante destacar os trabalhos que relacionavam os estudos da umbanda, da macumba e do candomblé aos contextos urbanos e regionais. São inúmeros esses estudos².

A partir desses anos, os estudos da antropologia das religiões afro-brasileiras, ficaram mais centrados em estudos de caso, rompendo, desta forma, com os estudos sobre a busca da origem dessas religiões relacionadas a uma suposta autenticidade africana. O lugar da África estava agora nos próprios terreiros, não no seu passado, mas no presente.

O interessante a notar é que atualmente as religiões de matriz africana, quando interpretadas por integrantes do próprio grupo – antes pesquisadas quase exclusivamente pelos antropólogos – trazem novamente aquela questão da autenticidade. Só que agora num plano diferente. Os sujeitos da pesquisa vêm ligando-se a movimentos sociais e instituições da sociedade civil, discutem, por exemplo, a questão do lugar do candomblé e da umbanda na sociedade brasileira, o lugar do terreiro na sociedade contemporânea, a relação com as diversas religiões na cidade e também a questão do racismo, da memória e dos direitos humanos.

Uma vez que, a partir das últimas décadas do século XX, os terreiros de umbanda e candomblé tiveram que dividir seu espaço com as igrejas pentecostais e neopentecostais, procurei entender o modo como os grupos religiosos de matriz africana posicionam-se atualmente diante do crescimento dessas outras religiões na área metropolitana da cidade do Rio de Janeiro. Grupos religiosos afro-brasileiros assumem projetos culturais em escolas, produzem cursos de religião e desenvolvem eventos com característica de espetáculos em seus terreiros, de modo similar ao que fazem os neopentecostais (Contins, Penha-Lopes & Rocha 2015).

Outra questão importante suscitada pelas pesquisas que realizei nos anos 2000 foi a questão da memória dos terreiros de umbanda e candomblé. Pesquisadores e entidades oficiais vêm desenvolvendo projetos que buscam grupos associados às religiões afro-brasileiras para realizar o tombamento de seus terreiros. Através dos registros dos terreiros como ‘patrimônio imaterial’, intensifica-se o diálogo entre pesquisadores e os grupos pesquisados. Para os integrantes das religiões afro-brasileiras, a experiência de ‘virarem patrimônio’ já faz parte de seus horizontes. Essa experiência permite que eles escapem das representações folclóricas, a qual os congelariam num certo passado cultural, assegurando o seu reconhecimento enquanto ‘sujeitos de direito’, como grupos atuantes no presente histórico, social e político e em transformação.

Um ponto significativo a assinalar num contraste entre o que pude perceber em minhas pesquisas mais antigas e as pesquisas mais recentes está relacionado à noção de ‘autenticidade’. O processo de registro dos terreiros como ‘patrimônio imaterial’ e a discussão sobre a sua ‘autenticidade’ são agora realizados pelos próprios adeptos dessas religiões. Há uma pesquisa sobre o Museu da tradição Xambá no terreiro de Santa Bárbara em Pernambuco, analisando a organização de um Memorial realizado pelo próprio grupo religioso dedicado à mãe de santo fundadora e seus objetos (Querétte 2014). Atualmente é possível encontrar o levantamento de diversos terreiros na região metropolitana do Rio de Janeiro demarcando o local do terreiro, filiação religiosa e entrevistas com mães e pais de santo. Destaco aqui o tombamento provisório pelo INEPAC do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Afonjá no dia 1/6/2020. Este terreiro foi fundado em 1886 na Pedra do Sal e depois transferido na década de 1940 para o bairro de Coelho da Rocha, em São João de Meriti na Baixada Fluminense. Com isso ele foi o primeiro terreiro de Candomblé tombado pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC) por sua importância histórica, cultural e etnográfica (<http://www.inepac.rj.gov.br/index.php/publicacao/leiamais/131/60/>).

No espaço da cidade desenha-se um contexto de pluralidade em que a prática religiosa tem sido mais transitiva e a procura por novas experiências ultrapassa seus espaços territoriais originais. Um dos pontos relevantes que percebemos a partir desta nova configuração religiosa no espaço urbano, foi o lugar e a visibilidade das religiões afro brasileiras. Em pesquisas realizadas recentemente (Contins 2013, 2014) observei algumas iniciativas de casas de candomblé voltadas para o grande público, através de uma forte aproximação com a mídia, com programas em rádios locais e na televisão. Destacam-se também a produção de cursos sobre história da África em alguns barracões de candomblé na Baixada Fluminense, cursos de línguas africanas, produção, divulgação de CDs e vídeos sobre seus rituais, focalizando diferentes entidades do candomblé.

O que se observa hoje são diferentes casas de candomblé e umbanda no Rio de Janeiro que privilegiam a relação com o mercado, com a universidade e com os movimentos sociais, especialmente os movimentos negros. Glícia Caldas, Yalorixá do Ylê Ayaba Afefé-Afeiyka ('Casa da Rainha da Ventania') no Rio de Janeiro é também doutora em história pela UNIRIO. Ela foi uma importante interlocutora nas pesquisas mais recentes que realizei. A participação e o reconhecimento de pesquisadores locais nesses terreiros contribuem para a sua visibilidade. Trata-se de uma espécie de diálogo que se estabelece com o grande público e que não fica mais restrito às pequenas casas ou terreiros situados em algum distante bairro na Baixada Fluminense ou noutra área periférica da cidade, contexto que conheci nos anos setenta. Sua participação política nos movimentos sociais e religiosos contribuem para esse diálogo (ver Calvo 2019).

Nas pesquisas que conduzi, destaco o exemplo de diferentes grupos afro-brasileiros que inovaram seus rituais. Focalizei alguns grupos no subúrbio e na Zona Oeste do Rio de Janeiro, que construíram terreiros maiores ou os modificaram com o objetivo de se aproximarem de um público mais amplo. As festas em um barracão de Anchieta (bairro do subúrbio carioca) para as entidades do candomblé eram realizadas em um grande salão com a participação de uma grande audiência de fora do bairro. Os rituais são filmados e gravados em CDs que, em seguida, são vendidos no Mercado de Madureira (Contins 2014).

O pai de santo de um desses terreiros tem um programa semanal na rádio e se apresenta em programas de televisão. Ao mesmo tempo, percebemos que os rituais internos (só para as pessoas do próprio candomblé), voltados para o atendimento das aflições cotidianas dos seus frequentadores, têm importância fundamental para a continuidade desse barracão. O ritual como espetáculo, no entanto, é parte relevante da relação com o grande público. A forma arquitetônica do terreiro é significativa na relação que se estabelece entre as religiões afro-brasileiras e as outras religiões. Sua forma monumental aproxima-se da arquitetura típica das igrejas neopentecostais.

O tema da autenticidade, assunto já discutido por vários antropólogos sobre a ‘africanidade’ dos terreiros baianos, é neste caso construído a partir de imagens que são produzidas e distribuídas nos mercados pelo próprio grupo, o qual assume integralmente sua autoria. O próprio pai de santo e alguns membros do terreiro elaboram um ritual específico para uma plateia, ensaia os participantes, filma em CD e distribui esses produtos no mercado.

A vida cosmopolita oferece possibilidades e alternativas ao indivíduo através de redes de pertencimento, sistemas de troca, mediações e trocas contínuas inscritas no contexto da cidade. O fluxo entre fronteiras religiosas, étnicas e reinterpretações das orientações institucionais admitem novas representações em termos de categorias espaciais e sociais. Neste, é possível entender as formas contemporâneas da experiência religiosa em sua densa e complexa relação com as grandes metrópoles e suas transformações. Estas transformações, cabe assinalar, atingem tanto os objetos da pesquisa quanto os seus pesquisadores.

Aponto aqui não somente algumas transformações do campo religioso, mas da própria antropologia, a qual tem igualmente repercutido essas transformações em suas formas de descrição e análise. Assim, a natureza das relações entre sujeito e objeto de pesquisa veio a ser desestabilizada, expondo-se as fronteiras móveis e instáveis entre uma e outra categoria. Um sujeito que pode se tornar objeto. E vice-versa. Uma lição antropológica clássica, mas que tem se imposto com muita força nas últimas décadas, assumindo notáveis dimensões socioculturais e políticas. Os grupos religiosos atualmente fazem parte dessa mudança estrutural na sociedade brasileira, onde eles se colocam como parte importante nas decisões sobre o que pesquisar e como.

Uma outra pesquisa, que gostaria de apontar aqui, traz também as transformações das relações entre pesquisadores e seus pesquisados, quando os últimos passam a ser autores de suas próprias narrativas. No ano de 1979, eu e Patrícia Monte Mor, participamos de uma pesquisa, sob a coordenação de Yvonne Maggie, sobre os objetos rituais

retirados pela polícia civil de terreiros no Rio de Janeiro durante as primeiras décadas do século XX. A partir de um financiamento da FUNARTE, elaboramos um projeto de pesquisa onde discutimos a relação entre Umbanda e o Estado (Maggie, Contins & Monte Mór 1979). À época, estávamos preocupadas em saber como essas práticas religiosas sofriam acusações, sendo associadas, por exemplo, às ‘práticas de magia negra e cartomancia’. Além disso, o projeto tinha como objetivo discutir como era pensada a noção de ‘arte’ no contexto cotidiano desses grupos religiosos. Qual seria o *status* conferido à chamada ‘Arte Afro- Brasileira’? Foi a partir dessas questões que desenvolvemos uma pesquisa cujo título inicial foi: ‘Arte nas Religiões Afro-Brasileiras e sua relação com o Estado’.

A pesquisa focalizou as perseguições policiais aos Terreiros entre as décadas de 1930 a 1960. A partir dos jornais da época pudemos ver de que modo essas “crenças” eram tratadas por grupos sociais associados a outras religiões ou pertencentes a camadas sociais diferentes daquelas a que pertenciam os que costumavam frequentar terreiros. Geralmente as acusações eram no sentido de unir todas essas religiões (Umbanda, Candomblé, Macumba, Quimbanda e também às vezes o Espiritismo) sob o rótulo de ‘Magia Negra’. A ‘Magia Negra’, por seu turno, estaria ligada à criminalidade, ‘feitiçaria’, ‘violência’ etc. (Maggie 1992).

Com o objetivo de perceber a relação entre o Estado e os chamados cultos afro-brasileiros, fizemos um levantamento dos jornais da época, e analisamos a chamada ‘Coleção Magia Negra’, que se encontrava no Museu da Academia de Polícia Civil do Rio de Janeiro. Seus objetos, como disse, haviam sido apreendidos na repressão aos Terreiros na década de 1930. A coleção foi a primeira coleção do gênero a ser tombada pelo IPHAN. Era composta por objetos obtidos durante a repressão a terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro ainda na primeira metade do século XX.

Visando uma comparação, analisamos também a coleção de objetos religiosos ligados aos Terreiros Xangôs de Alagoas, que se en-

contram no Museu do Instituto Histórico e Geográfico desse Estado. Neste caso, sua exposição seguia critérios usualmente associados a objetos ‘museáveis’. Eram, na sua maioria, objetos africanos e considerados como dotados de valor histórico. Já na coleção do Museu da Polícia, os objetos estavam curiosamente arranjados na mesma disposição que são classificados e posicionados num terreiro de umbanda ou candomblé. Eram expostos ao lado de outros objetos relacionados a crimes comuns e apreendidos pela Polícia Civil do Rio de Janeiro.

Realizamos um trabalho de campo com visitas constantes ao Museu da Polícia, classificamos e descrevemos as peças religiosas afro-brasileiras numa espécie de catálogo. Esse material tinha sido organizado para o Museu da Polícia pelo próprio diretor do museu daquela época, um detetive da polícia que também era umbandista. Na organização das estantes da coleção notamos que a preocupação fundamental era definir os objetos segundo sua relação com o ritual e não com o local ou origem das peças, como seria de se esperar num procedimento museológico profissional.

Atualmente o material da ‘Coleção Magia Negra’ é alvo de vários estudos acadêmicos, sendo também reivindicado, principalmente, pelos movimentos negros e por grupos religiosos de matrizes africanas. Assim, diversos movimentos étnicos e religiosos reivindicam aqueles objetos, que são por eles classificados como ‘Meu Sagrado’. Para esses movimentos, tais objetos deveriam retornar aos seus terreiros de origem ou para algum museu que os tratasse como arte religiosa. O Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro esteve fechado por vários anos. O acervo da ‘Coleção Magia Negra’, depois de quase cem anos sob a tutela da Polícia Civil, veio a ser recentemente transferida para o Museu da República, no Catete.

Desde a época em que realizamos essa pesquisa, ao final da década de 1970, vários grupos religiosos e de movimentos negros tentaram recuperar essa coleção. A questão da autenticidade é colocada em objetos sagrados que fazem parte de seus terreiros, de suas casas de santo. A história dessa coleção é bastante contada de modo recorrente e atra-

vessa muitas situações conflituosas. Houve, por exemplo, um incêndio que atingiu o Museu da Polícia Civil e vários objetos foram destruídos. Os objetos que ficaram fora do incêndio foram guardados pelo Museu, numa caixa em um anexo ao prédio da Polícia Civil. Segundo o panfleto da Campanha intitulada 'Liberte Nosso Sagrado' (<https://facebook.com/libertenossosagrado/>), em 2010, o Museu da Polícia fechou a coleção em uma sala não climatizada e só depois de muito tempo ela pode ser aberta para a mídia e para os movimentos sociais.

Os movimentos sociais ligados aos terreiros de matrizes africanas reivindicaram, mais recentemente, a mudança de nome de 'Coleção de Magia Negra' para 'Acervo do Sagrado Afro-Brasileiro'. Sugeriram a sua transferência para um Museu de Arte ou para um Museu Histórico. Pamela de Oliveira Pereira explora, em sua dissertação de mestrado, os novos olhares sobre essa coleção (Pereira 2017). De acordo com esta autora, Mãe Meninazinha de Oxun, ialorixá de um candomblé em São João de Meriti, Rio de Janeiro, é uma das personagens centrais da Campanha intitulada 'Devolva Meu Sagrado' (<https://riononwatch.org.br/?p=28124>). Em conjunto com outros terreiros de candomblé e grupos de movimentos negros, Mãe Meninazinha de Oxum esteve no Ministério Público Federal para lutar pela restituição desses objetos sagrados aos seus verdadeiros donos. Os objetos sagrados das religiões de matriz africana, segundo ela, foram tirados de seus antepassados (de todas as religiões afrodescendentes) durante a Primeira República (1889-1930) e a Era Vargas (1930-1945) (<https://riononwatch.org.br/?p=28124>). Mãe Meninazinha de Oxum e outros religiosos de matriz africana e de movimentos negros procuraram identificar e principalmente levantar os objetos da coleção original. Como essa coleção ficou por muito tempo guardada (há todo um segredo sobre o paradeiro dos objetos por algum tempo) eles tiveram que reconhecer esses objetos da antiga 'Coleção de Magia Negra' a partir de pesquisas realizadas por alguns antropólogos. No trabalho que realizamos em 1979 (Maggie, Contins & Monte Mor 1979), existem inúmeras fotos sobre o acervo da Coleção Magia Negra (realizadas

por Luiz Alphonsus Guimaraens) que foram alvo das pesquisas sobre essa coleção realizadas por Mãe Meninazinha (Pereira 2017:45).

Há atualmente um enorme trabalho do ‘Coletivo RJ Memória, Verdade, Justiça e Reparação’ com relação a este material encontrado no Museu da Polícia Civil, que trata de colocar em Audiência Pública o acompanhamento das ações sobre esta coleção. No dia 19 de abril de 2021 aconteceu a Audiência Pública intitulada ‘Respeita o Nosso Sagrado’ que visou o acompanhamento das ações, convocada pelo Ministério Público do Rio de Janeiro, para apresentar o andamento do trabalho sobre o acervo de 519 objetos sagrados das religiões de matriz africana. Desde o dia 21 de setembro de 2020, esses objetos encontram-se na reserva técnica do Museu da República (coletivorjmvjr). Segundo este Coletivo:

Este acervo permaneceu por muito tempo sob a posse da Polícia Civil, no mesmo prédio onde funcionou o Departamento de Ordem Política e Social do Rio de Janeiro (DOPS-RJ) durante a ditadura militar. E foi graças à luta de lideranças religiosas e de vários movimentos sociais e instituições da sociedade civil, que esses objetos sagrados foram libertados e voltaram a pertencer ao povo de santo (coletivorjmvjr).

É importante destacar aqui que esses movimentos sociais surgidos a partir das religiões de matriz africana tratam de reaver essa coleção nesses tempos de conflitos e de perseguição religiosa e de autoritarismos. Vários terreiros de Umbanda e Candomblé vêm sendo invadidos, não pelas forças policiais, mas por outros grupos religiosos, especialmente por algumas igrejas neopentecostais. Além das questões propriamente religiosas, como da visibilidade das religiões afro brasileiras, outros movimentos sociais apareceram durante este tempo, junto a essas mudanças no espaço da conquista pelos direitos civis no Brasil.

II

Durante os anos de 1998 e 2000 conduzi o projeto ‘As Estratégias de Combate à discriminação racial no Brasil: Perspectivas e dilemas

da ação afirmativa', com o apoio do CNPQ e da Fundação Ford. A proposta foi suscitada por alguns dos resultados do projeto 'Movimentos negros no Rio de Janeiro', conduzido entre os anos de 1994 e 1995. Neste projeto foram coletados depoimentos dos principais líderes, homens e mulheres, de movimentos negros no Rio de Janeiro. A partir dessa pesquisa, vim a publicar o livro 'Lideranças Negras no Rio de Janeiro' (Contins 2005). Resultado de uma pesquisa pioneira, a experiência me deu acesso à história dos movimentos negros existentes no Rio de Janeiro na década de 1990, através das vozes de algumas de suas principais lideranças. Entre outras questões relevantes relativas à história e atuação dos movimentos negros, destacava-se o debate em torno da validade e pertinência de políticas de ação afirmativa, das discussões sobre as relações raciais e das formas da consciência negra na sociedade brasileira³. Este configurou-se como um ponto crucial para a definição das suas perspectivas quanto a estratégias anti-discriminatórias no Brasil.

Na medida em que desenvolvi nesses estudos uma perspectiva comparativa, tendo contato com a literatura norte-americana sobre o tema (Taylor 1994; Walters 1995; Nussbaum 1999) vim a realizar um trabalho de campo nos Estados Unidos entre 1999 e 2000 na Brown University. Essa comparação veio iluminar, por contraste, o caráter específico que assumiam as discussões desses programas e sua eficácia no contexto da sociedade brasileira.

O projeto de pesquisa intitulado 'Os Discursos da Ação Afirmativa no Brasil e nos Estados Unidos' buscou acompanhar, primeiramente, algumas iniciativas paradigmáticas de 'ação afirmativa' no Rio de Janeiro. O objetivo era buscar uma definição de políticas públicas anti-discriminatórias em nosso contexto social, econômico e cultural. Um dos propósitos do projeto era entender a maneira pela qual essas políticas vinham sendo debatidas e implementadas por parte principalmente de segmentos da sociedade civil. Em termos mais amplos, o alvo eram as políticas de combate à exclusão social que contemplassem, de forma direta ou indireta, questões relativas às desigualdades

raciais vigentes no país e especificamente no Rio de Janeiro. Para isso focalizei diversas instituições de educação universitária, no Rio de Janeiro, onde essa política vinha sendo implementada. É importante assinalar o papel da igreja católica e de algumas igrejas protestantes e de grupos evangélicos no processo de combate à desigualdade e à discriminação racial no Rio de Janeiro. Pesquisei grupos de estudantes universitários da PUC/Rio; da UFRJ; e da UERJ. Esses grupos haviam passado pelo pré-vestibular para ‘negros e carentes’ e conseguiram ingressar nessas universidades (Contins 2003).

Minha proposta era analisar as representações da desigualdade embutidas nos discursos étnicos nos Estados Unidos e no Brasil como parte dos processos de construção de autoimagens pessoais e coletivas por coletividades identificadas com alguns programas de ação afirmativa. Esses programas, no caso dos Estados Unidos, eram levados a cabo por parte de agências governamentais em diversos níveis. No caso brasileiro, um conjunto de setores informais implementavam, não propriamente programas de ação afirmativa (em seu sentido mais estrito, isto é, nos termos em que esses programas eram definidos no contexto norte-americano), mas voltavam suas preocupações para aquelas populações em condições de desigualdade social e étnica, buscando alterar positivamente a posição destas.

Foi também durante os anos 90 que realizamos um trabalho com jovens de baixa renda, principalmente de regiões periféricas da cidade do Rio de Janeiro, os quais, a partir de ‘pré-vestibulares para negros e carentes’ ou ‘pré-vestibulares comunitários’ ingressaram em universidades públicas e privadas. Entre outras questões relevantes relativas à história e atuação dos movimentos negros nesta cidade, vale destacar o debate em torno da validade e pertinência de políticas de ação afirmativa, especialmente no que se refere ao acesso a educação.

O tema das políticas de ação afirmativa apareceu para as lideranças negras, naquela época, como um ponto crucial para a definição das suas perspectivas de desenvolvimento de estratégias anti-discriminatórias. Por outro lado, essa controvérsia apontava para a necessida-

de de se discutir o próprio conteúdo da noção de ‘ação afirmativa’ e o fato de que não se pode entendê-la em geral, mas, sempre, de forma contextualizada. Se a importância de colocar em foco a discriminação parece ser uma unanimidade para os entrevistados, enquanto as estratégias para erradicá-la são objeto de discórdia, é porque uma política de ação afirmativa, segundo o critério de raça, no Brasil, exige uma reflexão séria e franca sobre as classificações de cor em nosso país e todas as suas implicações para a sociedade como um todo e, principalmente, para os grupos discriminados. Que efeitos colaterais, em outras esferas da vida social, o ‘assumir a cor’ pode acarretar num contexto notadamente hierárquico e atravessado por preconceitos, mesmo que em troca de uma possibilidade de mobilidade social e acesso a mais recursos materiais?

A pergunta sobre que estratégias serão mais ou menos eficazes não pode obter respostas senão a partir de análises localizadas que levem em conta as relações sociais e valores culturais de cada sociedade e cada grupo num determinado momento histórico. A própria noção de ‘ação afirmativa’, portanto, talvez não devesse ser definida em termos descritivos ou em torno da modalidade de suas práticas. Pelo contrário, talvez uma melhor maneira de pensar a questão seja indagando-se sobre que tipo de ações são eficazes num dado contexto, na medida em que promovam melhores condições de acesso à cidadania, aos recursos econômicos, políticos, sociais e culturais.

As iniciativas não-governamentais que emergem no Brasil na década de 90 reivindicam o caráter de ‘ação afirmativa’ para seus projetos. É o caso dos cursos de pré-vestibular para ‘negros e carentes’ (PVNC, como eles próprios nomearam) ou pré-vestibulares comunitários espalhados em diversos bairros da cidade do Rio de Janeiro e da Baixada Fluminense. É relevante assinalar que novos grupos de pré-vestibular surgiram em decorrência do ingresso de ex-alunos nas universidades, os quais, como na PUC do Rio de Janeiro, continuam a manter uma dinâmica enquanto grupo. Há ainda o estímulo a um compromisso de retorno aos cursos, por parte dos que garantem uma vaga no tercei-

ro grau, e que retornam ao pré-vestibular como professores. Frei Davi, ativista da Educafro, foi central em toda essa mobilização social em favor das cotas universitárias.

Na pesquisa que realizei com jovens universitários (da PUC Rio, da UERJ e da UFRJ), tive por objetivo principal descrever e analisar as diversas maneiras com que esses estudantes interpretam o seu dia a dia de estudantes universitários, as dificuldades que atravessam para acompanhar os cursos, tanto financeiras quanto a respeito do relacionamento que mantêm com seus professores e com os outros estudantes. Focalizei, principalmente, as interpretações que esses estudantes elaboram a respeito dos conflitos raciais e étnicos que resultam do relacionamento entre os estudantes apoiados por esses programas e os estudantes de classe média e alta no contexto do dia a dia das universidades públicas e privadas. Entrevistamos e observamos os estudantes universitários através de suas histórias de vida, a passagem pelos pré-vestibulares comunitários, a inserção em movimentos negros e outros movimentos sociais. Focalizamos principalmente o dia a dia desses estudantes dentro das universidades e as relações que mantinham com os professores e demais estudantes.

Algumas questões surgiram a partir dos questionários, das entrevistas e das observações junto aos estudantes pesquisados. Um ponto fundamental, quando falamos do lugar desses alunos nas universidades, é a importância do papel exercido pela universidade na constituição de novas subjetividades⁴, ou novas formas de autoconsciência para esses jovens. Muitos desses estudantes são os primeiros de suas famílias a frequentarem um curso superior e a maior parte dos pais dos universitários não têm sequer o primeiro grau completo. Partindo daí podemos perceber, através das histórias de vida dos alunos, pontos recorrentes que aparecem nas entrevistas.

Uma dessas questões é a da aceitação, que não é apenas uma discussão sobre a diferença social e cultural entre grupos que se opõem, mas, principalmente, uma discussão a respeito de subjetividades que estão sendo elaboradas nesse novo contexto. O contexto das univer-

sidades, novo para qualquer estudante iniciante, é particularmente dramático em relação ao mundo desses alunos que vieram de pré-vestibulares comunitários. Segundo uma aluna de pedagogia da PUC e ex-aluna do PVNC, hoje coordenadora de um pré-vestibular comunitário na Baixada Fluminense, as diferenças entre esses dois grupos de alunos é muito grande e o papel do pré-vestibular vai além da educação formal, podendo ajudar em muito a esses estudantes. Segundo ela:

Outro dia teve a história de uma menina que comprou um celular de brincadeira para botar no bolso e sair. Porque todo mundo tem. Todo mundo tem.... mas o dela era de brinquedo, não era de verdade não. Ela usava como se fosse de verdade, para ser aceita pelos outros estudantes. Por que o que as pessoas vão dizer? São aceitas pelo que têm, né? Ela queria ser igual.

E disse também a respeito do papel formador do pré-vestibular comunitário:

...como uma pessoa carente, eu acho que isso faz com que as próprias pessoas não a respeitem nesse sentido. E aí eu acho que o papel fundamental do pré, não é só colocar na universidade, eu acho que você tem que estar formando uma pessoa para ingressar na faculdade para ela cumprir o papel que ela tem lá dentro.

Segundo a entrevistada, este caso traduz as aflições e os desentendimentos que as diferenças sociais e culturais podem trazer às pessoas quando interagindo nesse novo contexto. Segundo a entrevistada, a outra estudante só queria ser aceita pelos alunos da PUC e, para tanto, tinha que ser 'uma igual':

Ela achava que para ser aceita precisava ter um celular. Ela ia pro ponto de carona que só ia para Ipanema [ela mora na Baixada Fluminense]... Não sei o que ela ia fazer lá,... ai a gente sentou e conversou.

Uma das questões que nos chama a atenção, a partir dessas narrativas, é a estreita relação entre 'identidade e reconhecimento' (Taylor 1994). A identidade de uma pessoa depende das relações dialógicas

que esta mantém com as outras pessoas, tanto no trabalho, quanto nas universidades e assim por diante. Segundo Taylor, o discurso do reconhecimento aparece em dois níveis. Primeiramente na esfera íntima, individual, que se entende pela formação da identidade, na qual o *self* ou o eu da pessoa está sendo criado num diálogo contínuo com os outros. Em segundo lugar, o discurso do reconhecimento aparece na esfera pública, onde a política de reconhecimento de igualdades, ou políticas de ação afirmativa (principalmente nos Estados Unidos ou através dos movimentos sociais e principalmente dos movimentos negros e movimentos religiosos no Brasil) tem desempenhado um papel significativo. Assim, o reconhecimento e a própria identidade dependem em última instância das relações que se mantém com os outros.

Dessa forma, a criação dessa nova identidade está sendo proporcionada a partir das relações que esses alunos mantêm com outros estudantes e professores, no contexto acadêmico. No entanto, podemos sugerir que a essas novas subjetividades já estão sendo formadas anteriormente à entrada desses estudantes no curso universitário, já nos cursos de pré-vestibular para Negros e Carentes (Contins 2003). No curso de Cidadania e Cultura debate-se tanto a questão das diferenças sociais, econômicas e culturais no Brasil quanto a importância da criação de uma nova identidade entre esses estudantes ‘negros e carentes’. Os alunos dos pré-vestibulares comunitários que vão para uma universidade pública de prestígio ou para uma universidade particular de classe média alta da Zona Sul carioca, têm que lidar não apenas com a diferença do nível de escolaridade em relação aos outros estudantes, mas também com a diferença social e cultural. Quase todos os estudantes entrevistados vêm de bairros da Baixada Fluminense ou da Zona Oeste da cidade e entraram em contato com o pré-vestibular comunitário através de amigos ou colegas do bairro.

Uma de nossas entrevistadas, coordenadora do PVNC do Anil, Zona Oeste do Rio de Janeiro fala sobre a importância do curso de Cultura e Cidadania. Segundo ela:

A gente não faz nenhum trabalho com turma, nem outro tipo de trabalho, sem estar vinculado à formação de cidadania, ao interesse de ampliar esse horizonte, e não só o objetivo e a única meta de aprovar aluno na Universidade. Essa não é a nossa meta principal, essa é a consequência. Então eu trabalho nessa área: cultura e cidadania. [...] A gente trabalha com um programa definido com a equipe de professores que é da cultura e cidadania [...] Então a gente vai trazendo temas pra debates, trazendo as atualidades, as últimas reportagens, pede pra turma também trazer, trabalhar com isso, e uma ou outra vez a gente convida especialistas nessa ou naquela área pra vir trazer alguma proposta ou algum conteúdo de debate ou discussão que seja interessante. Inclusive, às vezes, já trouxemos em outras ocasiões o Teatro do Oprimido pra vir fazer uma apresentação sobre determinado tema que nos interessa, então isso daí é assim bem flexível. Mas a gente não trabalha só para organizar palestrantes, embora a gente convide palestrantes, mas que se inclua no nosso programa. A gente tem professores que trabalham com o tema, com cultura e cidadania.

Boa parte desses jovens têm um contato muito próximo com movimentos sociais, principalmente com os chamados ‘movimentos religiosos’. Além da Pastoral Negra da Igreja Católica, outros grupos religiosos católicos ou protestantes (como batistas, metodistas e pentecostais) participam tanto do movimento do PVNC, enquanto professores e mesmo coordenadores de curso, quanto de outros pré-vestibulares comunitários. Contamos com entrevistados que integram ou integraram tanto a Pastoral da Juventude ligada à Igreja Católica (hoje mais ligada a movimentos carismáticos) quanto de movimentos religiosos protestantes (como da Igreja Batista, Igreja Metodista e Assembleia de Deus). Alguns entrevistados daquela pesquisa falam da importância da igreja e principalmente das pastorais de juventude, da pastoral do negro e de setores das igrejas protestantes e evangélicas, onde a discussão da cidadania e da identidade é tema recorrente.

Muitas igrejas protestantes ou católicas cedem seu espaço aos sábados como sala de aula. É o caso da Igreja Metodista de São João de Meriti que visitamos na década de 1990. A relação que eles mantêm com o curso, segundo o coordenador do curso de pré-vestibular que

acontece nesta igreja, é apenas formal. No entanto, esses coordenadores são evangélicos e um deles já foi inclusive membro desta igreja. Segundo este coordenador, a escolha desta igreja para realizar o curso de pré-vestibular foi:

[P]orque eu já fiz parte da convenção da Igreja Metodista. Eu era membro daqui. Moramos, perto daqui.... A Igreja é uma igreja missionária a serviço do povo [...] Esse é o lema da Igreja Metodista.

A criação de identidades vem relacionada também, no contexto das universidades, à questão do mérito próprio ou individual. Segundo uma aluna da PUC e coordenadora de um dos pré-vestibulares na Baixada Fluminense, a questão do mérito é muito importante quando você está na universidade. Mesmo que você participe como professor ou coordenador de um pré-vestibular comunitário, a relação mais importante do momento, para este estudante, é a relação com a universidade e com o curso que está fazendo. Esta estudante afirma que muitos ex-alunos dos pré-vestibulares têm que escolher entre ir a um encontro ou manifestação dos ex-alunos do PVNC ou estudar para uma aula ou para uma prova:

O pessoal tá mais preocupado em estudar. “Quero estudar, tenho que correr atrás de nota”. E tem também a questão da bolsa de estudos, no caso dos alunos da PUC: Eles pedem seis, agora é seis, o CR. Agora, é difícil tirar uma nota boa. É preciso estudar. Agora eu acho que a gente tem que se organizar ao máximo. Não dá pra só ficar correndo atrás de nota. Existe uma representação minha lá do pré de onde eu vim. Então eu tenho que estar lá, entendeu?.

A questão do mérito é bastante complexa e não se restringe a uma única forma de avaliação. Ela faz parte do dia-a-dia dos estudantes universitários, onde os seus desempenhos vão ser avaliados segundo as regras acadêmicas. Os estudantes entrevistados fazem questão de se colocarem ao lado da excelência educacional e, assim sendo, a criação de uma nova identidade passa necessariamente pela questão do mérito. Uma ex-aluna do PVNC formada em Letras pela PUC diz, por exemplo, que as notas alcançadas por ela e por outros alunos,

principalmente dos alunos de Serviço Social que também foram do pré-vestibular comunitário, eram maiores que as notas dos alunos regulares da PUC:

E depois com o tempo eles fizeram até uma pesquisa e constataram que não só no serviço social, mas, assim ... a média no total dos alunos que... vieram do pré-vestibular é superior a dos alunos da PUC.

A adaptação à universidade é complicada na medida em que esses alunos muitas vezes sentem-se prejudicados porque não tiveram uma boa educação fundamental nem colegial. No entanto, já dentro das universidades eles trabalham muito para acompanhar os cursos e tirarem boas notas. No entanto, muitos largam e desistem dos cursos. Mas a fase de adaptação também encontra, além de problemas de ensino propriamente dito, alguns problemas sociais, culturais e econômicos que esses alunos têm que resolver. Segundo uma entrevistada e ex aluna da PUC:

Não, não tive dificuldade assim de me adaptar. As pessoas ...até porque o número não era tão evidente de pessoas que vinham do pré-vestibular, eram quatro pessoas, num curso ou em outro, então não era tão evidente que a gente vinha de um pré-vestibular. Quer dizer, a princípio as pessoas tratavam a gente como se fosse também rico, como se a gente tivesse carro, como se a gente fosse do mesmo nível social que eles. Depois justamente teve uma apresentação, um seminário que a gente apresentou o pré, falou sobre o pré [...] A partir do ano de 95, que entraram mais pessoas, aí sim, aí começou. Em Letras foi muito mais difícil acontecer porque eram duas pessoas ainda, mas aí a partir de 95 passaram mais para o curso de serviço social, a turma toda era do pré, aí eles tinham um certo preconceito sim, tinham um elevador que eles não andavam, só deixavam para o pessoal do serviço social andar e aí falavam: Ah! você é do serviço social, né?!!! Olhavam mesmo pela ... pela cor, pela pigmentação.

A questão do mérito, no que diz respeito ao esforço que este estudante faz para seguir o curso universitário, conseguir boas notas e não desistir, está ligada ao ponto que anteriormente coloquei a respeito da criação de diferentes identidades. Se de um lado esses estudantes

têm que lidar com uma realidade social, familiar e cultural que não facilita essa opção de vida, por outro lado outros esforços se fazem necessários para continuarem seus estudos. De acordo com uma aluna de Pedagogia da PUC:

A forma com que você vê o mundo é diferente também... quando eu cheguei lá levei um choque [...]. Uma coisa é você viver no seu mundinho, no seu espaço nas suas condições. Outra coisa é quando você se depara com uma outra realidade, com uma outra situação, e você fica se questionando o porquê dessa diferença tão acentuada e se... intelectualmente a gente tem as mesmas condições, porque assim como eles fizeram pré-vestibular, eu concorri com um deles...

Se, por um lado, o pré-vestibular comunitário e a comunidade de alunos que entraram pelo sistema de cotas nas universidades enfatizam o entendimento da cidadania, o reconhecimento dos direitos dos cidadãos de todas as cores e classes, e principalmente a descoberta de que ser negro e pobre no Brasil não é um impedimento para a educação; por outro lado, a universidade, ao incorporar o aluno, enfatiza o mérito individual, a qualidade dos desempenhos individuais. No entanto, é nesse campo de tensões que vêm a ser geradas novas subjetividades (novas concepções de *self*) fundadas nas experiências sociais e culturais dos alunos. Uma das entrevistadas, aluna de Serviço Social da PUC afirma:

Mas eu acho que o fundamental da cultura é você saber se colocar dentro da Universidade com a tua diferença. Porque todo mundo critica um pouco o diferente. O muito magro, o muito gordo, o muito negro, o muito branco, o ruivo, o muito alto. 'Você foi diferente... É, existe um padrão de beleza, né. Você saiu daquilo, pra qualquer lado que você foi...as pessoas riem, encarnam. Então você tem que saber o que você faz com esse diferente. A gente reflete muito isso. Autoestima aqui, a gente trabalha muito.

Se no contexto dos pré-vestibulares comunitários se enfatiza a 'comunidade' (quando dizem, por exemplo, que é lá que você aprende a ser negro ou negra); no contexto da universidade, ao contrário, ele ou

ela é solicitado a reconstruir sua concepção de *self* a partir da reelaboração de sua experiência. Segundo outro entrevistado:

Fazer pré e estudar na universidade é o coletivo e é também individual porque o sonho é meu, que não é o sonho do cara porque o cara não sonha coletivo, então o cara não vem, ele tem que vir por ele, tem que se pensar coisa que façam que ele venha, por ele, que ele pense que fazendo o coletivo, é melhor, ele pode ter um série de vantagens fazendo coisas coletivas do que individualmente, é muito mais fácil mesmo dentro da universidade, é muito mais fácil.

Mais recentemente, em 2011, Vânia Penha Lopes realizou uma pesquisa já apontando para os resultados das políticas de cotas nas universidades brasileiras. A pesquisadora entrevistou estudantes de Odontologia e de Ciências Sociais da UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro). Para além das discussões que eram bastante acirradas na época, entre acadêmicos, jornalistas e ativistas (contra e favor das cotas), ela quis ouvir os próprios estudantes afrodescendentes sobre sua vida acadêmica e pessoal na universidade (Penha-Lopes 2013). A questão de identidade racial e o bom desempenho dos alunos cotistas aparecem nos discursos dos alunos. Segundo ela, todos os alunos de Odontologia e de Ciências Sociais tiveram um ótimo desempenho durante o curso.

Não há, desse modo, uma essência da ação afirmativa que seja estrita e exclusivamente jurídica, política ou econômica, nem mesmo estritamente social, no sentido de que expresse enfrentamentos sócio-políticos entre grupos étnicos. No contexto das relações étnicas e raciais no Brasil pode nos ser útil pensar as experiências de ação afirmativa enquanto construções narrativas, portanto sempre específicas, sempre situadas a partir do ponto de vista de atores específicos, sempre constituídas por meio de estratégias retóricas que se opõem em termos de estilos narrativos que configuram as identidades em jogo.

O efeito de um tal tratamento analítico é desnaturalizar, ou desconstruir, os usos da categoria ‘ação afirmativa’, assim como das categorias ‘raça’, ‘etnicidade’ e ‘religião’. A partir dessa estratégia é possí-

vel pensar os discursos da ‘ação afirmativa’ de forma não objetificada, considerando suas dimensões simultaneamente étnicas, religiosas, jurídicas, fisiológicas, morais, assumindo aqui a sugestão metodológica de Marcel Mauss expressa através da noção de ‘fato social total’.

Parto assim do pressuposto de que a noção de ‘ação afirmativa’ é algo reinterpretado contextualmente e utilizado por diversos agentes sociais. Grupos religiosos fazem uso dessa categoria para um programa de ação a favor de grupos sociais menos favorecidos. E é nesse âmbito que aparece a questão da ‘raça’ ou de ‘relações raciais’. O Estado também se utiliza desta categoria para apontar os ‘caminhos da democratização’ da sociedade brasileira. Os movimentos sociais, principalmente os movimentos negros, também debatem esta questão e decidem de que maneira ela pode ser útil ou não para enfrentar os problemas dos negros no Brasil.

Anos depois da pesquisa que realizamos com os estudantes de pré-vestibulares alternativos e de estudantes que entraram pelo sistema de cotas nas universidades públicas e privadas, outros pesquisadores vieram a tratar deste assunto. Aponto aqui que muitos desses pesquisadores fizeram parte desse primeiro grupo de cotistas. São eles que agora contam suas histórias e promovem discussões, seminários temáticos em diversas entidades científicas e movimentos sociais em prol por direitos humanos.

Esses pesquisadores constroem suas identidades raciais articulando e rearticulando diferentes elementos, sem ficarem necessariamente presos a uma ideia essencialista. Na medida em que sociedade contemporânea lhes oferece múltiplas alternativas identitárias, inclusive múltiplas alternativas de construção da identidade racial, eles negociam com elas contextualmente. Desse ponto de vista, a questão sai do dilema da bipolaridade entre pensar a diferença a partir de um critério racial ou do critério social (classe). A construção da identidade é percebida como um processo mais complexo e cheio de ambiguidades, que só podem ser compreendidas levando em consideração o contexto

III

É possível assinalar alguns paralelos importantes entre as transformações nos contextos religiosos que aponte na primeira parte desse artigo, e as transformações que pudemos acompanhar nos debates sobre os discursos e políticas de ação afirmativa.

Em linhas gerais, é perceptível, no contexto religioso, um deslocamento entre um contexto eminentemente local, onde as relações religiosas estão centradas no atendimento a às aflições cotidianas dos seus seguidores; e um contexto mais amplo, onde aquelas relações passam a assumir um caráter eminentemente público, seja do ponto de vista social, seja do ponto de vista econômico e político.

Se no contexto dos terreiros nos anos setenta do século passado, eram dominantes as relações de reciprocidade entre pais e mães de santo e seus seguidores, as transformações nesses contextos encaminharam-se para relações de natureza mais impessoal e mediadas por relações de mercado e relações situadas no espaço público. Se num determinado momento, a categoria ‘aflição’ parece ser central, num outro é a categoria ‘sujeitos de direito’ que parece assumir a primazia.

Essas transformações no contexto religioso, a meu ver, repercutem no momento mesmo em que emergem os debates sociais e políticos sobre as políticas de ação afirmativa. As reivindicações por reconhecimento social transbordam os limites religiosos e configuram-se como relações de natureza política, onde a categoria ‘direitos’ é que vem a se destacar.

Um outro paralelo, não menos relevante, é o fato de que as transformações nos discursos e nos debates sobre ‘ação afirmativa’ expressam um movimento semelhante ao contexto religioso. Se num primeiro momento, movimentos sociais e grupos religiosos discutiam a pertinência da ação afirmativa para os grupos alvo dessas políticas, num segundo momento, são os próprios beneficiários dessas políticas que assumem, como ‘sujeitos de direito’, as avaliações, a direção e os limites dessas políticas.

Outro ponto que considero relevante a destacar a partir de minha experiência de pesquisa é a própria possibilidade de abrirmos a categoria ‘ação afirmativa’, explorando os vários perfis semânticos que ela pode assumir em distintos contextos sociais e culturais.

Em outras palavras, ao invés de tomarmos a categoria como um dado, será mais produtivo assumirmos que, em termos sociais e políticos, ao usarmos a categoria ‘ação afirmativa’, estamos na verdade lidando com noções muito diferenciadas. Seu uso social e político pode trazer efeitos inesperados. Penso que essas considerações podem nos alertar para a possibilidade de ampliarmos os debates sobre o tema. Longe do limitado horizonte do pró e do contra a ação afirmativa, reconhecemos que estamos diante de uma pluralidade de atores e, conseqüentemente, uma conversação intermoinável.

Notas:

¹ Muitos foram os estudos que focaram suas pesquisas em um único terreiro de umbanda ou candomblé ou produziram densas etnografias, estabelecendo relações pessoais e prolongadas no campo: Beatriz Góis Dantas (1982) Juanna Elbein dos Santos (1986), Y. Maggie (2001), R. Ortiz (1978), M. Goldman (1984), S. Ferreti (1985), P. Birman (1995), M. Contins (2009).

² Limito-me a apontar alguns clássicos: Rodrigues (1935), Carneiro (1985), Rio (1906), Bastide (2001).

³ Sobre essas questões ver Amauri Mendes Pereira (2006)

⁴ Estou usando a noção de subjetividade aqui enquanto processos sociais e culturais de elaboração de uma autoconsciência individual e coletiva.

Referências:

- BASTIDE, Roger. 2001. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BIRMAN, Patrícia. 1997. “Males e malefícios no discurso neopentecostal”. In BIRMAN, P. (ed.): *O mal à brasileira*, pp. 62-80. Rio de Janeiro: EDUERJ.

- CALVO, Daniela. 2019. *Cuidar da saúde com a força vital da natureza: tratamentos terapêuticos no candomblé*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ.
- CARNEIRO, Édison. 1978. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CONTINS, Marcia. 2003. "Estratégias de combate à discriminação racial no contexto da educação universitária no Rio de Janeiro". In PAIVA, Angela (ed.): *Ação afirmativa na universidade: reflexões sobre experiências concretas Brasil Estados Unidos*, pp. 103-148. Ed. PUC-Rio: Desiderata.
- _____. 2009. "O caso da Pomba-Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina". In GOMES, E. (ed.): *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. São Paulo: Idéias & Letras.
- _____. 2005. *Lideranças Negras*. Rio de Janeiro: Aeroplano/Faperj.
- _____. 2013. "A circulação social e ritual de objetos materiais em dois contextos religiosos: as procissões de São Miguel Arcanjo e do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro". In PONTES JR., S. & SOUZA, M. (eds.): *Cultura, Memória e Poder: diálogos interdisciplinares*, pp. 93-101. Rio de Janeiro: Editora UERJ.
- _____. 2014. *The City and the African-Brazilian Religions*. (www.vibrant.org.br/issues/v11n2/marcia-contins-the-city-and-african-brazilian-religions; acesso em 23/04/21).
- CONTINS, M. & STROZENBEGGER, I. 2012. "Jogo de Identidades entre jovens negros no Rio de Janeiro." *Cadernos de Estudos Culturais*, 4:79-92.
- CONTINS, M., PENHA-LOPES, V. & ROCHA, C. (eds.). 2015. *Diálogos contemporâneos: religiosidade e performance*. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj.
- DANTAS, Beatriz. 1982. "Repensando a pureza nagô." *Religião e sociedade*, 8:15-20.
- FERRETITI, Sérgio. 1985. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp/Fapema.
- GOLDMAN, Marcio. 1984. *A possessão e a construção social da pessoa no candomblé*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ.
- MAGGIE, Yvonne. 2001. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- MAGGIE, Y. & CONTINS, M. 1980. "Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense". In VELHO, G. (ed.): *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- MAGGIE, Y., CONTINS, M. & MONTE MOR, P. 1979. *Arte ou magia negra? Uma análise das Relações entre a Arte nos Cultos Afro-Brasileiros e o Estado*. Rio de Janeiro: FUNARTE.
- NUSSBAUM, Martha. 1999. *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education*. London: Harvard University press.
- ORTIZ, Renato. 1978. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes.
- PENHA-LOPES, Vânia. 2013. *Pioneiros: cotistas na universidade brasileira*. Jundiaí: Paço Editorial.

- PEREIRA, Amauri. 2006. *Para além do racismo e do antirracismo: a produção de uma Cultura de Consciência Negra na sociedade brasileira*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ.
- PEREIRA, Pamela. 2017. *Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados do museu da polícia: da repressão à repatriação*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UNIRIO.
- QUERÉTTE, Leticia. 2014. *A tradição Xambá: um estudo antropológico sobre o Museu Severina Paraíso da Silva*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ.
- RODRIGUES, Nina. 1935. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SANTOS, Juana E. 1986. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Editora Vozes.
- TAYLOR, Charles. 1994. "The politics of recognition". In *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, pp. 25-73. Princeton, University Press.

**From Affliction to Rights: reflections
on religious contexts and 'affirmative action' discourses**

Abstract: For several years I have been doing research on Afro Brazilian Religions in urban areas. More recently I discussed the transformations in the religious field in Rio de Janeiro as well as its repercussions on the formation of new subjectivities. In this article, I intend to analyze how these transformations had an impact on the self-awareness of the actors located in this religious field, especially with regard to their presence in the public space. In the field of 'affirmative action' discourses and policies, these actors, displacing the religious theme of afflictions, present themselves as 'subjects of rights', shaping a discourse guided by social and political demands.

Keywords: Afro-Brazilian religions, Rio de Janeiro, Social movements, Affirmative action, Education.

Recebido em agosto de 2021.

Aprovado em outubro de 2021.