



UFPE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

SELMA DE SOUSA BRITO

“ATÉ OXALÁ VAI À GUERRA”: protagonismo político e modos de atuação das
Comunidades Tradicionais de Matriz Africana na esfera pública da cidade de Belém-PA

Recife
2019

SELMA DE SOUSA BRITO

“ATÉ OXALÁ VAI À GUERRA” : protagonismo político e modos de atuação das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana na esfera pública da cidade de Belém-PA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutora em Antropologia.

Linha de Pesquisa: Religião, Sociedade e Cultura

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Roberta Bivar Carneiro Campos

Recife
2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

B862a Brito, Selma de Sousa.
“Até Oxalá vai à guerra : protagonismo político e modos de atuação das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana na esfera pública da Cidade de Belém-PA / Selma de Sousa Brito. – 2019.
239 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Roberta Bivar Carneiro Campos.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2019.
Inclui referências, glossário, apêndice e anexo.

1. Antropologia. 2. Participação política. 3. Terreiros. 4. Cidadania. 5. Participação social. I. Campos, Roberta Bivar Carneiro (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-237)

SELMA DE SOUSA BRITO

“ATÉ OXALÁ VAI À GUERRA”: protagonismo político e modos de atuação das
Comunidades Tradicionais de Matriz Africana na esfera pública da cidade de Belém-PA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutorado em Antropologia.

Aprovada em: 12/12/2019

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof.^a Dr.^a Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza (Examinadora Titular Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli (Examinador Titular Externo)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof.^a Dr.^a Rosalira dos Santos Oliveira (Examinadora Titular Externa)
Fundação Joaquim Nabuco

Cleonardo Gil de Barros Mauricio Junior (Examinador Titular Externo)
Doutor em Antropologia pelo PPGA - UFPE

À minha mãe, Ivonete, e meu pai, Pedro Paulo,
pelo apoio irrestrito.

A Arthur Leandro (Taata Kinamboji) e Pai Tayando,
aos quais, em vida, lutaram com grandeza e justiça e agora descansam no *Orum*.
Suas lutas continuam.

AGRADECIMENTOS

Essencial agradecer, sobretudo porque não se constrói uma tese sozinha. São quatro anos de minha vida dedicada a construção desse trabalho tão importante para minha formação profissional. Portanto, agradeço em primeiro lugar minha família (meus pais, Ivonete e Pedro Paulo e meu irmão Samuel) que sempre me garantiram apoio irrestrito, ajudando-me financeiramente quando precisei e sustento emocional, a casa dos meus pais sempre foi e será o lugar da segurança.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que a partir do segundo ano de doutorado concedeu-me uma bolsa de doutorado, permitindo-me desenvolver de maneira plena e com dedicação exclusiva a pesquisa de campo e o meu sustento necessário. Sem isso, os caminhos teriam sido mais difíceis.

Agradeço a Universidade Federal de Pernambuco por meio do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) que me proporcionaram formação doutoral de qualidade no âmbito teórico/profissional e humano. Como a Universidade é feita por pessoas, agradeço diretamente a elas: aos funcionários da secretaria do PPGA que sempre se esforçaram para atender minhas demandas burocráticas, mesmo à distância, são os técnicos Carla Neres, Ademilda Guedes e Selton de Paula; aos professores que estiveram diretamente envolvidos na minha formação a partir das disciplinas que cursei, ministradas por eles: Mísia Lins Reesink, Renato Athias, Roberta Bivar Carneiro Campos, Marion Teodósio de Quadros e Roberto Motta. Suas aulas foram instigadoras, nos levando a problematizar, estudar e aprofundar nossos conhecimentos.

Agradeço em especial a Roberta Bivar Carneiro Campos, pelas orientações e direcionamentos nessa caminhada de construção da tese. Por sua atenção, acolhimento, compreensão e objetividade no trato da relação orientador-orientando. Sem isso, o processo da pesquisa e escrita teriam sido mais desgastantes e solitárias.

Agradeço aos amigos de longa data e aos que foram surgindo ao longo desses últimos 4 anos. Todos, direta e indiretamente me proporcionaram apoio, palavras amigas, compartilhamos angustias e risadas, compartilhando a vida, deixando-a mais leve quando as vezes parece pesada, com um café, um suco ou uma cerveja: Josilene Mendes, Denilma Figueiredo, Elane Magno, Cecília Barriga, Francismary Alves, Cynthia Santos Barra, Heloisa Helena Siqueira, Luciana Wilm, Clélio Palheta, Milton Ribeiro, Audrei Alencar, Ana Luiza Araujo, Abraão Moraes (*in memoriam*). Agradeço aos amigos que fiz no doutorado, a Panelinha: Rita de Cássia Domingues, Christiane Galdino, Raoni Borges, Emanuel Braga, Fabiana Sales, Nayline Sobral e Hosana Celi. Agradeço carinhosamente a Marcelo Silva, que nos últimos dois anos esteve ao

meu lado me ouvindo, conversando, me estimulando e encorajando nos momentos mais tensos da pesquisa. Obrigada a todos, sem vocês tudo seria mais pesado.

Um agradecimento mais que especial a Mauricéa Santana, uma pessoa de incrível coração e vivacidade, sem me conhecer me acolheu em sua casa de braços e coração abertos de um jeito que jamais pensei que pudesse encontrar na vida. Sempre digo que se nada tivesse dado certo em Recife, só de conhece-la já teria valido a pena. Incluo também toda a sua família, Yasmin Santana e João Marcelo Santana, filhos de Mauricéa, que me acolheram de coração. Nessa família estendida de Mauricéa, ganhei irmãos de coração Jarbas Nunes e Gustavo Dantas, verdadeiros amigos que me apresentaram Recife e todas as suas manifestações culturais, além de sua irmã Eliane Santana, que me fez conhecer o Galo da Madrugada.

Agradeço imensamente a Mametu Nangetu, mulher forte, resistente, de luta que me mostrou o verdadeiro significado da resiliência e esperança por dias melhores. Esta mulher e sacerdotisa me abriu sua casa, sua comunidade para a realização da minha pesquisa, concedendo-me conversas e entrevistas essenciais para a compreensão da minha problemática de estudo, mas também compreensão da vida, da nossa sociedade. Agradeço ainda a todos do seu terreiro que sempre me trataram como uma pessoa da casa. Diretamente agradeço a Vitor Kalepensi, Carlos Vera Cruz, Mametu Deumbanda e Taata Kalasambe que me ouviram e contribuíram diretamente na pesquisa.

Agradeço a todo o Movimento de Afroreligiosos de Belém, que por meio de vários coletivos, diretamente ou indiretamente contribuíram para o desenvolvimento da tese: Mametu Nangetu, Bábálorixa Edson Catendê, Iyá Nalva, Iyá Simone, Mametu Muagilê, Mãe Jucilene de Carvalho, Taata Kinamboji (*in memorian*), Pai Tayando (*in memorian*), Angelo Imbiriba, Mãe Vanda, Mãe Inez, Bábá Omioryan. A todo Povo de Terreiro de Belém que está na luta para garantir respeito e dignidade as religiões de matrizes africanas. Como prática da gratidão, retorno com este trabalho, compartilhando com eles seus resultados, para quem sabe contribuir um pouco em suas batalhas.

Canto para Oxalá¹

*Oni saurê
Aul axé
Oni saurê
Oberioman*

*Oni saurê
Aul axé babá
Oni saurê
Oberioman
Oni saurê*

*Babá saurê
Aul axé
Baba saurê
Oberioman
Baba saurê
Aul axé babá
Baba saurê
Oberioman
Baba Saurê*

Ah, ah, ah...

*Oni saurê
Aul axé
Oni saurê
Oberioman*

*Oni saurê
Aul axé babá
Oni saurê*

*Oberioman
Oni saurê*

¹ Música de domínio público; versão cantada por Rita Benedito, no disco *Tecnomacumba* (2006). Este canto de origem yorubá para Oxalá também possui a seguinte versão: Oní sé a àwúre a nlá jé/ Oní sé a àwúre ó bèrì omon/ Oní sé a àwúre/ A nlá jé Bàbá/ Oní sé a àwúre ó bèrì omon. Com a tradução: Senhor que faz com que tenhamos boa sorte/ E com que sejamos grandes/ Senhor que nos dá o encantamento da boa sorte/ Cumprimenta os filhos/ Pai Senhor que nos dá boa sorte e nos torna grande.

RESUMO

A presente tese propõe analisar os processos de formação da pessoa política nas Comunidades Tradicionais de Matriz Africana na cidade de Belém (Pará) e a forma como, paulatinamente, tais engajamento político resultaram na elaboração de demandas de políticas públicas para o enfrentamento à intolerância religiosa e garantia de direitos básicos. Para tanto, registro etnograficamente o movimento de uma sacerdotisa de candomblé de nação angola em seus percursos temporais e espaciais no que tange à questão da sua formação política e sua socialização religiosa. Seguir esses percursos foi, também, problematizar os significados que são agenciados em suas narrativas, da forma como são contadas, das negociações entre memórias, fatos e, sobretudo, seleção de escopos necessários para a militância, organização e habilidades políticas aprendidas com outras organizações sociais. Seus trajetos nos levam à ocupação de espaços públicos institucionais e às ruas, à produção de estratégias cada vez mais elaboradas dos atores religiosos em um coletivo difuso e controverso, porém bastante persistente em seus projetos políticos. Os resultados alcançados se dão em duas dimensões: a primeira leva em consideração que o despontar político da pessoa de terreiro advém de uma congruência de fatores que se assemelha ao acúmulo de axé, ou seja, tanto na religião quanto na política, valor e sujeito são personificados, qualificados, o que garante habilidades conforme saber angariado e obrigações cumpridas na tradição e nos movimentos sociais; a segunda, diante da necessidade de valorização do patrimônio material e imaterial da herança africana no Brasil e na Amazônia, considera que ações coletivas do movimento afroreligioso pautado em repertórios étnico-raciais se irrompem na esfera pública, moldando comportamentos sociais no que concerne a valores de cidadania e participação social nos espaços dos terreiros, assim como forjam o debate e a controvérsia pública entre Estado e Sociedade Civil.

Palavras-chave: Pessoa política. Terreiros. Movimento Afroreligioso. Controvérsias. Esfera Pública.

ABSTRACT

The present thesis aim to analyze the processes of political person's formation in African Matrix Traditional Communities at Belém do Pará and how, progressively, these factors result in the elaboration of public policy demands to confront religious intolerance as the same as basic rights guarantee. Therefore, I record ethnographically an angolan nation candomblé priestess movement in her temporal and spatial trajectories regarding her political formation issue and religious socialization. Following these paths was also problematizing the meanings agenced in their narratives, the way they are told, the negotiations between memories, facts and, above all, the selection of scopes necessary for militancy, organization and political skills learned from other social organizations. Their paths lead us to institutional public spaces occupation, streets occupation, to the production of increasingly elaborate strategies of religious actors in a diffuse and controversial collective, but quite persistent in their political projects. The results achieved are in two dimensions: the first takes into account that political emergence of the terreiro's person comes from a factors of congruence that resembles axé's accumulation, in other words, both in religion and politics, value and subject are personified, qualified, which guarantees skills according raised knowledge and obligations fulfilled in tradition and social movements; the second, in the face of need to material and immaterial heritage's value of African heritage at Brazil and at brazilian amazon rainforest, considers that collective actions of the afro-religious movement based on ethno-racial repertoires erupt in the public sphere, shaping social behaviors regarding citizenship values and social participation in terreiro's spaces, as well as forging the debate and the public controversy between State and Civil Society.

Keywords: Political person. Terreiros. Afroreligious Movement. Controversies. Public sphere.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 - Após falas iniciais de abertura da I Plenária Nacional das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros, pose para a foto oficial do evento. Mametu Nangetu ao centro com a bandeira do Pará em seu colo. 45
- Figura 2 - Durante a Caminhada de Abertura do Fórum Social Mundial. Mametu Nangetu com Makota Celinha, Iyá Simone e outra mãe de santo que não identifiquei. 45
- Figura 3 - Fachada do Mansu Nangetu. Os balões que aparecem na foto são por ocasião da cerimônia Dibaluungo ria Nvungi – Caruru das Crianças. 50
- Figura 4 - Mametu Nangetu em frente à Basílica de Nossa Senhora de Nazaré durante concentração do Grito dos Excluídos, manifestação que acontece todo dia 07 de setembro. Na imagem, Mametu utiliza as folhas como simbolismo das suas tradições, elemento importante de conexão com a natureza e as divindades. 76
- Figura 5 - Mametu Nangetu ao lado de Iyá Simone de Oyá e Mãe Néia de Oxumaré no Seminário Ancestralidade e Sustentabilidade da Mulher Negra, na cidade de Brasília. Este evento esteve atrelado ao debate e críticas ao Julgamento do STF contra o abate de animais nas religiões afro-brasileiras, que ocorreu no dia 09 de agosto de 2018. 77
- Figura 6 - Banquete posto para Omolu, Mametu Nangetu na cabeceira da “mesa” com adjá na mão. 82
- Figura 7 - Cartaz Convite Caruru das Crianças, 2019. 105
- Figura 8 - Cartaz convite Festa da Negrita, 2018. 105
- Figura 9 - Roda de conversa no salão principal do Mansu Nangetu “Arte e Ancestralidade”, vinculado ao movimento cultural “Saravá”, com a presença de Mametu Nangetu e mediação de Carlos Vera Cruz, filho de santo do Mansu, ainda com convidados artistas como Rona Neves, Rosilene Cordeiro e Eliane Moura. 106
- Figura 10 - Publicação do candidato para desmentir as falsas histórias. 122
- Figura 11 - Durante a afro-plenária no comitê de campanha do Candidato à prefeitura, com a palavra a assessora de campanha do candidato. 125
- Figura 12 - Publicidade de Campanha, postado nas redes sociais e entregue como santinho durante campanha corpo a corpo nos bairros de periferia de Belém. 134
- Figura 13 - Publicações de campanha nas redes sociais. Na foto, Jucilene Carvalho com Araceli Lemos, assessora de campanha do candidato à prefeitura. 135
- Figura 14 - Posse do GT Afro no Terreiro de Mina Dois Irmãos. 148
- Figura 15 - Xilogravura apresentada em 2015 na Nós de Aruada. Muzenza. 164

Figura 16 – Frame 2 do vídeo arte "No trajeto das águas, sobre o sulco dos rios" apresentado na Nós de Aruanda de 2016.	165
Figura 17 – Frame 1 do vídeo arte "No trajeto das águas, sobre o sulco dos rios" apresentado na Nós de Aruanda de 2016.	165
Figura 18 - Obra instalação de caixinhas com objetos que representam orixás das águas. Nós de Aruanda 2017, ocorrido no Centro Cultural da Justiça Eleitoral.	165
Figura 19 - Obra instalação de caixinhas com objetos que representam orixás das águas. Nós de Aruanda 2017, ocorrido no Centro Cultural da Justiça Eleitoral.	165
Figura 20 - Cartaz Exposição Nós de Aruanda ano 2015. Gravura tema de Jean Ribeiro.	167
Figura 21 - Cartaz Exposição Nós de Aruanda ano 2016. Gravura tema de Jean Ribeiro.	167
Figura 22 - Mаметu Nangetu e Mаметu Muagilê na abertura da Exposição Nós de.....	168
Figura 23 - Obra apresentada por Mаметu Muagilê na Nós de Aruanda de 2016.	171
Figura 24 - Fluxo de benção, de Tainah Jorge, apresentado na Nós de Aruanda de 2016.	172

LISTA DE SIGLAS

ALEPA	Assembleia Legislativa do estado do Pará
CEDECA	Centro de Defesa da Criança e Adolescente
CEDENPA	Centro de Defesa do Negro do Pará
CONSEP	Conselho de Segurança Pública do Estado do Pará
DCCDH	Delegacia de Combate a Crimes Discriminatórios e Homofóbicos
FEUCABEP	Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará
FORPAFRO	Fórum Paraense de Afro Religiosos
INTECAB	Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-brasileira – Pará
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
SDDH	Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos
SEIPS	Secretaria Extraordinária de Integração e Políticas Sociais
SEJUDH	Secretaria de Justiça e Direitos Humanos do Estado do Pará
SEPPIR	Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
1.1	DAR VOZ AO NATIVO? – SOBRE PESQUISAR COM SUJEITOS “EMPODERADOS”	15
1.2	AFRORRELIGIOSIDADE EM BELÉM – SITUANDO O CAMPO DE PESQUISA	18
1.3	“ATÉ OXALÁ VAI À GUERRA”	26
	PARTE I - O TERREIRO COMO LUGAR DE PARTIDA: ONDE NASCEM PESSOAS E MILITANTES	34
2	A FORMAÇÃO DA PESSOA POLÍTICA AFRORRELIGIOSA	35
2.1	A SUBJETIVAÇÃO DO AGENTE: VIDA RELIGIOSA E AÇÃO POLÍTICA DE MAMETU NANGETU	43
2.1.1	Andar, caminhar, dançar... quando a reflexão política desponta	50
2.1.2	Tradição Angola, associativismo e a militância de Nangetu	61
3	OS PROCESSOS DE FORMAÇÃO POLÍTICA: DO SABER ENSINAR E FAZER POLÍTICA DE DENTRO DOS TERREIROS.....	79
3.1	“SEMPRE É HORA DE FALAR EM POLÍTICA, A GENTE VIVE DE POLÍTICA DENTRO DO TERREIRO”	79
3.2	O TERREIRO COMO FLUXO E COMO ENCONTRO: A POLÍTICA DO POSSÍVEL	99
3.2.1	O terreiro de portas abertas	103
3.2.2	“Quando eu vejo muitas pessoas, tenho vontade de falar de política...”	107
	PARTE II - DE FORA DOS TERREIROS, PROTAGONISMO E LUTA POLÍTICA NA ESFERA PÚBLICA	110
4	POR LEGITIMIDADE PÚBLICA, OCUPANDO ESPAÇOS PÚBLICOS: DISCURSOS E NARRATIVAS DE AFRORRELIGIOSOS PARA EFETIVAÇÃO DAS SUAS DEMANDAS POLÍTICAS	111
4.1	UMA CORRIDA POLÍTICA DE APOIO ÀS ELEIÇÕES DO EXECUTIVO MUNICIPAL	114
4.1.1	O candidato	115
4.1.2	Controvérsias, disputas e denúncias	118
4.2	QUANDO O CANDIDATO É DE AXÉ: CANDIDATURA DE MÃE JUCILENE D’OYÁ	128

4.3	CASOS DE CRIMES E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELÉM: A CRIAÇÃO DO GRUPO DE TRABALHO DE MATRIZ AFRICANA NO CONSELHO DE SEGURANÇA PÚBLICA DO ESTADO DO PARÁ	139
4.3.1	Da formação do Grupo de Trabalho	144
4.3.2	Dos crimes para a Política Pública	149
4.4	INTERVENÇÃO ARTÍSTICA E POLÍTICA: A EXPOSIÇÃO NÓS DE ARUANDA: ARTISTAS DE TERREIRO	153
4.4.1	Sobre arte afro-brasileira e arte/artistas de terreiro	155
4.4.2	“Territórios da arte e territórios da resistência”: ativismo e militância política	161
5	“SAI” RELIGIÃO, “ENTRA” TRADIÇÃO: REFLEXÕES SOBRE A CATEGORIA POLÍTICA POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA	1744
5.1	RESSEMANTIZAÇÃO E DESLOCAMENTO DE ANTIGAS CATEGORIAS: DA RELIGIÃO PARA A TRADIÇÃO OU SOBRE O QUE É POLITICAMENTE VIÁVEL	1744
5.2	OS TERREIROS COMO ESPAÇOS DE REPOSIÇÃO CIVILIZATÓRIA: O DISCURSO DA AFROCENTRICIDADE E AFROPERSPECTIVIDADE	1900
6	AFRORRELIGIOSOS EM MOVIMENTO: CONTROVÉRSIAS RELIGIOSAS, SECULARISMO E ESFERA PÚBLICA.....	2033
6.1	O DESEJO PELA LAICIDADE EFETIVA	2077
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	2166
	REFERÊNCIAS	21919
	GLOSSÁRIO	22929
	APÊNDICE – ROTEIROS DE ENTREVISTAS.....	2322
	ANEXO – CARTA DA PLENÁRIA NACIONAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA E DE TERREIROS 2018	236

1 INTRODUÇÃO

1.1 DAR VOZ AO NATIVO? – SOBRE PESQUISAR COM SUJEITOS EMPODERADOS

Uma das minhas maiores preocupações nessa investigação foi encontrar um caminho o mais dialógico possível para estar em contato contínuo e direto com meus interlocutores em campo. Estabelecer não apenas relações de pesquisa, mas verdadeiros encontros que fossem significativos tanto para mim, que obviamente tinha uma intenção etnográfica (não apenas), quanto para as pessoas com quem compartilhava conversas, informações e debates. O que chamo de significativo, aqui, diz respeito aos conhecimentos produzidos a partir de diálogos, por meio dos quais se gerou certa complexidade desde o momento em que cada um cria o outro diante de perspectivas diferenciadas em tela. Tais imprevisibilidades fizeram parte da pesquisa de campo por mim empreendida, sobretudo porque minha intenção, no que tange aos meus interlocutores, foi sempre deixar em aberto a observação e análise.

Em *O antropólogo e sua Magia*, Vagner Gonçalves da Silva traz a escrutínio público aquilo que Patrícia Birman chamou de diálogos afro-acadêmicos, o que possibilitou ao debate evidenciar as relações que os antropólogos estabeleceram com seus pesquisados, no caso, no campo religioso afro-brasileiro. Nesse contexto, tanto os pesquisadores (os antropólogos) quanto os pesquisados (os afrorreligiosos) entrevistados apresentaram suas experiências sob vieses diferenciados, ambos demonstrando que as interlocuções forjadas em campo, ou no lugar comum, nem sempre foram das mais harmoniosas. Isso trouxe à tona os percalços envolvidos na coleta de dados, os difíceis processos de escolhas em campo e as relações de poder envolvidas até o momento da escrita e retorno desse texto à comunidade estudada.

No campo das religiões afro-brasileiras existem certos constrangimentos relativos à natureza simbólica das mensagens veiculadas e suas formas permitidas de registro pela tradição religiosa. Como já falei anteriormente, falar sobre a religião é “passar axé”. O que é dito, o lugar, a hora e o momento apropriado articulam-se de forma indissociável. (SILVA, 2006, p.60)

Durante minha estada em campo posso afirmar que nunca me senti constrangida; aliás, sempre houve “rituais de delicadeza” no sentido de que Mametu Nangetu, a pessoa com quem mais convivi durante esse período de coleta de dados, nunca me convidou para fazer parte de sua religião — nem agora na pesquisa de doutorado (de 2015 até o presente), nem durante o

período da pesquisa de mestrado, entre os anos de 2010 a 2012. Jamais sugeriu que eu jogasse búzios para que eu confirmasse o *inquice* que regia minha cabeça.

De igual maneira, sempre reconheci nela uma senhora com uma sabedoria imensa, com quem sempre aprendo; sacerdotisa que luta e zela por sua tradição e comunidade. Ao longo da escrita da tese, frequentei o terreiro nos espaços abertos ao público e, do mesmo modo, em algumas áreas mais liminares, porém, apenas com a sua autorização e convite, a exemplo do quintal onde boa parte dos fundamentos do terreiro está plantado; a cozinha, local onde sempre há movimentação das filhas de santo no preparo das comidas e oferendas sagradas para as divindades; e o “terreirinho”, parte bem interna da casa, onde tudo começou, local em que se guardam as vestimentas, onde os filhos de santo e as entidades se vestem durante as cerimônias e também onde está localizado o roncó, o quarto de recolhimento, lugar que ela chama carinhosamente de “barriga de Nanã”. As duas entrevistas que realizei com Mametu Nangetu se deram nessa área mais fechada aos de fora. Minha condição enquanto pessoa que frequenta a comunidade do Mansu Nangetu passou da de pesquisadora à de amiga da Comunidade e de Mametu Nangetu.

Considerando essas posições estabelecidas é que retiro do que vi e ouvi em campo as reflexões sobre *empoderamento e lugar de fala* dos sujeitos em perspectiva nessa pesquisa. Ambos os conceitos são frutos de debates atuais perpetrados por militantes e intelectuais de movimentos sociais diversos: movimento negro, movimento feminista, movimento LGBTQ+ e o próprio movimento afroreligioso, assim como seus recortes e interseccionalidades.

Quando me refiro a pesquisar *com* sujeitos empoderados, estou me referindo a sujeitos que, diante de um histórico de estigmatização e ausência de garantias de direitos presentes na Constituição Federal, recorrem à informação como instrumento de libertação. Justo por isso, o processo de ganhar liberdade, nesse contexto, implica também em poder, “para fazer o que você quer ou controlar o que acontece com você” (BERTH, 2018, p.19). O empoderamento de que falam os afroreligiosos advém de conteúdo étnico-racial e dos elementos tradicionais das religiões de matriz africana, os quais perpassam pela estética tradicional, o uso do espaço público e a afirmação das suas identidades, memórias e histórias, conformando dimensões cognitivas, psicológicas, políticas e econômicas, conforme definições de Nelly Stromquist (apud BERTH, 2018) sobre empoderamento².

² Nelly Stromquist é uma professora feminista norte-americana da Universidade de Stanfor. Sua definição para empoderamento se constrói a partir de uma perspectiva de gênero: “o empoderamento consiste de quatro dimensões, cada uma igualmente importante, mas não suficiente por si própria para levar mulheres para atuarem em seu próprio benefício. São elas a dimensão cognitiva (visão crítica da realidade), psicológica (sentimento de autoestima), política (consciência das desigualdades de poder e a capacidade de se organizar e se mobilizar) e a

Em conjunto aos usos do termo “empoderamento” vem o de “lugar de fala”, que nas vozes de afroreligiosos durante as reuniões se torna um importante aliado para definir posições, hierarquia e mesmo autorização para a fala: pedir a benção aos mais velhos, aos mais novos antes do ato da fala, inclusive nos espaços públicos, indica não apenas respeito, mas, também, pertencimento a uma estrutura simbólica organizada mediante valores que perpassam pela ancestralidade, senioridade e antiguidade. Entretanto, as vozes estão em perspectiva com outros sujeitos, de outros lugares de fala, e essa preocupação parte do contexto de se estar falando na esfera pública, para sujeitos que representam lugares institucionalizados, portanto, esse debate do lugar de fala diz mais sobre o lugar social que sempre ocuparam, o da restrição da cidadania e do silêncio estrutural sobre os seus saberes e vozes subalternizados, do que propriamente acerca de não ter voz e fala, ou mesmo consciência política, já que esses aspectos estão em relação (RIBEIRO, 2017).

O meu lugar de fala enquanto pesquisadora também deve ser questionado à medida em que ele é confrontado em campo por meus interlocutores, quando estes me dizem: “escreve e coloca no texto como eu tô te dizendo”. Ou seja, no fundo eles querem ser ouvidos e transcritos ao seu modo, nas suas posições. Gayatri Chakravorty Spivak (2010) demonstra essa preocupação quando questiona o intelectual que se julga falar pelo outro e achar que está construindo um discurso de resistência para o outro. Na concepção dela, isso é uma ilusão que acaba por reforçar a “cumplicidade” e a hegemonia ocidental a respeito da qual esse mesmo intelectual diz questionar.

As histórias das relações entre antropólogos e afroreligiosos nunca foram de todo mal, por assim dizer. Muito pelo contrário, provocaram dúvidas e questionamentos sobre a própria produção acadêmica, considerando que as fronteiras entre academia e lugar da pesquisa em sua maioria foram borradas. Autores como Roberto Motta (2010), por exemplo, denominaram essa proximidade e subjetividade das relações entre pesquisador e pesquisado de “santa aliança”, o que, para ele, viabilizou a estruturação de um sistema teológico, “com dogmas definidos, rituais padronizados, sacerdócio devidamente consagrado de acordo com alguma ordem de sucessão moral ou genealógica”. Por sua vez, Carmem Opirari (2009) denominou de dupla pesquisador/adepto, o que para ela resulta no seguinte esquema: pesquisador + adepto = defesa de uma causa ou pesquisador = adepto.

Não me iniciei no candomblé e nem atravessei esse campo de pesquisa fazendo consumo de seus ritos e “poções mágicas”, numa relação clientelística. Ao trazer essas constatações, não

econômica (capacidade de gerar renda independente” (apud BERTH, 2018, p.35).

quero me colocar na posição de “dupla” ou de manter “santa aliança” com os interlocutores dessa pesquisa. Pelo contrário: pretendo estabelecer, de fato, como dito anteriormente, encontro etnográfico, de maneira objetiva, não menos afetiva, e relações de alteridade, ver as coisas do ponto de vista dos nativos, reconhecendo suas histórias de vida e seus pontos de vistas. Não tenho a ilusão intelectual, como afirma Spivak (2010), de construir um trabalho intervencionista, visto que são eles que estão fazendo esse trabalho, ainda que meu texto demonstre minhas preocupações sobre suas lutas, suas demandas e escolhas políticas. Dessa maneira, a antropologia que estou desenvolvendo nesta pesquisa não está preocupada em “dar voz ao nativo”, pois eles já possuem voz. Talvez, não da forma como os interlocutores vêm a público reivindicar, pelo caráter estruturante do silenciamento por parte do Estado, mas em submeter metodologia e problemática de pesquisa ao diálogo e mesmo ao confronto. Ver no Outro alguém completamente heterogêneo como são os afroreligiosos, seus processos de formação política, suas corporeidades e habilidades para o trato da “coisa política” na esfera pública, em defesa daquilo que os molda e são suas razões de existência: as tradições.

Inescapavelmente, é na textualidade que tais objetividades e subjetividades — da lógica do pesquisador e da lógica do nativo — são entrecruzadas, não para dar conta de uma polifonia inócu, mas para responder as perguntas da pesquisa realizada. Não tenho a pretensão de fazer da escrita etnográfica um ensaio literário, até porque não tenho esqueleto para tal. Tento, ao longo do texto, priorizar os relatos em sua integralidade, apesar de não abrir mão da interlocução e do contexto em alguns momentos. Reconheço que a escrita ainda constitui uma fase complexa e de difícil execução do exercício antropológico. Ainda não quero que esta pesquisa incida apenas numa perspectiva política do *nós* e *eles* (o outro), mas, sobretudo numa perspectiva teórica do que representa esses encontros etnográficos, das possibilidades de autorreflexão no campo de pesquisa e no campo acadêmico sobre o fazer político na atualidade.

1.2 AFORRELIGIOSIDADE EM BELÉM – SITUANDO O CAMPO DE PESQUISA

Minha pesquisa está situada dentro do que chamarei de campo religioso afro-paraense. Nesse sentido, adoto a noção de “campo” de Pierre Bourdieu (1989), definido como um espaço simbólico estruturado no qual os agentes lutam para garantir suas legitimidades, o que resulta, de modo relacional e processual, na diferenciação social, a qual está em constante negociação com outros campos presentes na sociedade. Obviamente, cabe referir que ainda que a teoria dos

campos possua as suas limitações³ dentro da perspectiva de algumas análises sobre a noção de religiões na esfera pública, vide o trabalho de Paula Montero (2016). Em termos metodológicos e analíticos podemos considerar o uso deste conceito profícuo para os propósitos deste trabalho. Mas o que será essa afroreligiosidade paraense, ou mesmo, da cidade de Belém? Para alcançar tal intento é necessário compreender um pouco da história do negro no Pará.

Essa história do Negro no Pará se inicia com uma não-história ou uma história inventada: “no Pará ou na Amazônia não houve negros; se houve, foi de uma representatividade muito ínfima”. Durante décadas e séculos, tal afirmativa foi reproduzida pela literatura nacional, a qual considerava a região Amazônica como reduto de índios e caboclos. De acordo com Assunção José Pureza Amaral (2014), somente nos anos de 1960 é que tal história mal contada começa a ser questionada e alterada. Assim, os primeiros trabalhos de fôlego são: *Alguns elementos para o estudo do Negro na Amazônia*, de Anaíza Vergolino e Silva (1977); *O negro no Pará sob o regime da escravidão*, de Vicente Sales (1971); *Du Travail Esclave au Travail Libre: Le Pará (Brésil) sous le Regime Colonial et sous L'Empire*, de Rosa Acevedo Marin (1985); e *A presença Africana na Amazônia Colonial*, de Anaíza Vergolino e Silva e Napoleão Figueiredo (1990).

Dessa maneira, começou-se a reconstruir não apenas a história da presença africana no Pará e região Amazônica, mas a sua importância para formação dessa sociedade. O negro enquanto objeto de estudo historiográfico foi sendo descortinado por meio de fontes documentais encontradas em arquivos públicos, catálogos e periódicos especializados, jornais da época, cartas e manuscritos. De maneira indelével, Vicente Sales (1971) afirma que a presença africana na Amazônia não foi insignificante, apesar de a considerar mão-de-obra anônima, importante “como elemento plasmador da cultura amazônica”. Apesar de lenta e fruto de uma política colonial portuguesa controversa⁴ na região amazônica, a provável origem dos negros são de

³ Paula Montero (2016) considera de suma importância a Teoria dos Campos de Pierre Bourdieu, sobretudo quando ele avança na “dessubstancialização das esferas e para a superação da dissolução das fronteiras entre as esferas religiosa/secular” (ibid, p.34). Contudo, para esta autora, Bourdieu deixou intocado o modelo de separação da religião das esferas público/privado pelo qual não comportou a ideia de público, considerando a presença do religioso no espaço público como “indevida”, ainda que tenha se alargado. Pensando nas mudanças e transformações das religiões na contemporaneidade e de como seus atores religiosos parecem estar em todos os lugares, Montero expõe a necessidade de pensar as “diferentes formas de produção de públicos e de publicidade pelos atores religiosos por meio de variadas tecnologias/artefatos de visibilidade” (ibid, p.129-30).

⁴ Vicente Sales, em *O Negro do Pará*, explora um pouco das dificuldades encontradas pelos Portugueses para ocupar essa região, não apenas em termos geográficos e ambientais desfavoráveis, mas também em relação à presença de holandeses, franceses, ingleses e irlandeses explorando a região a partir de suas feitorias, tendo como consequência, àquela época, a eminência de conflitos no que se referiu à ocupação pelos lusitanos. Ainda há a insistência de busca por novas áreas para o plantio da Cana de Açúcar, o que não vingará, permanecendo apenas como lucrativo o extrativismo de especiarias encontradas na região, “na imensidão do território que se abria, na Amazônia, à ação dos portugueses, as atividades agrárias tiveram que se limitar, portanto ao núcleo Belém” (SALES, 2004, p.16).

Angola (bantos) e Costa da Guiné (Sudanês) no século XVII; já os negros Mina, oriundos de Bissau, e negros Angola-Moxicongo, aportaram em terras amazônicas no século XVIII. Anaíza Vergolino e Silva afirma que houve, ainda, um tráfico de negros do Maranhão, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro para o Estado do Grão-Pará.

Considerando que a origem e procedência do africano é de suma importância para a reconstrução histórica das religiões de matriz africana no Brasil, tal informação não logrou êxito para se alicerçar as “nações” introduzidas no Pará, não sendo conhecido no Estado, nos séculos XVII e XVIII, a fundação de um “terreiro raiz”. Por isso que quando se fala em religiões afro-brasileira neste Estado, temos que levar em consideração sua estreita relação com o Estado do Maranhão, a qual se deu não apenas pelo viés econômico, mas, sobretudo, cultural e religioso. Assim, em outra obra, Vicente Sales afirma:

Não se pode considerar desprezível a contribuição africana na Amazônia. Essa contribuição se manifesta nos folguedos populares, na culinária, no vocabulário, enfim, nos aspectos do folclore regional. Todavia não se pode testemunhar a sobrevivência de um culto puramente africano, pelo menos no Pará, onde a incorporação de elementos católicos e dos chamados “encantados” indígenas gerou um batuque extremamente sincretizado, modernizado com influência do candomblé baiano e da umbanda do Rio de Janeiro. (SALES, 2004, p.18)

O Estado do Pará deita raízes no Maranhão, havendo, de maneira inegável, conexão entre a tradição do Tambor de Mina maranhense e a tradição do culto Mina Nagô paraense (Silva, 2003). Entretanto, essa rede de conexões que se deu sob os auspícios das trocas comerciais e da resistência à colonização conseguiu encontrar na crença do dominante as frestas para realizarem suas próprias crenças (FIGUEIREDO, 1994 *apud* SILVA, 2003). Tanto as fontes documentais quanto posteriores relatos orais apresentam possibilidades para pensar a composição das religiões afro-paraense. Começa-se pelas Irmandades, Pajelança e a Mina Maranhense, Batuque e Mina-Nagô, Umbanda e o Candomblé baiano. Tal percurso é fruto de contexto histórico, marcado, inclusive, pela repressão do Estado, mas que do ponto de vista analítico nos ajuda a compreender a consolidação desse segmento religioso no Pará.

As Irmandades negras organizadas na sua maioria durante o século XIX⁵ foram formas de associação e solidariedade entre negros forros e escravos. De acordo com Henrique (2009), as irmandades negras paraenses devem ser vistas muito mais do que como organizações

⁵ Há registros de que a primeira Irmandade foi criada no século XVII, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pará, tendo sua própria capela erguida na freguesia da Sé, inclusive com o reconhecimento do Bispo da Capitania como a segunda paróquia da cidade. A devoção à Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos era, sobretudo, de Pretos Mina (FIGUEIREDO, 1994).

assistencialistas e conservadoras, mas como locais que propiciaram meios e espaços de atuação cultural e política, por isso as experiências religiosas devem ser observadas sob vários prismas. Ao redor de um santo católico expunham suas devoções, organização própria e dedicação para além das relações de dominação e trabalho. A hagiografia do santo católico é um importante elemento de conjunção da vida terrena e devoção, assim como para entender quem eram os membros das irmandades. De modo geral, afirma-se que são nas festas dos santos — “utilizadas pelos negros como possibilidade de expressão de suas práticas culturais, manifestando uma experiência corporal nem sempre vista com bons olhos pelos senhores” (HENRIQUE, 2009, p.45) — que os conflitos eram gerados.

Daniela Cordovil dos Santos (2014) diz que foram as irmandades uma das principais responsáveis por oferecer suporte de organização de negros libertos e escravizados, assim como para a população mestiça, parda, também marginalizados na sociedade. Roger Bastide (1985), ao tratar das confrarias de negros nos séculos XVII e XVIII na Bahia, Pernambuco e Minas gerais assevera que a Igreja, sem querer, favoreceu a subsistência dos cultos africanos. No Pará, a despeito dos indícios, não se sabe até onde se pode afirmar ser as irmandades também núcleos das religiões afro-brasileiras. Anaíza Vergolino e Silva, em suas pesquisas sob essa reconstrução religiosa dos negros no Pará, no *Livro de Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará* sustenta:

Não encontramos nenhuma referência a sacerdotes negros indiciados pela prática de cultos ou seitas próprias da sua cultura; ao contrário, “o que se encontrava era superstição grassando entre a população (...), o exorcismo se revezava com os banhos para afastamento das forças ocultas que atormentavam os colonos.” (Lapa, 1978:32). A maior parte dos escravos homens e mulheres indiciados o foram por ensinarem e/ou recorrerem a práticas “supersticiosas” e “mágico-religiosas” ou ainda por atenderem pessoas que buscavam tratamentos de cura mágica. (SILVA, 2000, p.38)

Convivendo ou contrastando a devoção a santos católicos das Irmandades, outro ponto de efervescência religiosa era a linha de cura ou a pena e maracá de origem indígena, fatores que consolidaram a generalização de que tudo o que existia era “coisa de Pajé”. A memória oral daqueles que contam a história dos cultos afro no Pará, o povo de santo, sobretudo nas pesquisas que serão realizadas dos anos de 1970 em diante, conta que esse período da pajelança “remete aos pajés que faziam os trabalhos dentro da mata, igarapés, incorporavam era índio, era cobra, era a linha de cura” (LUCA, 1999, p.21).

Segundo Didier Laveleye (2008), uma das características gerais da Pajelança é a sua heterogeneidade e flexibilidade cultural, portanto, quando nos referimos aqui à Pajelança, isso diz respeito a um conjunto de práticas rituais e místicas aplicadas pelos pajés para curar doenças

e aflições espirituais. Veremos que esta Pajelança a que o povo de santo se refere é também denominada de pajelança cabocla ou rural, “uma forma de culto de origem indígena, mas praticado por populações não indígenas” (MAUÉS, 2008). Para entender a capilaridade desta prática que não possui apenas implicações curativas, mas toda uma visão de mundo que perpassa pelo Catolicismo, Kardecismo e as crenças e tradições de origem africana, recorro a Heraldo Maués (2008), que afirma não existir identidade religiosa “pajeística”, o que faz com que seus praticantes se identifiquem como católicos, atingindo seu modo de vida social e mesmo econômico nos lugares onde é praticada.

Em *A Cidade dos Encantados*, Aldrin Moura de Figueiredo (2008) explora as duas visitas do folclorista Mario de Andrade, a primeira ocorrida em 1927 e a segunda em 1938, com uma equipe da Missão de Pesquisa Folclórica de São Paulo, a qual percorreu a cidade de Belém. Em ambas as visitas Figueiredo alude que a curiosidade e necessidade de entender as práticas religiosas locais levaram Mario de Andrade, posteriormente Oneyda Alvarenga, a “inventarem” o babassuê, “transformando” o Pajé Satiro Ferreira de Barros em pai-de-terreiro, “um legítimo pai de santo do candomblé amazônico. A questão colocada por esse autor é que a presença de Mario de Andrade e suas pesquisas pelos terreiros de Belém, no Batuque de Santa Bárbara e seu pai de santo, era antes reconhecido como pajelança e pajé na cidade. Mario de Andrade e sua equipe realizaram uma série de entrevistas e coletas de material sonoro de *pontos de santo* tocados em seu terreiro, ou seja, músicas de caboclos, encantados, divindades africanas.

Como resultado, Aldrin Figueiredo (2008) observou que no Batuque de Santa Bárbara eram cultuados Orixás, Voduns, Santos, mestres e caboclos; que era praticado, além de rituais claramente de origem africana, outros de origem indígena. Apesar de não usar mais a pena e o maracá, o senhor Satiro continuava invocando o espírito Japetequara. Satiro Ferreira de Barros, sendo pajé ou pai de santo, no campo acadêmico, rompe com o mito da Amazônia como terra de índio e mestiços, terra apenas da pajelança e mais, tal “pajé” era filho de mãe nagô e de pai jeje.

Nesse contexto de buscas pela origem, outro mito fundador é construído: Mãe Doca. Mãe Doca é descrita “como uma preta maranhense velha e cega que carregava o encantado Seu Anambé e que morava lá no pau-do-urubu” (SILVA, 2000, p.15), diz-se que foi ela que trouxe a Mina-nagô para Belém, no momento da vinda “do pessoal do Nordeste” para trabalhar na extração da borracha nos seringais embrenhados na floresta, período de fins do século XIX, auge do período gomífero. A partir de então, constata-se uma série de entrecruzamentos entre Pará e Maranhão, seja na Mina Nagô, seja no Jeje; uma série de outros nomes começam a aparecer, inclusive vínculo direto da Casa da Minas no Maranhão e o Terreiro de Mãe Lú em

Belém, tanto que o pesquisador maranhense Nunes Pereira reconheceu ali um “núcleo mina-jeje fora de São Luís” (LUCA, 1999; SILVA, 2000). A questão importante a se considerar é que o registro de um terreiro raiz que irradia uma genealogia para outros terreiros não existe no Pará. As linhagens mais conhecidas que se estabeleceram na Mina paraense advém do Maranhão, a partir do terreiro Casa Nagô, terreiro Casa das Minas e também o Terreiro da Turquia e Terreiro do Egito.

Na atualidade, a configuração do campo afrorreligioso paraense é composta, principalmente, por Pajelança, Nação Umbanda, Nação Mina Jeje Nagô, Nação Jeje Savalu, Nação Angola e Nação Ketu⁶; ou, como a academia divide: Tambor de Mina, Candomblé Jêje, Angola e Ketu, Umbanda e linhas de cura, além da Pajelança. As composições advindas dessas ramificações são diversas, além de que num mesmo terreiro podem ser praticados mais de um rito. Vários são os tipos de representações quando se trata de religiões de matrizes africanas na Amazônia: Vergolino (1994) fala de “convergência de tradições e de tempo”; Figueiredo (2008), em “cidade dos encantados”.

Tanto o processo de africanização quanto o de “universalização” das religiões de matriz africana foram movimentos que ocorreram mutuamente neste campo religioso. Em relação ao primeiro, o que se pode dizer é que, na corrida por alcançar legitimidade religiosa, muitos pais e mães de santo resolveram buscar suas origens. A “fonte” da religião, no caso do Tambor de Mina, foram a cidade de São Luís e Codó, no Maranhão; e dos Candomblés Ketu e Angola, foram a cidade de Salvador, Bahia, ou recorreram até o continente africano ou mantiveram contatos diretos com pessoas de lá, sem intermediários. Já o segundo movimento se dá pela abertura da religião para todo tipo de etnia, não sendo mais exclusivamente uma religião para negros, mas agora com brancos e quem mais tivesse interesse ou recebesse o chamado das divindades. No plano espiritual não será diferente, por isso não é de se estranhar encontrar brancos e mestiços na *guma*⁷, conforme Taissa Tavernard de Luca analisa.

Na Mina por exemplo, há duas grandes divisões das entidades, a saber, as divindades e os encantados⁸. Quanto aos entes divinos, estes correspondem aos deuses africanos Voduns e Orixás, jêje e nagô respectivamente. Já os encantados são tanto as entidades brancas — os nobres europeus (principalmente da corte portuguesa), chamados no terreiro de os nobres

⁶ Essa classificação é elaborada a partir da pesquisa realizada com adeptos das tradições afro-paraense pela Cartografia Social dos afrorreligiosos em Belém do Pará, desenvolvida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA).

⁷ *Guma* é o local onde as danças sagradas acontecem no Tambor de Mina.

⁸ Encantados são entidades que não passaram pela morte, são conhecidos por terem vivido neste mundo (ou neste plano), mas que se encantaram, passaram a viver num outro plano, o da encantaria. Não devem ser confundidos com os espíritos, que são entidades que viveram, mas morreram e retornam à terra em outra condição

senhores de toalha ou nobres gentis nagô — quanto as entidades mestiças, comumente chamadas de caboclos, podendo ser de origem brasileira ou não (por exemplo, há caboclos turcos), pessoa ou bicho (LUCA, 2014). De acordo com Luca, em certa medida, o panteão mineiro acaba por reproduzir uma “sociedade de corte”, hierarquizada e desigual, visto que uma vez que existe uma classificação entre entidades superiores e inferiores, tudo dependerá da maior ou menor aproximação com as divindades (voduns e orixás), estas estando no alto da hierarquia.

Atualmente podemos afirmar, diante dos vários estudos feitos no campo da antropologia e historiografia, que a afrorreligiosidade presente na cidade de Belém é composta de duas grandes africanidades: a mina, proveniente do Maranhão de fins do século XIX, e o candomblé de origem baiana, o qual adentra a capital paraense a partir da década de 1950. A presença da Umbanda se dá ainda na primeira metade do século XX, mas quando realizada era no interior dos terreiros de Mina, em dias específicos denominados de sessões de cura, conhecidas como “chamadas”, “passagens”, “passes” (SILVA, 2000), reafirmando o que ocorre em quase todo o Brasil quando o assunto é estabelecer fronteiras entre os ritos e cultos praticados no interior dos terreiros. Paula Montero, nesse sentido, diz que muito do que se configurou como “estilo religioso” advém dos

constrangimentos de um quadro jurídico-legal em transformação, os consensos historicamente construídos sobre o que oferece perigo e o que pode ser aceito como prática religiosa, os repertórios de práticas pessoais construídas ao longo de suas trajetórias de vida e as expectativas do público e dos concorrentes. (MONTERO, 2006, p.56)

É por isso que quando o povo de santo reconta sua história, o que tem na memória coletiva são períodos: período da pajelança; período da chegada dos rituais afro-brasileiros; período da invasão policial; e período da calmaria. Neste último período, o da “calmaria”, quando havia a defesa dos terreiros, ela se dava da forma paternalista. O exemplo do Interventor Magalhães Barata nos anos de 1930 é o que mais se repetia entre os afrorreligiosos.

Magalhães Barata, o interventor do Pará, é lembrado como alguém que “se protegia muito era com a Maria Aguiar”, uma das mais notórias mães-de-santo de Belém, inigualável quando incorporada com seu encantado d. Luis, Rei de França. Mas há um episódio que justifica a benevolência do interventor, sobre quem se conta que de início perseguia os terreiros até o dia em que, por vingança dos encantados, “bolou no santo”, tirou os sapatos e “baiou” no terreiro de Dona Maria Aguiar, espaço ritual que pertencia ao rei entidade. Designado interventor, Magalhães Barata nomeia como seu secretário particular o funcionário público Miguel Silva, morador do Ramal do Utinga,

médium da casa de Maria Aguiar e Miguel, com a política que ele tinha na mão (...) o que você pedisse ele fazia, porque o Barata dava todo o direito (LUCA, 1999 *apud* SILVA, 2000, p.15-16).

A calma é relativa como pesquisas em todo o Brasil apontaram (GIUMBELLI, 2008; MONTERO, 1994, 2006), daí um período que é chamado por pesquisadores de “institucionalização das formas de resistências das religiões afro-brasileiras”. São as Federações Espíritas e os Institutos Nacionais de Tradição e Cultura Afro-brasileira, em um primeiro momento, sobretudo durante o período da ditadura militar e pós redemocratização do país, associações, estas de toda ordem e razão.

Daniela dos Santos (2014), ao desenvolver pesquisa na cidade de Belém sobre as associações civis sem fins lucrativos organizadas por afroreligiosos e funcionando em espaços de terreiro concluiu que este modelo organizativo é parte de um movimento de cerca de 20 anos, originado no contexto de pós redemocratização do país, quando de fato houve abertura de espaços de diálogo com a esfera pública. As associações fazem parte de uma nova forma de articulação com o poder público que exige, além desse formato de organização (pois garante legitimidade por representar uma determinada coletividade), o conhecimento de uma gramática política. Destarte, Santos (2014, p. 77) categoriza as Associações pesquisadas na cidade de Belém da seguinte maneira: 1. Associações criadas com o intuito de congregar e representar os interesses de todos os afroreligiosos; e 2. Associações criadas para representar os interesses de um único terreiro. Dessa categorização, outras subdivisões foram criadas pela autora: 1. Associação coletiva redistributiva; 2. Associação individual redistributiva; 3. Associação individual em projeto. Claro, a literatura atual sobre a temática nos mostrará que essa forma de organização em associações não é uma particularidade da cidade de Belém, nem das religiões afro-brasileiras, mas um formato bastante contemporâneo dos chamados “novos movimentos sociais”.

É dentro desse quadro mais amplo do campo religioso afro-paraense que desenvolvi minha pesquisa com afroreligiosos que comungam essa memória coletiva de seu passado como pedra de toque de suas legitimidades religiosas. Ainda mais de perto e de dentro, observei a noção de político que emerge das mobilizações coletivas e individuais (o individual aqui está se referindo à experiência individual do sujeito que é militante, mas sua posição e fala se dá a partir de uma coletividade). O que é político e o que não é? Essa é a pergunta que Cefaï (2009) se faz ao pensar o contraponto entre “público” e processo político. O “público”, representado pelas experiências coletivas na arena pública. Concordo com Cefaï sobre os tipos de poder e do político que devem ser entendidos nas questões do “público”. Diz o autor:

O poder não é entendido somente como relação de dominação e de subordinação, nem de normalização e de resistência. É também entendido como potência de instituição de capacidades e de direitos (do lado do Estado) e como potência de agir em acordo (do lado do público). (CEFAÏ, 2009, p. 17)

É no caminho da experiência vivida dos significados de político — seguindo pistas de pesquisa desenvolvida por Marcio Goldman quando investiga um Terreiro de Candomblé Angola em Ilhéus-Ba, em que o autor relaciona os sentidos políticos dos tambores e músicas afro — que é possível perceber os processos de criação envolvidos no produzir e na vontade de viver do grupo. E dessa vontade argumentativa que parte da fala do nativo, “do ponto de vista do nativo”, como político também, o antropólogo, nessa empreitada (nada fácil), encontra-se como o tradutor, aquele que, pela posição em que se encontra (que pode ou não ser legitimado pela coletividade), deve dar a atenção às noções e conceitos operacionalizados pelos sujeitos da pesquisa (GOLDMAN, 2006). Fazer os seguintes questionamentos parece válido: quais os usos desse conhecimento para a construção de políticas públicas? Quais tipos de políticas foram desenvolvidos pelo grupo? Para responder a essas perguntas será necessário partir de aspectos mais subjetivos da formação das habilidades políticas e subjetividades religiosas dos sujeitos afroreligiosos. Veremos que, para a promoção e efetivação de uma cidadania plena ao passo que diferenciada, até Oxalá vai à Guerra.

1.3 “ATÉ OXALÁ VAI À GUERRA”

O título da tese faz referência ao documentário produzido pelo Coletivo de Entidades Negras (CEN) da Bahia “Até Oxalá vai à Guerra: uma história de racismo e intolerância”, que conta a história do Terreiro Oyá Onipo Neto, comandado por Mãe Rosa. Todo candomblecista afirma sofrer ou ter sofrido intolerância religiosa ou racismo alguma vez na vida. Sob esse aspecto, aos 40 minutos do documentário é apresentada a forma como esta intolerância e racismo religioso vieram da própria Prefeitura da cidade de Salvador, quando esta, após a ordem de demolição do terreiro de Mãe Rosa, impingiu a sua derrubada a partir de ações violentas por parte da polícia, as quais ocorreram no dia 27 de fevereiro de 2008. Relatos de Mãe Rosa demonstram não apenas o cumprimento por parte da polícia de uma ordem de despejo, mas a destruição da casa com requintes de crueldade, bem como a dos símbolos sagrados daquele templo religioso sem direito de defesa por parte daqueles que detinham o poder de uso do

espaço, pois estavam quites com os impostos sobre o território.

*[...] A justiça é filha de Xangô
Candomblé é puro amor
Respeito, fé, compreensão*

*Ameaças não vão me abalar
Capoeira eu sei lutar
Sei também me aquilombar*

*Por que?
Nesta Terra até Oxalá vai à guerra
Nesta Terra até Oxalá vai à guerra
Nesta Terra até Oxalá vai à guerra⁹*

A consciência histórica e estrutural de Mãe Rosa e de seus filhos e filhas de santo acerca do que estava por trás daquele despejo demonstraram a necessidade de organização e coletivização das ações dos afroreligiosos, como bem diz Babá Pecê do Terreiro de Oxumaré em Salvador, “*porque isso não foi feito só com aquele terreiro, isso foi feito, agrediu todo espaço de terreiro dessa cidade, do Brasil e do mundo*”. A música acima reflete o que o povo negro, enfrentando todo tipo de opressão, desde o período em que eram escravizados até os dias atuais, faz para criar formas de resistência coletiva que perpassam pela tradição indelevelmente: a formação de quilombos, a capoeira, a fé nos seus deuses, os terreiros de Candomblé, etc.

A repercussão e denúncia pública, greve de fome por parte de um filho de santo conselheiro dos Direitos Humanos e a ação imediata por vias jurídicas, e, claro, a resposta dos deuses e deusas, sobretudo Xangô e Iansã quando, por meio de sua ira, provocaram uma chuva torrencial na cidade, remediou quase que imediatamente o crime ocorrido: exoneração de Kátia Carmelo, chefe da Superintendência de Controle do Uso do Solo do Município (Sucom) e a reconstrução do Terreiro no mesmo local. A promotoria entendeu que a ação perpetrada pela Prefeitura foi inconstitucional e se configurou como crime de intolerância religiosa.¹⁰

O que ocorreu em Salvador é o que tem ocorrido em todas as capitais brasileiras, inclusive na cidade Belém. Cada vez mais, na fala daqueles que sofrem agressões cotidianas e tem suas tradições não reconhecidas, essas pessoas afirmam a necessidade de coletivização e organização de associações civis para dar conta não apenas de situações extremas como a

⁹ Trecho da música tema do documentário “Até Oxalá vai à guerra”. Composição de Rebeca Tárique.

¹⁰ Informações recolhidas da cobertura jornalística sobre o caso: *Jornal A Tarde*, de Salvador, localizável no seguinte link: <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1278599-promotor-diz-que-demolicao-do-terreiro-oya-onipo-neto-foi-inconstitucional>; e o portal de notícias G1, localizável no link: <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL353993-5598,00-DEMOLICAO+DE+TERREIRO+PROVOCA+POLEMICA+EM+SALVADOR.html>

destruição de um templo religioso, ou casos de intolerância e racismo religioso, mas, sobretudo, para garantir a exigência de políticas públicas que deem conta do reconhecimento e valorização das tradições e territórios de matrizes africanas como composição essencial da formação cultural e identidade nacional.

O Brasil tem vivenciado um processo diferenciado da presença do cidadão na esfera pública, uma presença, como diria Scherer-Warrem (2008), de “engajamento com as questões nacionais”, ou mesmo, continuando com a linha de pensamento da autora, de empoderamento e capacitação para o diálogo e negociação a partir de interesses e reivindicações da sociedade civil para com a esfera pública estatal.

Esta atual sociedade civil, pondera Maria da Glória Gohn (2010, p.11), “pressupõe participação mais incisiva dos cidadãos na vida pública e no sistema de decisões de política pública via parcerias”, ou seja, os sujeitos sociais têm cada vez mais compreendido a cidadania como um processo de construção relacional, produzida e orientada pelas experiências do cotidiano, individualmente, mas, sobretudo, coletivamente, no processo político, social e cultural das ações organizadas por vias dos associativismos, organizações não-governamentais, dos coletivos, dos fóruns e encontros, das organizações de modo geral.

Na cidade de Belém, podemos citar as Caminhadas contra a intolerância religiosa organizadas pelo Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-brasileira – Pará (INTECAB-PA), mobilizações jurídicas contra a intolerância religiosa, o movimento Atitude Afro Pará (também mobilizado contra a intolerância religiosa), a criação de um Grupo de Trabalho no Conselho de Segurança Pública do Estado do Pará para coibir os crimes e assassinatos de membros de terreiro, dentre muitas outras associações e institutos conforme modelos apresentados na sessão anterior desta introdução. Esses modos organizacionais das religiões afro-brasileiras refletem uma realidade nacional inclusiva no modelo participativo do cidadão na “coisa pública”, como afirmado por Gohn e Scherer-Warrem, além de uma compreensão e incorporação de elementos simbólicos da identidade religiosa como fundamentação discursiva da ação política. Insere-se nesse contexto dinâmico de atuação militância e protagonismo político.

Partindo desse contexto, esta tese propõe analisar os processos de formação da pessoa política nas Comunidades Tradicionais de Matriz Africana na cidade de Belém e o modo como, paulatinamente, tais processos vão possibilitando a elaboração de demandas de políticas públicas para o enfrentamento à intolerância religiosa e garantia de direitos básicos. Esse constitui o principal intuito desta pesquisa, cujos desdobramentos se dão em outros objetivos menores que serão esmiuçados ao longo dos capítulos da tese. São eles: traçar o perfil político

do sujeito afroreligioso a partir dos processos subjetivos de socialização religiosa no Candomblé; compreender a forma como os afroreligiosos das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana percebem a noção de ser político e de fazer política de dentro dos terreiros; identificar as habilidades e estratégias de atuação dos atores envolvidos diretamente nas organizações e grupos de ação para busca de políticas públicas para seu segmento religioso; analisar os elementos simbólicos e da tradição que sustentam as narrativas públicas e publicizadas no debate e confronto político no espaço da coletividade, colocando em cheque as modalidades de presença desse religioso no espaço público.

Metodologicamente, posso dizer que fiz uso de um leque de instrumentos de coleta de dados, os quais se fizeram necessários levando em conta a própria dinâmica dos meus interlocutores de pesquisa. Em se tratando de interlocutores, a primeira interlocutora e a que conduziu toda minha caminhada pelo campo político religioso afro-paraense é a sacerdotisa de Candomblé Angola Mam'etu Nangetu Uá Nzambi, ou apenas Mametu Nangetu, como se apresenta. Como referi logo no início desta introdução, não fiz pesquisa *sobre*, mas *com* os afroreligiosos militantes e, nesse aspecto pontual, isso foi fundamental para a construção do meu campo de pesquisa, circunscrito a vários lugares desde o começo, justo porque desde o início da pesquisa sabia que, para compreender os processos de construção da pessoa política e militante no Candomblé precisaria acompanhar todos os passos dessa pessoa, sobretudo em sua atuação pública.

O fluxo estar dentro ou estar fora do terreiro se manteve como dinâmica dos trajetos percorridos por esta pesquisadora. Ora o terreiro era o lugar de partida, ora era o lugar de chegada, de pessoas, ideias, subjetividades, debates, produção do conhecimento, dentre outros. Aqui o terreiro se denomina Mansu Nangetu Mansubando Kekê Neta, ou apenas Mansu Nangetu, que também é o Instituto Nangetu de Tradição Afro-religiosa e Desenvolvimento Social. Ambos agregam interesses diversos voltados para a mobilização de pessoas que levantam a bandeira contra intolerância religiosa, maior conhecimento dos processos civilizatórios africanos que moldaram a sociedade brasileira, a conscientização política por meio de um conhecimento especializado e a formação de redes e capitais simbólicos e sociais que os permitem reiterar a fala dos seus interlocutores/opositores, tornando-se eles próprios fonte das suas estratégias de atuação em prol das suas reivindicações mais específicas.

Mametu Nangetu, além de ser a sacerdotisa/diretora do terreiro/instituto também agrega algumas funções como delegada/membro em espaços de diálogo com o poder público, são eles: Comitê Nacional da Diversidade Religiosa, vinculado à Secretaria Especial de Direitos Humanos; Comitê local de Segurança Alimentar, do Conselho Municipal de Segurança

Alimentar. Incluí de dentro do terreiro interlocutores que me auxiliaram a entender a noção de política internamente. Foram quatro pesquisados: filhos de santo, que são dois mais novos no Mansu, e dois mais antigos, que são respectivamente também Mametu e Tateto, ou seja, pessoas com cargos elevados na hierarquia, na condição de abrir suas próprias casas e iniciar outras pessoas. Outro critério de escolha se deu pela participação nas atividades do terreiro, sendo elas políticas ou “não-políticas”. Para esses apliquei questionários estruturados, além de muitas conversas em vários momentos em que estive na casa.

A etnografia que apresentarei está articulada num sistema de rede como o próprio grupo se vê, por isso Mametu Nangetu nunca está sozinha. Sua fala é articulada e legitimada por uma coletividade, e é desta forma que percorri seus trajetos em eventos públicos e políticos, como reuniões com outros sacerdotes; Fórum Social Mundial; Palestras para as quais havia sido convidada; Seminário sobre a Diversidade, organizado pelo Comitê Nacional da Diversidade Religiosa; plenárias, atividades públicas, caminhadas, dentre muitas ações em que tanto Mametu Nangetu quanto outros sacerdotes e comunidade de terreiro estiveram presentes, todos envolvendo a atuação das religiões de matriz africana nos espaços de construção de políticas públicas na cidade de Belém. Nesse lugar público de atuação, escolhi uma ou outra pessoa para conversar e entrevistar. Os critérios de escolha se pautaram em ocasiões em que estas estiveram em posição e disposição para o debate público provocado pela comunidade religiosa aqui em pesquisa. Além de agentes públicos que discutem e/ou possibilitam o diálogo entre os afroreligiosos e o Estado.

Em todas essas situações utilizei recursos clássicos da antropologia, como a observação participante: estive nas reuniões e atividades desenvolvidas pelo terreiro/instituto, além dos próprios encontros que Mametu possuía em suas tarefas como membro de algumas entidades públicas e no debate de construção de uma agenda entre seus pares; realizei entrevistas formais e estruturadas e conversas informais com os interlocutores elencados no parágrafo anterior. Ainda, nos moldes metodológicos de Bruno Latour (2011) sobre a “regra metodológica” será importante considerar os caminhos por meio dos quais determinados argumentos e discursos foram construídos, nesse aspecto, perseguir as controvérsias, ou a “face direita de Juno” do saber ainda em construção. Quanto a esse ponto, este foi um trabalho de artesanato, que acompanhou as histórias, perseguiu as informações, o que estava por trás de determinado evento, quando este era publicado do dia para a noite.

Além da pesquisa bibliográfica sobre a temática das religiões afro-brasileiras, fiz uso de um recorte teórico que perpassava pela antropologia do político, movimentos sociais, e debates sobre temas mais contemporâneos dos estudos das religiões com a chave analítica religião e

política, religião e esfera pública. Fiz bastante uso de uma rede de comunicação que se dá no ciberespaço, conversando, compartilhando informações, matérias jornalísticas, em trocas quase diárias em determinadas fases da pesquisa, o que facilitou bastante a minha circulação pelos espaços físicos junto com eles. Negociar, discutir e trocar ideias pelas redes virtuais garantiu, minimamente, estar dentro da rede de contatos dos militantes, mas que só o tato físico e conversa franca garantiram a permanência.

A tese foi dividida em duas partes, por meio das quais tento apresentar a dinâmica de fluxo dos trajetos em campo. Logo, ela assim se configura: Parte I - O terreiro como lugar de partida: onde nascem pessoas e militantes; e Parte II - De fora dos terreiros, protagonismo e luta política na esfera pública.

Na Parte I da tese abordo os muitos momentos em que cheguei ao terreiro para “pesquisar”, observar e sentir a movimentação do lugar, as atividades religiosas, mas que não se olvidavam em serem atividades políticas, de militância. Pude entender que, aliado ao processo de formação religiosa das pessoas, está acontecendo, também, o de formação política. Porque no terreiro tudo pode ser sagrado, ao mesmo tempo em que pode ser político. Para alcançar este propósito, isto é, o de evidenciar tal assertiva, divido a Parte I em dois capítulos: A formação da pessoa política afrorreligiosa; e Os processos de formação política: do saber ensinar e fazer política de dentro dos terreiros.

Em “A formação da pessoa política afrorreligiosa” apresento relatos da trajetória de vida de Mametu Nangetu mediante dois pontos de vistas: a sua socialização religiosa e a sua socialização política. Meu propósito é estabelecer uma compreensão sobre os caminhos seguidos por Mametu Nangetu para se tornar uma militante do movimento de defesa das tradições de matriz africana na cidade de Belém. Quanto a esse aspecto, verifiquei que sua ação política não é desligada da sua ação religiosa como sacerdotisa de um terreiro de candomblé, daí, igualmente, a importância de penetrar o espaço e convívio do Mansu, junto aos seus filhos e filhas de santo para alcançar os processos cotidianos do ensinar e aprender sobre política, ou seja, a ser político de dentro do terreiro.

O capítulo “Os processos de formação política: do saber ensinar e fazer política de dentro dos terreiros” tem por objetivo penetrar um pouco na vivência e convívio no terreiro para compreender como, na atualidade, se faz política e pessoas políticas de dentro desses espaços, partindo do pressuposto que hoje muitos terreiros de matriz africana se tornaram locais de fluxos intensos entre a tradição e a modernidade, o religioso e o secular. No que tange à necessidade de possuir um conhecimento político que garanta determinada habilidade para o trato com a “coisa pública”, catar folha e catar conhecimento enquanto princípio e valor

tradicional também se estende para a percepção política de dentro da tradição. Dessa maneira, o foco desse capítulo são as práticas sociais dos sujeitos adeptos do candomblé, nas suas relações com a política e com os percursos políticos da sua principal liderança no terreiro.

Na Parte II, acompanho as caminhadas de Mametu Nangetu em suas atividades de articulação política já em uma fase mais elaborada e organizada da militância dos afroreligiosos na cidade de Belém, para além dos limites dos terreiros, nos seus diálogos e ocupação de espaços públicos, institucionalizados ou não. Adianto que nem sempre ela [Mametu Nangetu] está como minha interlocutora direta, explícita, e que, além dela, dialogo com todo o coletivo do qual faz parte, examinando os processos de construção de estratégias de ação. Observaremos que o protagonismo político desse coletivo está imerso em um debate mais amplo que envolve toda a sociedade, da opinião pública a discussões teóricas sobre a presença do religioso na política e os seus efeitos enquanto mediadora dos secularismos e dos religiosos nesse mesmo espaço público. As diferentes modalidades de ação do movimento afroreligiosos em Belém são tão múltiplas quanto os dissensos que sustentam seus projetos políticos, mas que não os impedem de estar no *front*, no embate com o poder público e a sociedade. Desenvolvo essa análise em três capítulos, quais sejam: “Por legitimidade pública, ocupando espaços públicos: discursos e narrativas de afroreligiosos para efetivação das suas demandas políticas”; “‘Sai’ religião, ‘entra’ tradição: reflexões sobre a categoria política Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”; “Afroreligiosos em movimento: controvérsias religiosas, secularismo e esfera pública”.

No capítulo denominado “Por legitimidade pública, ocupando espaços públicos: discursos e narrativas de afroreligiosos para efetivação das suas demandas políticas” estou preocupada em apresentar ao leitor alguns eventos que já se constituem em estratégias de luta, ou seja, uma agenda política inclusiva com garantias de manutenção e respeito de direitos, a saber: liberdade de crença e culto, imunidade tributária para seus templos religiosos, reconhecimento de soberania alimentar, valorização de suas tradições. Nesses eventos, que serão etnografados, poderemos compreender os meandros das escolhas e legitimação de demandas e pautas dentro do coletivo que basicamente vem ocorrendo a partir de articulações políticas com instituições e pessoas do setor público-estatal (Secretaria de Segurança Pública, Defensoria Pública, Secretaria de Educação, Universidades e Assembleia Legislativa, por meio de alguns deputados), costurados de forma a alicerçar uma Política para as Comunidades Tradicionais de Matriz Africana na cidade de Belém, e mesmo no Estado do Pará.

Em “‘Sai’ religião, ‘entra’ tradição: reflexões sobre a categoria política Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana” proponho um debate teórico apoiado em dados

de campo sobre a construção da religião enquanto categoria antropológica nos estudos das religiões afro-brasileira e como, no atual contexto, esta categoria se torna obsoleta ou inócua para os usos políticos do Povo de terreiro. Da mesma forma, neste capítulo, julgo necessário questionar os usos da tradição enquanto componente analítico das formulações políticas realizadas pelos militantes afroreligiosos, além do seu próprio enquadramento no universo das políticas públicas, o que faço por meio das seguintes perguntas: o que significa comunidades tradicionais? O que significa Comunidades Tradicionais de Matriz Africana? Será que ao colocar tradição como categoria generalizante, que engloba todas as práticas e crenças de matriz africana, inclusive as não-religiosas, não se cria um discurso público destituído do viés religioso? A resposta, a princípio, seria positiva. Claramente se vê um discurso de viés culturalista. Mas por quê? Não seria o extremo oposto do que estes mesmos afroreligiosos estiveram ao longo de todo século XX em busca: reconhecimento das religiões de matriz africana enquanto status de religião?

Por último, no capítulo “Afroreligiosos em movimento: controvérsias religiosas, secularismo e esfera pública” tenho como objetivo apresentar o debate teórico e reflexão mais ampla acerca das controvérsias e delicadas relações que as religiões têm provocado na esfera pública, trazendo para o debate as nuances e implicações que a participação cada vez mais ativa de religiosos têm provocado em valores da cidadania e mesmo nos códigos morais em nossa sociedade, reenquadrando criticamente os conceitos acadêmicos outrora utilizados, como o do próprio secularismo.

Esta tese representa um esforço analítico em situar a luta política dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana da Amazônia em um debate mais ampliado sobre a presença da religião na esfera pública a partir de uma dinâmica muito própria, e sob um campo de disputas interno e externo bastante competitivo.

PARTE I

O TERREIRO COMO LUGAR DE PARTIDA: ONDE NASCEM PESSOAS E MILITANTES

Quando chego a um terreiro vejo muitas pessoas em movimento, alguns na cozinha, preparando comida, de pessoas e entidades. Também vejo a organização e limpeza, da casa, do quintal, nos assentamentos, dos objetos sagrados, da decoração de modo geral. Dependendo do dia em que se chega, o movimento é maior ou menor. Num dia de festa, por exemplo, não adianta querer conversar muito com a sacerdotisa ou com algum filho ou filha de santo, o tempo é de muitas tarefas a cumprir para que tudo esteja pronto para a cerimônia pública. Nesse contexto, o que resta, então, a uma pesquisadora, é sentar, observar, às vezes circular, ir até os limites do que é permitido, fotografar às vezes, perguntar às vezes...

Nessa parte da tese, abordarei os muitos momentos em que cheguei ao terreiro para “pesquisar”, observar e sentir a movimentação dele, das atividades religiosas, que nem por isso deixam de ser atividades políticas, de militância. Aliado ao processo de formação religiosa das pessoas nesse ambiente está acontecendo, concomitantemente, o de formação política. Porque no terreiro tudo pode ser sagrado, ao mesmo tempo em que também pode ser político.

2 A FORMAÇÃO DA PESSOA POLÍTICA AFRORELIGIOSA

Obatalá provoca a inveja e é feito em mil pedaços

Obatalá foi ao mercado e comprou um escravo.

Pôs o escravo trabalhando em sua terra.

O escravo trabalhou duro e a terra floresceu.

Obatalá ficou feliz.

Todos ficaram com inveja da plantação de Obatalá.

Um dia Obatalá estava caminhando por suas terras

quando um escravo subornado pelos invejosos,

rolou uma imensa pedra sobre ele e o esmagou.

A pedra esmagou Obatalá e seu corpo foi feito em mil pedaços

Olorum viu tudo isso e, descontente,

mandou Exu recolher os mil pedaços de Oxalá.

Exu recolheu de Obatalá todos os pedaços que encontrou,

mas não pôde encontrar todas as partes.

Levou o que pôde a Olorum e

Olorum juntou os pedaços e de novo deu vida a Obatalá.

Mas Exu não pôde de fato encontrar todas as partes,

pois muitas delas se perderam longe, muito longe.

Por isso, dizem,

Obatalá está espalhado pelo mundo inteiro.

Obatalá está em todo lugar.

(Mito publicado em Mitologia dos Orixás, 2001)

“Ser político”, “estar político”, “fazer política”, “articulação política”, “consciência política” são termos que se tornaram corriqueiros entre os adeptos das religiões de matrizes africanas nos dias de hoje. Não é sem razão que tal uso nos traz uma gama de noções sobre o que realmente se quer com tal percepção, já que a noção de política pode ser encarada de diferentes maneiras. Na própria construção dessa categoria entre esse grupo religioso e daqueles que se debruçaram sobre seu estudo observou-se usos diversos, dos quais vão, daquele que esvaziava os sujeitos para uma capacidade de pensar política até aquele que os garante autonomia para formular sua própria lógica de ser e fazer a política.

A literatura referente aos estudos afro-brasileiros garantiu posições oscilantes sobre poder e potencial político, no seu sentido mais amplo, dos adeptos das religiões de matriz africana. O texto de Reginaldo Prandi, “Perto da magia, longe da religião”, atesta um viés interpretativo de fins do século XX que figura um adensamento da participação política das religiões na “coisa pública”, em contraposição à entrada das pessoas em religiões com alto componente mágico. Para este autor, apenas o Catolicismo, a partir da Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), soube aliar religião e política, já que por meio das CEBs se construiu um princípio de sacralização e relação com Deus a partir da valorização do indivíduo não isolado, ou seja, a preeminência de um sujeito moral coletivo, da vivência de Deus a partir da

comunidade.

Do lado oposto, a “remagização” da sociedade é vivida pelas igrejas pentecostais, e as religiões afro-brasileiras, preocupadas em modelar identidades pouco afeitas à participação ativa do mundo, já que o sobrenatural constitui fonte de explicação para diversos males, inclusive aqueles de ordem social e econômica. Entre os pentecostais, Prandi (1992, p.86) afirma que estes rejeitam o mundo, confinando o crente ao interior da comunidade religiosa, propondo “a construção de um outro mundo inteiramente evangélico, onde não há lugar para o outro, o diferente, o plural. Sendo o mundo mal, dele deve a religião tirar todo o proveito material que possa ser convertido em recursos para a expansão da religião”.

Quando se refere às religiões afro-brasileiras, Reginaldo Prandi reconhece a questão do racismo e perseguição a estas religiões, o que justifica o fisiologismo político a que sempre tiveram necessidade de recorrer, à construção de relações clientelísticas (político e não-político) com pessoas com determinado poder na sociedade para salvaguarda e defesa destas em momentos de perseguição. Fica evidente em seu argumento que entre os adeptos da Umbanda, Candomblé, Xangô, Tambor-de-Mina, etc., a relação mágico-ritual direta dos indivíduos com as divindades, materializada por meio dos sacrifícios, é mais importante do que a relação desse indivíduo com outro indivíduo e com o mundo, ou seja, há uma concepção de pessoa preocupada em cuidar apenas de si mesmo, pois o outro cuidará dele mesmo também.

Nesta direção, entre as religiões de matriz africana e a formação de um sujeito político, os trabalhos de Paula Montero (1994, 2006, 2009) nos permitem uma reflexão mais cuidadosa, ainda que mantenha difuso alguns pontos dessa relação, pois, ao passo que faz uma análise do quadro mais amplo acerca do pluralismo religioso no Brasil, semelhantemente realiza uma crítica aos modelos interpretativos sobre essa mesma realidade, que tinha a modernidade e a razão como referencial analítico. Montero (1994, p.10) explicita que se criou a ideia de que religiões mágicas têm sua noção particular de justiça combinada a uma ausência de responsabilidade moral, o que não favorece a constituição de um espaço civil democrático por aqueles que são seus adeptos. No entanto, há de se ponderar que tanto magia quanto razão não deveriam ser encaradas em estados “puros”, nem puramente arcaicos nem modernos, nem puramente racionais nem puramente mágicos. Em se tratando da realidade brasileira:

Os elementos mágicos presentes nas visões de mundo religiosas-populares não operam aqui em estado “puro”; eles foram trabalhados e transformados lentamente pelo processo de modernização da sociedade brasileira, que levou de algum modo ao desenvolvimento do individualismo, da noção de responsabilidade moral e à legitimação da racionalidade científico-tecnológica. (MONTERO, 1994, p.10)

Para esta autora, o que há é uma luta simbólica não apenas de visão de mundo, mas da própria realidade social que se constrói a partir dessas imagens de Brasil. Assim, houve claramente um duplo processo: a magia se tornou “moderna” e a própria modernidade entrou em crise.

A modernização ou racionalização da magia, segundo conclusões de Montero, se dá a partir dos estudos de pesquisadores das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul e em São Paulo, respectivamente a Umbanda pesquisada por Renato Ortiz e o Candomblé, pesquisado por Vagner Gonçalves da Silva. Em ambos os casos, segundo tais estudiosos, essas religiões passaram por um gradativo processo de racionalização de suas crenças e ritos, dada a contingente necessidade de se adequar ao estilo de vida urbano. Para Renato Ortiz (1991 *apud* Montero, 1994), na Umbanda houve uma intensa sistematização da cosmologia, depurando-se, inclusive, traços africanos e internalização de burocracia aos cultos, enquanto no Candomblé, Vagner Gonçalves da Silva (1992 *apud* Montero, 1994) chama a atenção para a introdução da escrita da fundamentação religiosa tanto pelos líderes religiosos quanto pelos pesquisadores. O significado dessa inserção para uma tradição eminentemente oral é o rompimento da lei do segredo e uma certa democratização do conhecimento. Para esses autores há mudança nas bases dessa religião, promovendo, assim, um alargamento de adeptos e sua universalização.

A crise da modernidade no Brasil é encarada por Montero (1994) como outro aspecto peculiar para entender essa relação entre magia, racionalidade e sujeitos políticos. Considerando que a chave cidadania e modernidade fazem parte de uma unidade interpretativa, a autora nos mostra que, para a realidade brasileira, muitos elementos devam ser considerados: a descrença na racionalidade, a crise da subjetividade individual e a espetacularização da política. Esses elementos, junto com a reatualização da magia a partir de aspectos citados acima, restaura a confiabilidade das religiões entre as classes populares, fundando novas experiências de sociabilidade de aliança e disputa notadamente. Ainda perceberemos novos deslocamentos e usos do espaço público por parte desse universo religioso em busca de legitimidade e veracidade das suas crenças. Sujeitos políticos são moldados entre contínuos e rupturas.

Daniela Cordovil dos Santos (2006), em sua tese de doutorado, também tece críticas a posições essencialistas de autores que privilegiaram um pensamento dicotômico em torno das religiões de origem africana: catolicismo x religiões africanas, religião x magia, modernidade x tradição, etc. Segundo Cordovil há claramente visões desencontradas sobre a visão de mundo desses intelectuais (dos clássicos aos mais atuais) e aforreligiosos, mas que não foge à própria constituição da antropologia, que sempre teve “dificuldade em compreender outras racionalidades, quando se tem como referência a forma de pensar ocidental” (2006, p.123). Para

esta autora, que desenvolveu sua pesquisa de campo na cidade de Cururupu, Maranhão, seus dados etnográficos demonstram uma realidade que rompe com modelos teóricos no campo dos estudos afro-brasileiros, no que se refere a noções de racionalidade e modernidade.

Assim, em Cururupu o que se pratica de religiosidade é a prática dos pajés e, também, as irmandades, com incorporação de outras matrizes religiosas. Os pajés se identificam como pertencentes à “linha de umbanda”, mas com um sentido bastante particular da Umbanda. O mesmo acontece com o tambor (de cura e de mina) que entrelaça cosmologias (pajelança e Tambor de Mina) diferenciadas na prática dos pajés investigados por Santos (2006). Não havendo confronto de identidades de tradições religiosas na cidade, com uma tênue fronteira entre cada uma delas, ainda há, conforme a autora, em certos momentos, a junção a grupos de reggae e blocos de carnaval, sendo mobilizados para capitanear recursos para a realização da melhor festa.

Buscando outra via analítica, a autora empenha-se em sair da superficialidade das aparências, ou seja, do fisiologismo político explícito, que se encontra nas relações entre pajés e políticos, para as nuances das relações de poder envolvida, concluindo que apesar dos preconceitos de raça e classe, os pajés controlam uma rede de poder que interessa as elites locais, daí o reconhecimento por parte da sociedade local. Para Daniela Cordovil, o que acontece em Cururupu se assemelha ao que Wade Daves (1986) constatou na sociedade camponesa haitiana quanto à prática do Vodou. Seria o Vodou uma sociedade secreta que exerce determinado poder paralelo sobre na zona rural, área onde o governo nacional não conseguia ter acesso sem a ajuda de um chefe local, escolhido de dentro para fora.

Nas análises acima apresentadas o que existe é um problema teórico de modo a sobrepor visões de mundo, em que a convivência com a pluralidade religiosa na esfera pública é mediada por uma razão humana comum, “natural”, ou seja, a razão do Estado democrático de direito de fundo liberal, iluminista moderno. Jürgen Habermas em seu clássico livro *Mudança estrutural da esfera pública* (2014) deixa bem evidente o caráter sociológico e histórico da categoria esfera pública, ao mesmo tempo que pragmaticamente ela se impõe como ideal normativo, ou seja, há claramente um modelo de esfera pública que se impõe sobre outras, a esfera pública burguesa sobre o que ele denomina esfera pública plebeia, e suas análises são realizadas sobre a primeira considerando o peso hegemônico. E nesse sentido é que conseguimos compreender as análises ambíguas sobre a presença das religiões de matrizes africanas na esfera pública como sendo apolíticas. Em nota, para Habermas (2014) e a compreensão da análise desta pesquisa, Esfera Pública na modernidade está sendo considerada como o lugar de atuação e presença do político.

Seguirei meu argumento apresentando o que chamo de “o reverso da moeda” sobre as

pesquisas com sujeitos afroreligiosos na participação e militância pública, política.

O trabalho de Michelle Rodrigues (2014) sobre a Jurema, em Pernambuco é um caminho para se pensar sujeitos políticos. Nele, a autora buscou compreender como as religiões consideradas mágicas poderiam fomentar sujeitos políticos para o debate público a partir de conceitos de democracia e laicidade e a promoção da cidadania de adeptos da Jurema. Em seu percurso histórico e etnográfico, Rodrigues nos apresenta uma Jurema que saiu de um quadro de invisibilidade e marginalidade para uma visibilidade pública. Em ambas as situações, esse trânsito se deu pela via política: a primeira, a invisibilidade, diante de políticas públicas higienistas perpetradas tanto por governos federal e estadual e também por intelectuais¹¹; já a visibilidade é fruto também do esforço de intelectuais engajados com causa da militância do povo juremeiro de terreiro e de agenciamentos políticos dos próprios juremeiros, vide dois grandes eventos públicos, o Kipupa Malunguinho e a Caminhada dos Terreiros de Pernambuco.

O alcance dessa visibilidade só foi possível por meio da compreensão da ontologia juremeira, constituída a partir de uma multiplicidade de socialidades ou de uma dialética triária (religião, cultura e natureza). Para a autora, por ser a Jurema inata e instaurada pelo sangue, de ordem natural/biológica, mas sem deixar de existir no cultural, foi possível sua manutenção, já que sustentada numa corporalidade juremeira, ou seja, o corpo é o sustentáculo da Jurema, sendo possível uma

potencialidade ontológica juremeira na constituição da agência de seus sujeitos no mundo da vida, uma agencia possibilitada por uma dicotomia triária, entre natureza, cultura e religião, que imprime compreensões, posturas e associações relacionais ao real (RODRIGUES, 2104, p.95)

Claramente a autora alia potencialidade política dos sujeitos para uma ação civil pública a partir ou aliado à construção de uma *persona* juremeira.

¹¹ Todo o trabalho de Nina Rodrigues por exemplo é pioneiro neste campo de estudos, contudo, suas metodologia e abordagens teóricas médico-psiquiátricas para analisar as religiões afro-brasileiras em Salvador contribuíram para alargar a noção estigmatizante e patológica das crenças e ritos afroreligiosos, segue nessa linha, ainda que por uma via mais culturalista Arthur Ramos também em Salvador. Em Pernambuco “A Nova Escola de Recife” com pesquisadores como Ulisses Pernambuco deram um caráter mais interdisciplinar aos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, ver Campos, Pereira e Matos (2017). Os intelectuais que se debruçaram a essa área de estudo construíram uma verdadeira aliança, a “santa aliança” como bem denominou por Roberto Motta (2010), entre os pesquisadores e pesquisados, produzindo uma dupla legitimação para ambos, do pesquisador que se legitima academicamente porque se insere no campo de pesquisa de maneira mais aprofundada e do próprio povo de terreiro que passa a se fortalecer publicamente perante o campo religioso, angariando prestígio e poder simbólico, se tornando o terreiro ou a casa “mais legítima” entre as demais. O que Neri (2018, p.51) avalia que, “dessa relação, que envolve tanto legitimação como deslegitimação, surgem categorias acusatórias, como *curandeiro* ou “charlatão””. Portanto, visibilidade e invisibilidade intelectual passa a ser um processo dentro da academia segundo o qual as abordagens teóricas pelos quais determinados pesquisadores irão abordar a Jurema ou as religiões de matriz africana de modo geral.

O mesmo acontece quando pesquisadores se propõem a etnografar organizações sociais fundadas por lideranças de matriz africana, e nestas análises é possível identificar como os afroreligiosos claramente estão repensando seu aparato cosmológico para atender às demandas políticas que se impõem às suas realidades enquanto necessidade de sobrevivência e garantia da liberdade de culto e crença. É o caso da CEDRAB (Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras) no Rio Grande do Sul, etnografada por Cintia Aguiar de Ávila (2009) e a Rede de Mulheres de Terreiro na cidade de Recife, etnografada por Fernanda Meira de Souza (2014). Nos dois casos etnografados a dimensão política é equacionada pelas subjetividades dos atores envolvidos, assim como a identidade religiosa é pautada nos elementos tradicionais.

A CEDRAB surgiu em decorrência de uma série de ataques contra os terreiros e a tradição de matriz africana de suas religiões impetradas principalmente por segmentos pentecostais na cidade de Porto Alegre. O caso mais emblemático de intolerância religiosa são os relacionados ao meio ambiente e o sacrifício de animais, a partir da promulgação da Lei 11.915, Código Estadual de Proteção aos animais, que afetaria diretamente a prática ritualística dos Batuques no Estado. É interessante pensar este grupo, organizado principalmente por lideranças de terreiros, porque suas ações e discursos estão em boa parte voltados para a questão ecológica e a conscientização política de seus membros e comunidade religiosa para as responsabilidades sociais do terreiro. Pensar o discurso político da questão ecológica com a dimensão étnica do embate foi o caminho, inclusive, como Ávila (2009) destaca, que conduziu a simpatia do Movimento Negro¹². O CEDRAB passou, então, a realizar diversos eventos, entre reuniões e seminários para “resgatar a relação do terreiro com a natureza”, tudo isso com o intuito de debater suas cerimônias, simbolismos e significados ritualísticos. A fala de um dos membros do CEDRAB sobre a cerimônia do *axexê* ou *aresum* (ritos fúnebres) nos dá uma ideia de como questões teológicas podem ser repensadas de acordo com as necessidades políticas do grupo:

O problema é que quando um babalorixá ou ialorixa falece, muitos consideram ele um “bicho papão” nada que é dele pode ficar no mundo. A mínima roupa, imagens que às vezes são relíquias, que trazem a história do terreiro, objetos, utensílios, tudo é destruído e simplesmente colocado fora. Eu participei de um *ará-ossun*, esta é a forma mais correta de pronunciar, que eram fardos e fardos de coca cola, pacotes de cigarro, coisas desnecessárias. A gente faz uma simbologia para oferecer para o *egum* (espírito do morto) tudo aquilo que ele gostava, mas são porções simbólicas. E isto serve para orixás também, tanto faz um prato ou uma bacia de canjica, isto não vai fazer diferença. (Baba Diba *apud* ÁVILA, 2009, p. 54)

¹² Das muitas instituições organizadas na cidade de Porto Alegre, as Federações, por exemplo, quase nenhuma possui o apoio direto do Movimento Negro local (ÁVILA, 2009).

Já a Rede de Mulheres de Terreiros é uma articulação de mulheres de vários terreiros da região metropolitana de Recife, organizadas para buscar políticas públicas para as mulheres das religiões afro-brasileiras no que concerne às suas especificidades de vivência de mulheres de terreiro, instituição pela qual a conformação do sujeito político perpassa pela afirmação e reconhecimento de posição, principalmente perante “outras” mulheres. Para Souza (2014), tal definição de uma identidade se constrói com a intenção de imprimir uma marca que será acionada, principalmente nos espaços de diálogo/combate em que a Rede irá estar, a exemplo da Conferência Estadual de Políticas para Mulheres. Assim, Souza (2014), ao investigar entre as mulheres pertencentes à Rede o que ser mulher de terreiro significa, afirma:

“Ser mulher de terreiro é manter uma tradição. É a religião. Mulher de terreiro é ser da comunidade, da família. É cuidar. É isso. Ter uma missão na sua vida de cuidar das pessoas. É como você fosse mãe sempre [...]. Sobre mulher de terreiro em termos políticos, surgiu da necessidade da mulher ter seu protagonismo dentro dos terreiros. Porque antigamente você só falava do homem. Se for fazer uma cerimônia, é um homem, se for fazer não sei o que, é um homem. E surgiu também por conta de uma figura muito marcante que foi Tia Inês, do Sítio de Pai Adão. Porque ela foi uma mulher esquecida, né. Ela que fundou o candomblé. Ela não fundou o candomblé, mas a casa matriz, que hoje é a casa matriz, foi ela. E foi esquecida. Tanto que botaram o nome de homem. Não desmerecendo, mas a questão da mulher... ela invoca, ela zela, a mulher tem a mesma participação de um homem. Se um homem faz, não faz sem a mulher, né. Então eles trabalham em comum. Então foi quando surgiu a questão da mulher no terreiro. Surgiu aqui no Terreiro de Mãe Amara. A Rede surgiu da necessidade de fortalecer a auto-estima da mulher de terreiro, enquanto mãe de santo, enquanto iyabassé, enquanto iyabá, enquanto ekédi. A mulher, em si, dentro do terreiro, é muito importante. E você nos terreiros, a mulher, né... homem botando torso, já desfigura a coisa da mulher no terreiro” (Maria Helena em entrevista concedida em junho de 2014 *apud* SOUZA, 2014, p.85-86)

Diante da exposição dessas pesquisas na área das religiões afro-brasileiras e política, fica evidente seus contrastes, tanto do ponto de vista interpretativo quanto epistemológico. O debate entre os diferentes posicionamentos sobre sujeitos políticos se dá na forma como se compreende Cidadania e a reponsabilidade moral dos sujeitos, sobretudo, quem os pode “ser”: ser cidadão ou ser sujeito com responsabilidade moral numa democracia, ou mesmo ser sujeito político. O “ser”, aqui, implica uma conjunção de elementos relacionais e condicionais, dos quais não se pode ser sujeito político, no sentido de uma concepção racional e consciente, sem estar dentro de uma perspectiva moral considerada padrão e civilizadamente ocidental, eurocêntrica.

Elina Hartikainen (2017), em sua pesquisa “Democracia e o direito ao respeito: provocações da cidadania religiosa afro-brasileira em Salvador, Brasil”, questiona as noções de

cidadania que servem como ideal em nosso país, o modelo liberal democrático, e como esta posição aparentemente é oposta ao que encontramos enquanto lógica e subjetividade interna aos terreiros, e claro, aos praticantes das religiões afro-brasileiras. Nos dois casos apresentados acima o que é acionado enquanto componente político são elementos distintos da tradição de matriz africana, e ambos sendo utilizados politicamente em contextos diferentes para problemas e anseios diferentes. No entanto, nas observações e pesquisa de campo de Hartikainen (2017) junto as lideranças de Candomblé, estas afirmavam a conjugação de dois modelos de cidadania, trazendo à tona uma cidadania ativa com elementos simbólicos da religião para a construção de demandas políticas na esfera pública.

Refletindo a respeito dessas acepções sobre “o político”, sobre “o fazer-se político”, farei uso da categoria pessoa política, como um exercício maussiano de considera-la “flutuante, delicada e preciosa” (MAUSS, 2015, p.367) no sentido do que a ideia de pessoa representa, não natural, localizada e contextualizada, portanto, enquanto uma construção subjetiva e coletiva ao mesmo tempo. Este capítulo tem por objetivo apresentar a formação da pessoa política afrorreligiosa, ou seja, da pessoa adepta das religiões de matriz africana e as suas formas de se manifestar politicamente em sua vida e na vida pública. Será analisado ainda, os processos de subjetivação social relacionado à construção da própria pessoa no Candomblé¹³. É importante salientar que esta construção, tal qual assinala Goldman (2005), é parte constituinte de um sistema que privilegia fluxos contínuos, ou seja, é necessário fugir da falsa distinção do que se considera como de dentro ou de fora do terreiro. A separação da tese em duas partes, sendo esta primeira como “de dentro do terreiro...” deve ser entendida apenas como recurso metodológico de percorrer o campo de pesquisa. Veremos ao longo deste texto, que sujeitos em fluxos contínuos é compósita da pessoa afrorreligiosa, seja na construção ritual da pessoa, seja enquanto sujeito político de uma sociedade ocidental democrática, nesse contexto de protagonismos e militância em defesa das tradições afro-brasileiras na cidade de Belém do qual minha principal (não a única) interlocutora está inserida.

¹³ Utilizarei o termo Candomblé de maneira intercambiável ao termo religiões afro-brasileira ou religiões de matriz africana. Farei a diferenciação entre o Candomblé nação Ketu, Jeje e/ou nação Angola quando este estiver em relação a outros ritos na cidade de Belém, como o tambor-de-Mina e a Umbanda. Nesse aspecto, os afrorreligiosos de Belém estabelecem essas diferenças e utilizam o termo Candomblé apenas quando este pertence às nações supracitadas e são oriundas da Bahia. Também é comum, entre eles, se identificarem como mineiros, candomblecistas e umbandistas, para deixar bem claro a qual tradição litúrgico-religiosa pertencem.

2.1 A SUBJETIVAÇÃO DO AGENTE: VIDA RELIGIOSA E AÇÃO POLÍTICA DE MAMETU NANGETU

Salvador, treze de março de 2018. Por volta das 21h e 30min entro em contato com Mametu Nangetu, por telefone. Neste mesmo dia, à tarde, nos esbarramos na caminhada de abertura do Fórum Social Mundial. Havia uma ala de afroreligiosos de todo o Brasil. Como não conseguimos conversar na multidão, a noite trocamos algumas mensagens via *whatsapp* e combinamos ir juntas para a Universidade Estadual da Bahia no dia seguinte, dia em que iria começar a Plenária Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, parte da programação do Fórum Social Mundial. Estando eu hospedada no bairro da Barra, na casa de uma amiga, filha de Nanã e recém-chegada a esse universo simbólico e político das tradições de matriz africana, seria caminho nosso passar no bairro da Federação, bairro onde Mametu Nangetu estava hospedada. Geralmente ela se hospeda neste bairro quando está na cidade de Salvador, pois é onde reside seu ex-cunhado, também adepto das tradições afro-brasileiras.

Era uma distância de mais ou menos 15 minutos entre a Barra e a Federação. Minha amiga Nangeuá, mais nova, queria muito conhecer outra filha de Nanã, Nangetu, mais velha. A apanhamos na frente do cemitério de Campo Santo, e já dentro do carro nos cumprimentamos e fiz as apresentações das duas filhas de Nanãs. Era um longo caminho até o local da plenária. A conversa foi sobre os enredos de Nanã na vida de cada uma delas. Como não sou “de santo”, fiquei ouvindo atenta a essa conversa, esse encontro de filhas de Nanãs¹⁴.

Lá chegando, uma concentração numerosa de *yálorixás* e *bàbás*, *mametus* e *tatetus*, *mães* e *pais de santo*. Um momento de cumprimentos, saudações, conversas paralelas e apresentações entre aqueles que ainda não se conheciam. Como estava com Mametu, ela foi me apresentando alguns deles. Mas ao adentrar o grande auditório era visível o slogan “Não mexe comigo que eu não ando só. Não toquem em nossos terreiros”. Esse tema seria o mote geral dos seis eixos¹⁵ de debates da Plenária Nacional das Comunidade Tradicionais de Matriz africana, a qual

¹⁴ Estávamos em um carro de aplicativo, por isso a possibilidade de conversar tranquilamente.

¹⁵ Os eixos de debate foram escolhidos em conjunto a partir das reuniões em videoconferência promovidas pelo Coletivo de Entidades Negras (CEN) de Salvador com o apoio logístico e técnico do IPHAN em todo o Brasil. Os seis eixos foram: 1. Crimes de racismo religioso: levantamento de casos de violência contra os povos tradicionais de terreiro e de matriz africana; 2. Resistir e Criar – estratégias de sobrevivência em contexto de golpe e retrocessos de políticas públicas; 3. Articulação política e organização para fortalecimento – articulação com poderes legislativo, executivo, judiciário e organizações internacionais de direitos humanos e luta antirracismo; 4. Alimento Sagrado para o corpo e para a alma; 5. Na encruzilhada da contemporaneidade – estabelecendo redes de comunicação entre Povos tradicionais de Terreiro e Matriz Africana; e 6. Todas as nações é a (sic) nossa – necessidade de superação de diferenças políticas e religiosas para a composição de um cenário de coesão e unidade política entre os povos tradicionais de terreiro e matriz africana.

articulou quase 500 afroreligiosos de 21 estados do Brasil, dos interiores e capitais, na cidade de Salvador nos dias 14 e 15 de março de 2018. Mamentu Nangetu¹⁶ foi representando o Estado do Pará. Não sem razão, junto aos seus paramentos e adornos cuidadosamente escolhidos para trajar estava uma bandeira de tal Estado, que carregava e deixava sobre as pernas de maneira visível quando estava sentada (Figuras 1 e 2). Nos seus 72 anos de idade participou e articulou junto a outros representantes de matrizes africanas, durante quase um ano, este evento de magnitude nacional. Seria um grande evento de união de todas as nações¹⁷ e tradições para discutirem temáticas que os atingem enquanto povos, comunidade e religião de matriz africana no Brasil. Quando não estava na mesa de debates, Mamentu Nangetu estava na primeira cadeira, da primeira fila, assídua e pontual em todas as discussões. Era praticamente a primeira a chegar e a última a sair do evento. Nesses dois dias de intenso debate, a acompanhei, conversei e observei sua atuação, sua vivacidade e companheirismo junto aos seus irmãos de luta, como ela costuma chamar os demais que compartilham suas tradições e ancestralidade.

¹⁶ Não apenas ela, outros sacerdotes e sacerdotisas, assim como filhos e filhas de santo atuantes política e culturalmente na cidade de Belém também estiveram presentes. Uma delegação de mais ou menos 8 representantes.

¹⁷ Utilizo aqui o conceito de nação de Vivaldo da Costa Lima (1976) — “passou a ser, desse modo o padrão ideológico e ritual do terreiro do Candomblé da Bahia, estes sim, fundados por africanos *angolas, congos, jejes, nagôs* - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudança nos tempos” (p.77) —, que perdeu, ao longo do tempo, sua conotação política e geográfica para se tornar eminentemente teológico, ainda que as pessoas não tenham eliminado o sentido histórico de suas descendências.

Figura 1 - Após falas iniciais de abertura da I Plenária Nacional das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros, pose para a foto oficial do evento.



Fonte: Selma Brito, 2018.

Figura 2 - Durante a Caminhada de Abertura do Fórum Social Mundial. Mametu Nangetu com Makota Celinha, Iyá Simone e outra mãe de santo que não identifiquei.



Fonte: Selma Brito, 2018.

A Plenária Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana foi apenas uma das dezenas de atividades e reuniões de caráter político e “não-político”¹⁸ em que estive ao lado de Mametu Nangetu ao longo de quatro anos de pesquisa¹⁹. Algumas vezes, saindo de sua casa, outras nos encontrando no próprio local da atividade/reunião. A preocupação maior nesse *estar junto* à minha principal interlocutora de pesquisa era compreender como esta foi construindo suas habilidades e subjetividades políticas para estar posicionada neste lugar de representação do grupo, ao mesmo tempo em que eu estava interessada em problematizar suas redes, trocas e alianças moduladas no diálogo e embate com agentes religiosos e não-religiosos. É factível tomar os aspectos temporais e espaciais da formação política a partir das suas reflexões sobre tradição e religiosidade. Tal como Miriam Rabelo (2014) conduz seus relatos de “fabricação de pessoas” no Candomblé, observamos que os enredos narrados e os trajetos percorridos por Mametu Nangetu nos dão a dimensão de uma ambiência propícia para o engajamento político e ação prática dentro e fora do terreiro, ao passo que também vão construindo sua agência religiosa enquanto mulher de terreiro angoleira.

Construir biografias é um desafio, ainda mais por se tratar de um gênero literário que provoca dúvidas e críticas, sobretudo para o campo historiográfico. Na antropologia, pensar e escrever uma história de vida, ou que se pode entender por vida, é refletir sobre vivências e grafias articuladas à questão de alteridade. Sobre esse aspecto, Suely Kofes (2001) nos diz que tanto antropólogos quanto historiadores lidam com a alteridade, no espaço e no tempo. Recuos ao passado enquanto instrumento heurístico nos ajudarão a compreender os delineamentos do presente.

Mas, aqui, não tenho a intenção de escrever a biografia de Mametu Nangetu, porém construir uma narrativa etnográfica a partir dos fluxos de lembranças, interpretadas e reinterpretadas, naquilo que ela experienciou como ação política ou julgou como político. Seguir esses percursos significou, também, problematizar os significados que são agenciados em sua narrativa, da forma como é contada, das negociações entre memórias e fatos. Ainda, ao encontro das histórias a mim contadas durante conversas e entrevistas, faço uso de outras publicações, pesquisas e performances, em que semelhantemente sua trajetória foi contada. Tudo isso nos ajudará a compor temporalidades, espacialidades e movimentos tão importantes

¹⁸ Uso o termo não político entre aspas para destacar duas coisas que aprendi em campo, ainda que a atividade envolva apenas o aspecto ritual e religiosos, ainda é possível perceber suas extensões políticas num sentido bem amplo, ou seja, as tradições em seu aspecto ritual religioso é a porta de entrada para este universo que se quer reconhecido socialmente, então vê-se sempre entre os adeptos das religiões afro-brasileiras a preocupação com a estética desses eventos “não políticos”.

¹⁹ Importante salientar que também desenvolvi pesquisas com Mametu Nangetu e seu terreiro no período de 2010 a 2012. A época estava desenvolvendo minha dissertação de mestrado.

em sua socialização e subjetivação política.

* * *

Nangetu é a *dijina* de Oneide Monteiro Rodrigues, ou seja, o nome religioso que adquiriu no processo de sua feitura no Candomblé de nação Angola num terreiro de Mina na cidade de Belém. Este primeiro terreiro era comandado por Mãe Ester e sua feitura ocorreu no ano de 1985, numa iniciação de oito pessoas que ficou conhecida como “barco dos oito”. No Candomblé de nação angola, a pessoa que deseja fazer o santo passa por um conjunto de rituais iniciáticos que consiste basicamente em banhos ou *Boris*, as incisões, início de um ciclo de aprendizados da tradição que envolve etiqueta ritual, conhecimento sobre folhas e ervas, alimentos, musicalidade, movimento corporal e possessão.²⁰ Nangetu já era entendida do santo, pois desde criança transitava, convivia e foi socializada neste universo religioso. Passou pela Umbanda, pela Mina, em casas de Curas, e obteve as experiências da vivência familiar com a avó materna na Jurema Sagrada oriunda do Rio Grande do Norte.

Após 21 dias reclusa na camarinha do terreiro de Mãe Ester, Oneide Rodrigues se tornou Nangetu, confirmada para o *Nkisi Zumbarándá* (mais conhecida como Nanã). Além deste *Nkisi*, Nangetu compõe seu carregó: Caboclos Rompe-Mato, Marujo Basílio e Rosa Branca, esses desde a infância; ainda a encantada Dona Mariana na linha de cura e após a sua iniciação, Dona Negrita, que é sua *Pambu Njila*, ou seja, uma entidade da corrente de Exu. Em detrimento de conflitos internos no terreiro de Mãe Ester, um mês depois da saída do barco dos oito, os oito iniciados foram “expulsos” do terreiro, cada um buscando abrigo em outros terreiros da cidade. Uma ruptura espiritual que para alguns significou adoecimento do corpo e da mente. E justamente por isso, questões espirituais não demoraram a vir e Nangetu precisou ir até Salvador refazer todos os ritos iniciáticos. Os mesmos pais de santo que auxiliaram Mãe Ester na feitura do barco, na cidade de Belém, foram os mesmos que assentaram a cabeça de Nangetu na cidade de Salvador. Esses sacerdotes são Tat’etu ria Nkisi Kiagussú (Jiorlando de Oliveira Souza) e o Babálorixá Lídio Mascarenhas. O primeiro é filho de santo de Mametu Samba Diamongo do Mansu Banduquenqué, conhecido por Terreiro do Bate Folha e o segundo do Terreiro Beiru, do conhecido Pai Rufino do Beiru (BRITO, 2012; IPHAN, 2012; VERA CRUZ, 2017).

Deixa eu falar uma coisa, entra ndumbe no terreiro e vai passando o tempo, prepara pra iniciar, fazer obrigações de 1, 3, 5 e de 7 anos. Com 7 anos ou mais, dependendo do aprendizado do muzenza, que nos é entregue o Kijingu, ao novo Tat’etu ou Mam’etu, se dá o direito de eu fazer Zamburá – Egbó, de

²⁰ Muitos antropólogos se debruçaram sobre a formação da pessoa no Candomblé que tem início desde o momento em que a pessoa entra no terreiro. Para mais detalhes, ver GOLDMAN (1984, 1985); AUGRAS (2008); e RABELO (2014).

iniciar uma pessoa, de ensinar sua tradição aos seus novos filhos. E a nossa diferença, nós de tradição de matriz africana, é que a gente é preparado para esses Kituminu – Fundamentos do Angola. [...] Nós somos Ministros de Matriz Africana, quando passamos por todo o Kituminu, e essa é minha leitura. Nós somos sacerdotes, a gente passa por todos os preceitos, quando iniciei, eu passei 1 ano dormindo no chão – é pelo tempo que nossos pais determinam, sem atravessar o mar, andando toda de branco e descalça, os nossos pais, quando mais benevolente, ela deixa calçar uma sandália, mas na minha época era descalça mesmo, e sem olhar na cara dos mais velhos! (Relato de Mametu Nangetu *apud* IPHAN, 2012, p.100-01)

Conforme Nangetu nos diz acima, há todo um movimento sequencial pelo qual o adepto irá percorrer, conforme tempo, conhecimento, disciplina e paciência. Esses estágios conformam uma hierarquia interna na organização do terreiro. Nangetu, cumprido os rituais de 1, 3, 5 e 7 anos alcançou o cargo de Mametu, ou seja, o cargo que autoriza o adepto do Candomblé a abrir seu próprio terreiro, “fazer o santo” em outras pessoas, formar sua própria família de santo. Nangetu então se tornou Ma’metu riá Nkisi Nangetu uá Nzambi, que traduzido do banto significa Mãe de Inquice Nangetu de Nzambi.

A abertura de sua própria casa está enredada a mistérios e desígnios dos caboclos. Ela nos conta um pedaço dessa história:

Quando nós compramos isso aqui... eu sempre cito essa parte da minha vida, eu me casei com um homem negro, que era amapaense, lá do curial, e ele era militar da aeronáutica, cabo da aeronáutica. Então, quando ele me conheceu eu fui noiva duas vezes, um com um tenente aviador, um capitão aviador, caiu do avião e morreram. Eu conheci Vavá era meu amigo a mais de 10 anos, eu me casei com o Vavá. E o Vavá viajou, mas eu já trabalhava com meus caboclos, trabalhava aqui na casa do papai (se referindo a uma casa que faz fundo para o seu terreiro, com entrada para a Duque). Quando nós nos casamos fomos morar aqui para João Paulo, depois se mudamos pra Visconde com a Lomas. Era umas casas que tinha uns pé de jambeiro com umas frente muito grande. O Vavá viajava, eu viajei muito, mas chegou um ponto que eu tive que parar pra juntar dinheiro porque ele ia sair. Quando ele completasse 8 anos ele ia sair da aeronáutica, que o tempo de cabo era só 8 anos, mesmo que você vivesse boa parte do tempo aqui no baixo Amazonas, aqui no Brasil, ele era também paraquedista. Aí eu fiquei juntando esse dinheiro, que eu me lembro que chegou a 7 mil reais, 7 mil cruzeiros, aí Vavá chegou, deu baixa né? Eu tinha 7 mil guardado no banco, eu fiz muito esforço pra juntar esse dinheiro, muito mesmo. Quase não gastava, eu economizei muito e quase a gente não conseguia. A gente andou muito, esse dinheiro não dava pra ele comprar (uma casa). Aí esse caboclo rompe mata ele veio um dia e disse pra mim, eu não incorporei, ele disse: olha vai chegar um homem aqui, eu ouvia a voz dele, vai chegar um homem aqui e vai dizer onde é a minha casa, e aí saí. Acho que passou uma semana, quando eu vi, bateu um homem na minha porta, o Vavá já tinha ido atrás da casa. Bateu um homem, eu fui atender ele, ele disse: é aqui que tão vendendo uma casa na Pirajá? Eu não sabia que essa casa tava pra vender, como era de barro, não era asfaltada, era só casa pobre, não tinha ninguém rico aqui, não tinha a gráfica, não tinha os meus vizinhos... era casa de supapo. E aí eu disse assim pra ele, olha não é não, aqui não é. Mas quando esse homem saiu, eu me lembrei da visão que eu tive.

Aí eu peguei, botei minha roupa pra ver, porque eu entendi que era na frente da minha casa. Aí eu fui lá, e perguntei por homem: o senhor conhece uma venda de uma casa na Pirajá? Aí ele disse, é, tem uma casa que eu tô vendendo na Pirajá com a Duque. Quando o Vavá chegou eu disse, Olha Vavá, aquela casa atrás do quintal do papai tá pra vender a muito tempo, só que tinha um homem aqui, que morava a mais de não sei quantos anos e não pagava. Então o Vavá pegou foi lá com esse homem da frente de casa e pegou o endereço, foram lá pra icoaraci e o Vavá comprou essa casa por 7 mil. Foi o caboclo que botou ele pra fora daqui, porque ele não queria sair, ele achava que era dono. Então essa casa aqui foi escolhida pra fazer o terreiro. Era uma casa simples de supapo, que aí meu marido era um homem de Ogum, começou a trabalhar com ferro, fez uma oficina de carro pra cá pra duque, só pra consertar os carros, porque ele tinha o taxi, depois não quis mais esse táxi, que era muito trabalho, e alugou uma oficina pra carro e começou a juntar dinheiro e começou a fazer. O que ele sempre dizia: essa casa não é minha, é casa é dos caboclos. Porque eu trabalhava com Caboclos [...] (Relato de Mametu Nangetu realizado 07/04/2018)

O que revela essa narrativa de Mametu Nangetu é esse encontro entre o real e o sobrenatural, do real carregado de muitas dificuldades e o sobrenatural buscando formas de contorná-las. Não encontrava a casa “certa”, mas o caboclo veio ajuda-la. O apoio do marido (já falecido) foi de suma importância, um homem negro, homem de Ogum, muito trabalhador, a ajudou a construir o terreirinho. Formalmente, o Mansu foi aberto em 1988, sendo chamado de Mansu Nangetu MansuBantu Kekê Neta, um terreiro de tradição Angola-Muxicongo, com os caboclos sempre presentes. No ano de 2018, o Mansu Nangetu completou 30 anos de abertura e de história, por isso, participei de uma série de reuniões junto a sua comunidade para a organização das atividades de comemoração do aniversário que ocorreria ao longo de todo o ano.

Dessa forma, desde a sua inauguração, o Mansu está localizado na Travessa Pirajá, bairro do Marco da Légua. Este bairro, historicamente, possui esse nome por já ter configurado os limites espaciais da cidade de Belém. O bairro, em si, foi criado na virada do século XIX para o XX, pelo então Intendente Antônio Lemos. Por ter sido o limite da cidade, por muito tempo foi considerado um bairro de periferia. Hoje ele é tido como um bairro residencial de classe média, que ao longo do século XXI tem passado por um processo de verticalização. Sempre que fala de seu terreiro, da sua casa, Mametu Nangetu rememora que o bairro ainda era considerado periférico, *sem asfalto, casas de supapo*. Nesse período, relata que sofreu intolerância religiosa por parte da vizinhança e que sua casa foi apedrejada. Com o passar dos anos, e com a “expulsão” da população mais pobre da redondeza e especulação imobiliária motivada pela localização estratégica do bairro, sua “nova” vizinhança já a “convidaram” algumas vezes a se mudar do lugar. Sob essa pressão, o Mansu Nangetu vem resistindo por meio de muitas lutas encabeçadas por sua sacerdotisa, que, faça chuva ou faça sol, está

caminhando, participando, discutindo, dialogando, se movimentando em nome de sua tradição.

Figura 3 - Fachada do Mansu Nangetu. Os balões que aparecem na foto são por ocasião da cerimônia Dibaluango ria Nvungi – Caruru das Crianças.



Fonte: Selma Brito, 2018.

2.1.1 Andar, caminhar, dançar... quando a reflexão política desponta...

“Uma das coisas que não esqueço... vou contar um pouco da minha história, das minhas caminhadas com a minha avó nos terreiros. Por exemplo, eu ficava muito desgastada de ir num terreiro, de condições paupérrimas, mas eu via os garçons do grande hotel servindo de terno comida de primeira, fui comer filé lá servido por garçom numa casa passando a Alferes Costas passando a Antônio Heverdosa, na casa da Mãe Deusa, eu acho que nos anos 60 mais ou menos, vi grandes políticos da época no terreiro. Só que eles apareciam para comprar marcação no terreiro, a roupa que ia usar no tambor, alimentação...”

“Minha avó ia dançar, chamavam dançantes. Por exemplo, eu te convido pra dançar no meu terreiro, aí tu és a dançante, tu vai dançar. A nossa realidade naquela época [provavelmente anos

60], acho que a gente era muito mais feliz, porque a gente respeitava muito mais o sagrado, e a gente tinha muito mais medo de pegar chimba do caboclo, dos nossos orixás. Eu vejo pelo lado político, existia político atrás disso, só que eles não apareciam como hoje, de se apresentar e pedir voto não. Aquela realidade, não só na casa que eu ia, ou na casa do meu padrinho Chico Légua, que foi a primeira pessoa que fez uma feitoria em mim, que era uma coisa diferente de hoje. Era uma casa de Mina. Mas as casas que eu tô falando, nenhuma... eu já vim frequentar casa de candomblé a partir de 1975, não de 1970. A casa que eu ia era de candomblé, mas quase não se cultuava. Se cultuava mais era umbanda, pajelança, mina. Uma vez por ano que minha mãe fazia uma festa de Oyá, Oyá Beci, era feita na angola, Mãe Ester. Essa casa é onde eu nasci, mas depois fui refazer na Bahia. Mas eu nasci nessa casa, com barco de oito.

Político ele aparecia nas festas, mas não se apresentava como político, mas como cliente ou uma visita, mas por trás disso ele bancava aquela festa. Eu me lembro, tinha garçons, na casa mesmo da minha mãe [se referindo a Mãe Ester], tinha garçons, tinha comida de primeira, filé, aquelas coisas tudo feita no grande hotel.” (Relatos de Mametu Nangetu, entrevista realizada em 06-01-2018)

Uma das entidades mais importantes nos Candomblés de Nação Angola é *Ktempo* ou *Ktempo*. Diz-se na tradição que Tempo é Rei de Angola, por isso que facilmente conseguimos identificar um terreiro de Nação Angola a partir de uma bandeira branca que é colocada no alto de um mastro, ou no ponto mais alto do terreiro. Esta bandeira branca simboliza o tempo, pois é nela que o vento sopra, e o vento é sinal de *Ktempo*. Outro símbolo de *Ktempo* também é a gameleira, árvore que é consagrada ao tempo²¹.

Esse inquite nos países de origem banto era responsável pelo tempo sazonal e cronológico. No primeiro, controlando estações e épocas do ano favoráveis ao plantio, colheita e à criação de animais; no segundo, refere-se a um tempo da criação de tudo, à época dos ancestrais. Mas é “um tempo que segundo Makota [Makota Valdina Pinto] não se pode dar conta, especula-se. ‘Mas é um tempo que é hoje também! Aí é que é o X da questão’ (PINTO, 2010, 3’33”). O tempo ancestral também é o tempo de hoje, e ambos são referenciados por este inkice” (VERA CRUZ, 2017, p.). Daí, podemos inferir que nos terreiros *Ktempo* é rei, pois comanda a continuidade da vida humana na terra, um novo ciclo de rituais e cerimônias, além da bonança e fartura. No Mansu Nangetu se pede a *Ktempo* direitos sociais, saúde e alimentação para toda a comunidade (abordarei alguns desses aspectos na próxima sessão).

Mas, por que tratar de *Ktempo*? Conforme a fala de Makota Valdina, do Bate Folha, o tempo é também hoje, mas ele se constrói a partir de um tempo ancestral, ou de um passado, ou ainda, como se refere Roger Sansi (2009), de uma historicidade ativa dos agentes sociais.

²¹ No candomblé de nação Ketu, faz-se uma correlação desse Inquite com Iroko, um orixá ligado à árvore da criação. A primeira árvore plantada e por onde todos os demais orixás desceram a terra também é a representação do tempo. Diz-se ser um orixá bastante complexo por estar vinculado à terra, ar e fogo, sendo responsável pela ligação entre a terra e o céu.

Nesse aspecto, tentando não negar a coetaneidade do Outro²² (FABIAN, 2013), busco situar a contemporaneidade das ações e posições de Mаметu Nangetu no que tange ao debate público. O tempo, agora o ocidental cronológico, é um constructo que na antropologia é resultado etnográfico e analítico, ao retratar a realidade observada, fator constitutivo do trabalho de campo. A trajetória política de Mаметu Nangetu não é temporal e espacialmente distanciada de contextos outros; muito pelo contrário, é moldada a partir de interpelações e diálogos com outras esferas sociais (veremos o movimento negro, relações interpessoais, pequenos fatos na infância e adolescência), além dos diálogos propiciados durante trabalho de campo com esta pesquisadora.

Andar, caminhar e depois dançar fez parte da vida da jovem Oneide Rodrigues, em seu esquadrinhamento religioso na cidade de Belém, junto com a avó. É perceptível que o aspecto literal desse movimento humano que corresponde ao ato de andar enquanto deslocamento também pode ser estendido ao seu aspecto metafórico, subjetivo, envolvendo vários significados na construção da vida de Mаметu Nangetu. Nessa história, não está em jogo apenas caminhar, mas estar nos lugares, olhar e escutar aquilo que aquela realidade das pessoas transmite enquanto conhecimento e percepção de contexto social dos terreiros nos bairros periféricos de Belém. Tim Ingold (2008), por exemplo, ao examinar as propriedades da audição e visão afirma, dentre muitas implicações e contrastes, que existe entre esses sentidos o de que a visão “produz um conhecimento do mundo exterior que é racional, independente, analítico e atomístico”, ainda que este sentido seja pavimentado pelas ilusões. Já a audição “se baseia na experiência imediata do som, arrasta o mundo para dentro do preceptor, produzindo um tipo de conhecimento que é intuitivo, engajado, sintético e holístico” (INGOLD, 2008, p. 04).

O andar e caminhar está imbuído do vê e do escutar a cidade, nos batuques dos terreiros, das pessoas que circulam por esses lugares, das paisagens sonoras e olfativas que ficam na memória, mas também no conhecimento que se agrega no ir aos mercados, nas encruzilhadas e rios e igarapés, no trato com os bichos, comidas e folhas rituais.

Dessa maneira entrecruzamos e condicionamos as caminhadas e o *baiar*²³ nos diversos

²² Johannes Fabian, em sua obra “O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto”, problematiza os usos do tempo pelos antropólogos em suas investigações em campo e na escrita dessa temporalidade descrita por seus interlocutores. Ele formula uma crítica ao que diz ser padrão na antropologia, o alacronismo enquanto negação do tempo do outro e que essa forma esteve transparecida na própria escrita. A não negação da coetaneidade aludida por Fabian perpassa pelo compartilhamento do tempo entre pesquisador e pesquisado enquanto “práxis comunicativa” para gerar novo conhecimento sobre o outro. Nesse sentido há claramente um sistema-tempo de Mаметu Nangetu do qual eu não compartilho diretamente, já que oriundo das crenças e práticas de matriz africana. No entanto, como veremos, este sistema-tempo próprio está também inserido em um outro tempo, o ocidental cronológico do qual ela e eu fazemos parte. Dessa maneira, não negar a coetaneidade é não negar também os processos históricos pelo qual sua história foi construída em “tempos” distintos.

²³ O mesmo que dançar.

terreiros ao processo de percepção política, que ganha corpo junto ao que se vê e ouve, com a implicação de que ver e ouvir, no candomblé, atravessam os caminhos do sobrenatural, a olhar o invisível e escutar a partir do sentido no corpo (RABELO, 2015). Vê garçons e comida de qualidade, “filé”, sendo servidos em um barracão de madeira, com chão de terra batida, localizado em bairro de igapós²⁴, era um contraste muito grande, já que nos demais dias boa parte daquelas pessoas poderiam não ter nem o que comer. Ao mesmo tempo em que se vendia “marcação” no terreiro e roupas, ou seja, se vendia lugares e cargos, assim como era possível conseguir dinheiro para bancar a festa para determinado caboclo, vodum, orixá ou outra entidade. Na percepção de Mametu eram políticos²⁵, geralmente clientes que tinham simpatias pelos cultos de matriz africana, mas tinham vergonha ou medo de aparecer publicamente. Ao que parece, vê o que é visível se une a outro aprendizado da visão no Candomblé que, de acordo com Miriam Rabelo (2015, p. 241), tem a ver com a construção de lugares, pessoas e objetos; a produção de eventos ocultos dentro de outros eventos e, por último, a distribuição e multiplicação das agências. Todos esses elementos fazem parte da multiplicidade que representa uma comunidade de terreiro, inclusive com os contrastes representados pela comida boa (filé), as roupas luxuosas, os garçons servindo pessoas e entidades. Assim, pergunto a Mametu como ela e a avó iam vestidas para esses batuques, se usavam “roupas de terreiro”.

“Usava, mas antigamente a gente levava... ainda lembro, antigamente a gente fazia umas sacolas daquele material de saca ou era de farinha ou de ração, aquele plástico, vendia aquelas sacolonas. Enrolava a roupa tudo direitinho e levava as roupas e vestia lá, a gente se vestia lá. Por exemplo minha avó era uma mulher muito andarilha, ela andava muito a pé.

Minha avó morou primeiro aqui atrás do Pará Clube, tinha a casa do meu avó e minha avó. A gente visitava terreiro no bairro da Pedreira, mas ela era muito andarilha. Ela andava por outros lugares. Antigamente a gente podia andar, eu não gostava, mas a gente andava muito a pé.” (Relatos de Mametu Nangetu, entrevista realizada em 06-01-2018)

Pergunto sobre as roupas para entender como as pessoas nesse período se vestiam nas festas, mas a sua ênfase continua sendo as caminhadas como um movimento de muito esforço seu e de sua avó, que somente a partir da obrigação e necessidade da construção individual e social delas nesse universo religioso é que podemos minimamente entender — pois já constitui

²⁴ Igapó é uma área alagadiça. Como Belém era uma cidade com muitos igarapés, muitas construções, sobretudo as periferias foram sendo construídas sobre pontes em madeira. Com o tempo, essas áreas foram sendo aterradas e os igarapés transformaram-se em canais de escoamento da água.

²⁵ Políticos, aqui, deve ser entendido como aquela pessoa que ocupa algum cargo no legislativo, provavelmente vereador ou deputado. Pessoas que geralmente constroem uma rede de relações mais ampla e diversa como base eleitoral. Mas, nesse caso, os “políticos” também são clientes, provavelmente fazem uso dos serviços mágico-rituais das tradições africanas para finalidade diversas.

seu próprio esforço em ser parte do candomblé — da sua socialização religiosa.

Trabalhos recentes da antropóloga Miriam Rabelo (2008, 2012, 2014, 2015) vêm abordando trajetórias de socialização no candomblé a partir das noções de feitura, “fazer pessoas”, mediações e modos de cuidado e convívio no que ela chama de circuitos religiosos afro-brasileiro, justamente por envolver relações familiares e de vizinhança. Além do mais, quem adentra ao Candomblé percebe que o movimento ou a condução do adepto para um futuro diz respeito a uma volta, ou seja, o passado. “O passado refere-se, é claro, a eventos que foram iniciados por outros (as obrigações religiosas das gerações passadas são herdadas pelas mais novas, e é preciso voltar a elas).” (RABELO, 2015, p.77)

Analisar os percursos temporais e espaciais de Mametu Nangetu, no que tange à questão política, perpassa por compreender sua socialização religiosa nos diferentes “escopos temporais”. Essa temporalidade que envolve toda a sua socialização religiosa é o sustentáculo das suas narrativas, de discursos e ação política. Rabelo (2014) fala em três escopos temporais os quais é possível perceber na história de Mametu Nangetu: o primeiro, ainda criança, o escopo do tempo-espaco da incorporação das entidades; o segundo escopo perpassa pela resignação de aceitar as entidades enquanto agência sobre si e a paulatina recuperação de margem de autonomia (é o processo de aprendizagem nos terreiros); e o terceiro escopo, o de como a construção dessa trajetória retorna em forma de legitimação da experiência a partir do próprio passado, e, nesse aspecto, é com o que estou lidando na construção deste texto, um passado descoberto, criado e recuperado, repetido via memória.

Não há dúvida que o reconhecimento do passado funda-se na memória. Mas recuperar o passado, trazê-lo de novo, não equivale a reproduzi-lo. Reapossar-se do passado é redescobri-lo e reativa-lo para o presente. Embora seja reencontrar o que já existe e está dado, está longe de ser uma experiência de mera confirmação. Ao contrário, envolve sempre um elemento de surpresa ou estranhamento: é surpreender-se com uma presença (re) conhecida, mas que havia sido esquecida ou ignorada. Tampouco se resume em repetir – na retomada do passado, a repetição não exclui a criação. (RABELO, 2014, p.179)

Religião e política estão imbrincadas de modo a formar um ‘duplo’ religioso-político²⁶ acerca do qual Jocélio Teles (2017) reflete quando aborda o ativismo religioso e negritude estatal que ocorreu sobretudo durante ascensão dos governos Lula-Dilma. Mas, veremos ainda que o período de redemocratização do país, em meados de 1980, foi importante agregador de

²⁶ Reflexão realizada pelo prof. Jocélio Teles em Palestra intitulada “Negritude estatal e o ‘duplo’ religioso-político no ativismo”, durante I Colóquio Internacional Religiões Ontem e Hoje: Abordagens antropológicas e psicanalíticas, no período de 11 a 14 de abril de 2017 na cidade de São Luís – MA. Tal reflexão fez parte da mesa redonda “Diversidades de religiosidades e sujeitos: cruzamentos entre Inconsciência e Cultura”.

sujeitos imbuídos a lutas por democracia e cidadania plena. A socialização religiosa de Mametu Nangetu se assemelha a muitas outras narradas em pesquisas antropológicas sobre o tema (RABELO, 2014; SILVA, 2002) em que o bairro é bastante significativo para a construção da ambiência e aproximação religiosa, sobretudo na periferia. Na cidade de Belém não é diferente, sendo o bairro da Pedreira²⁷ aquele com a maior concentração de terreiros na região metropolitana até fins do século XX. Moradora do bairro do Marco, vizinho do bairro da Pedreira, seus trajetos cruzam esses espaços geográficos da cidade.

Os quadros abaixo nos apresentam a dimensão percentual dos terreiros por bairros na cidade de Belém em um período posterior ao relatado por Mametu (apesar de ainda constituir a geração de mães e pais de santo de sua formação religiosa), e de como é visível o quantitativo superior de terreiros nos bairros considerados “baixada”²⁸ da cidade.

Tabela 1- Distribuição dos terreiros por bairros de “baixada”

BAIRRO	% TERREIROS
Pedreira	13,8%
Marco	10,6%
Jurunas	8,3%
Guamá	7,0%

Fonte: Anaíza Vergolino, 1976

Tabela 2 - Distribuição dos terreiros por bairros de Centro

BAIRRO	% TERREIROS
Comércio	1,2%
Batista Campos	1,8%
Nazaré	3,2%

Fonte: Anaíza Vergolino, 1976

Tabela 3 - Distribuição dos terreiros por bairros da “baixada”²⁹

²⁷ O bairro da pedreira é popularmente conhecido como bairro do Samba e do Amor. Historicamente, um bairro de população pobre e, por conseguinte, negra, daí ser um dos bairros que mais possuíam terreiros na cidade durante o século XX. Atualmente ainda existem muitos terreiros, porém relatos do povo-de-santo dizem que terreiros antigos fecharam, outros se mudaram para lugares mais distantes, dada a especulação imobiliária no bairro.

²⁸ Utilizo, aqui, o termo “baixada” por ser uma nomenclatura comum entre os moradores da cidade durante o século XX. Anaíza Vergolino e Silva chega a esses dados a partir dos registros dos terreiros da cidade de Belém na FEUCABEP.

²⁹ Pasquale Di Paolo, na tentativa de atualizar algumas informações quanto aos terreiros da cidade de Belém, também faz uso dos dados da FEUCABEP. Somente no século XXI, mapeamento e recenseamento serão realizados. Uma Pesquisa Socioeconômica e cultural foi realizada pelo Ministério do Desenvolvimento Social com os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana na região metropolitana de Belém. Os resultados foram publicados no livro *Alimento: direito sagrado*, no ano de 2011. Uma das estimativas que a pesquisa alcançou foi a de 1.761 terreiros.

BAIRRO	% TERREIROS
Pedreira	17,5%
Marco	8,7%
Jurunas	9,0%
Guamá	12,3%

Fonte: Pasquale Di Paolo, 1979.

Tabela 4 - Distribuição dos terreiros por bairros do centro

BAIRRO	% TERREIROS
Comércio	1,3%
Batista Campos	1,8%
Nazaré	0,2%

Fonte: Pasquale Di Paolo, 1979.

Tabela 5 - Distribuição dos terreiros por bairros na atualidade³⁰

BAIRRO	% TERREIROS
Pedreira	9,75%
Marco	3,04%
Jurunas	1,82 %
Guamá	3,65%
Comércio	0,0%
Batista Campos	1,82%
Nazaré	0,6%

Fonte: Cartografia Social dos afrorreligiosos em Belém do Pará, 2012.

No bairro da Pedreira residiu Chico Légua, seu padrinho, aquele que a iniciou³¹, que fez os primeiros ritos na Mina com ela. É também onde esteve localizado o terreiro de Mãe Ester assim como o terreiro de Mãe Doca, hoje rememorada como mito fundador do tambor de mina em Belém. Ou seja, a vizinhança é povoada por terreiros importantes de Mina e Umbanda, e há

³⁰ Os dados apresentados nesse quadro dizem respeito à pesquisa qualitativa realizada pela Cartografia Social da Amazônia. Nessa Cartografia, em especial, investigou e formulou um mapa dos afrorreligiosos em Belém do Pará, visitando 164 terreiros, dos quais: Nação Angola, Nação Jeje Savalu, Nação Ketu, Nação Mina Jeje Nagô, Nação Umbanda e Pajelança. No mapa da Cartografia dos afrorreligiosos em Belém é possível ver uma maior expansão territorial dos terreiros e o esvaziamento deles na região do centro da cidade. Bairros como Pedreira, Marco e Guamá continuam tendo a maioria dos terreiros, mas muitos migraram para novos bairros, para a nova periferia da cidade. Por ter uma metodologia diferenciada de Censo, o quantitativo de terreiros é bem inferior ao levantado pelo Ministério do Desenvolvimento Social.

³¹ Na Mina, o processo iniciático é mais simples, constitui apenas de um Bori e outros rituais que não exigem o recolhimento como nos Candomblés Ketu, Jeje e Angola.

um circuito intenso de pessoas e entidades para dançar e para reafirmar a rede de sociabilidades entre terreiros.

A família, da mesma maneira, constitui importante contribuição para a formação religiosa do indivíduo. Nos relatos de Mametu, sua avó, avô e irmãs são os que mais aparecem como aqueles que estavam juntos dela em seu processo de descoberta das entidades e do modo sociocultural desse universo religioso. Contudo, sua mãe surge nos momentos de tensões com ela e as demais irmãs (Nangetu, Deumbanda, Tereza e Nilza), em geral por não aceitar o dom, mediunidade e também por, naquele momento das andanças com a avó pelos terreiros da cidade, a mãe frequentar igreja evangélica. Os relatos abaixo nos farão compreender como sua família foi importante em sua socialização religiosa:

- Pergunto sobre a mãe biológica...

“Ela não ia com a gente [a mãe] porque ela ia para a igreja evangélica. Eu e minhas irmãs sofremos muita intolerância por parte da família, porque achavam que a gente incorporava o satanás. Muitas vezes eu vi a minha mãe bater na gente quando a gente chagava da macumba, a gente frequentava por aqui, eu e minhas irmãs. Eu, Deumbanda e a Nilza. Quatro. A Tereza, a minha irmã que faleceu. As vezes a gente ia com ela [a avó], as vezes a gente ia só, fugia. Mas quem partilhava com a gente essa sabedoria dela que ela trouxe da jurema. Em 85, 90 eu iniciei na Jurema lá em Recife, com Mercival, meu Pai Mercival, em Jaboatão. ”

“Eu tenho uma história da minha família assim... minha avó veio do Rio Grande do Norte e aqui na Itororó tinha uma casa, a gente era muito pobre. Meu avô era carvoeiro. Eu nasci em 47, eu devia estar com 7 ou 8 anos, eu me lembro que meu avô ele ia tirar madeira, mas ele plantava. Ele replantava, ele nunca cortava no chão, ele fazia aqui para a banda americano [o presídio] esse carvão e trazia, as vezes trazia de trem. Na estrada de ferro tinha os trens, na Almirante Barroso tinha o trem e pegava em São Brás e ia para o Americano e voltava de Americano com essas sacas de carvão e lá a minha avó fazia a pajelança. Então aquilo era muito e silêncio. Não é como agora, não tinha rádio. A minha tia, que era uma menina, era quase da minha idade, devia ter uns 12 anos, ela trabalhava na cura. Então ela tinha uns clientes lá, que eu me lembro que eles não eram pessoas pobres, eram pessoa ricas. Que meu tio que casou com a minha tia, tinha 12 anos quando casou. Ela trabalhou para um general daqui do exército e resolveu o problema dele e ele pediu ela em casamento. O meu avô não perguntou para os mestres dela e permitiu. Então ela casou com ele, foram embora para o Rio de Janeiro, lá, ela não tinha 14 anos, ela teve 2 filhos. Ela foi na feira fazer uma compra, ela teve uma coisa, caiu e morreu. E nós perdemos essa família. Minha avó morreu com 105 anos, nós mandamos carta para todas as rádios do Brasil e nós não achamos essa família, sumiu. Mesmo meu tio sendo general do exército, nós não achamos ele, não localizamos. Sumiram. Então acho que foi naquela época, uma desobediência tanto do meu avô como da minha avó de não pedirem permissão para os

guias da minha tia para fazerem esse casamento, porque quando a gente é escolhida a gente tem que pedir permissão.”

“Naquela época meu avô era um homem que era o contramestre da família. Contramestre era o ajudante, muito bondoso. Vendia carvão, mas daquele carvão comprava alimento e distribuía nas redondezas que era muito pobre também, ali era como se fosse uma comunidade. Não tinha essas intolerâncias. Quando a gente saía aqui no canto da Itororó, eu me lembro que tinha uns homens aqui no canto que bebia cachaça e diziam: lá vai a macumbeira. Mas aquilo era no sentido de brincadeira, porque tudo era amigo aqui, não era de uma forma pejorativa para maltratar a gente, era brincando mesmo. Por exemplo, eles iam deixar a gente até longe carregando nossas sacolas. Não é como agora.” (Relatos de Mametu Nangetu, entrevista realizada em 07-04-2018)

Os relatos acima demonstram duas grandes questões que devem ser levadas em consideração quando aborda-se socialização e iniciação de pessoas no candomblé: os conflitos e tensões interpessoais entre familiares até a entrada efetiva no Candomblé; os desígnios e obrigatoriedade para com a entidade, quando se nasce no Candomblé. De uma parte da família em que convivia, os avós, tios, pais e irmãos, eram parte daquela realidade, a realidade sobrenatural advinda de um conjunto de religiosidades indígenas, afro-brasileira e do catolicismo popular.

Oneide viveu a sua infância como médium, tendo crises, aflição, recebendo caboclos, tentando curar-se, vivendo a “experiência difusa de sofrimento” como meio para o “despertar de novas sensibilidades” (RABELO, 2014, p. 171). Sua avó parece ser parte dessa congruência espiritual, em que a ajudava a entender, a cuidar, por isso ser tão importante a ida aos terreiros para dançar, amadurecer a relação com os caboclos. Mas, não muito distante, os conflitos dentro de sua própria casa, com a mãe que, negando e lutando contra a religiosidade de sua família, adentrou em outro credo, ao que denomina genericamente igreja evangélica. A mãe visivelmente não aceitava que suas filhas fossem à “macumba”, como também não aceitava a mediunidade das filhas, respondendo com surras à desobediência delas, já que iam as macumbas sem a sua autorização. Nas pesquisas de Rabelo (2008, 2015) é comum pais que são de Candomblé não aceitarem que seus filhos também sejam parte. Para eles, ser de Candomblé é uma obrigação em relação a qual não tiveram escolha, foram chamados e tiveram que cumprir o chamado, era algo de “muita responsabilidade”, por isso não desejam que seus filhos carreguem esse “fardo”.

No caso, aqui, a mãe de Oneide sendo evangélica, sua proibição girava na ordem das correlações que se fazia contra os candomblecistas: pessoas que recebem espíritos ruins, “é coisa do diabo”, “não tem futuro”. Em muitas conversas com Mametu Nangetu, ela me relata

que sofreu muito, pois era acometida sempre pelas entidades em lugares públicos, como a escola, e que a mãe não aceitava, achava que ela estava ficando louca. Mas, em contrapartida, relata sua vivência com os ritos da jurema sagrada com os avós e a tia de forma muito amena, como se neles encontrasse a segurança, entendimento e conforto de que precisava para as desordens espirituais pelas quais passava.

Em dois momentos distintos (durante a pesquisa de mestrado entre os anos de 2010 e 2011 e agora, 2017 e 2018, nas pesquisas de doutorado), Mametu Nangetu me relatou a história de sua tia, que casou muito jovem com um general do exército. Ela caiu nas graças dele a partir do momento em que o ajudou com um trabalho espiritual realizado com eficácia. A tia com 12 anos, já mestre na cura, se casa e se muda de Belém para o Rio de Janeiro, mas morre repentinamente, sem causa física aparente. Para a família, só podia ser desobediência às entidades, visto que nem o pai dela e nem ela haviam pedido permissão às entidades para ela se casar e se mudar.

Observa-se que o convívio com avós, tios e tias que transitavam pelo universo afro-ameríndio-religioso fazia parte da realidade de Mametu Nangetu, porquanto se percebe em sua narrativa “a inevitabilidade de seu vínculo com as entidades sagradas e o peso do passado, transformado em herança, mesmo quando ocultado por aqueles que a protagonizaram”, (RABELO, 2008, p.182), fazendo parte da socialização enquanto forma de legitimar sua história a partir do sacrifício, esforço e obrigação. A história da tia reforça o caráter hereditário dos vínculos com a espiritualidade, cujo romper ou negar pode ser perigoso, por isso aceitar com resignação. Foi assim que senti a fala de Mametu Nangetu em alguns momentos de conversa.

Nangetu esteve e está em constante movimento. O que ela chama de “caminhada” ou “andanças” no seu processo de socialização religiosa significa, também, seu trânsito por vários terreiros de ritos diferentes: jurema, umbanda, Tambor de Mina, pajelanças, e, por último, o Candomblé de nação Angola. Mas todas para legitimar uma estrutura de plausibilidade que dê continuidade a uma determinada socialização interiorizada na infância. Isso faz parte da socialização nas tradições de matriz africana até a vinculação efetiva a algum terreiro. A esse respeito, Rabelo articula os conceitos de Peter Berger sobre socialização primária e socialização secundária³² como responsável pela interiorização da instituição religiosa.

³² Compreendendo a sociedade como uma realidade subjetiva composta de três processos: exteriorização, objetivação e interiorização Peter Berger (1985) parte do pressuposto de que o indivíduo não nasce membro da sociedade, mas com a predisposição para se tornar membro, ou seja, ser um indivíduo sociável. Nesse curso, que não ocorre linearmente e nem simultaneamente, há o processo ontogenético pelo qual realiza a socialização, sendo a Socialização Primária, que “é a primeira socialização que o indivíduo experimenta na infância, e em virtude da

Pode haver uma forte concordância entre as duas socializações como nos casos em que conteúdos religiosos integram a educação da criança na família, em que as gerações mais velhas constituem agentes importantes na formação religiosa das gerações mais novas, em que o percurso de socialização na instituição religiosa mostra-se como um desdobramento gradativo da realidade apreendida na socialização primária, servindo-se de sensibilidades e disposições adquiridas nesse primeiro aprendizado e ampliando-as na direção da formação da identidade religiosa. (RABELO, 2008, p.177-8)

Nesse caso, temos que a vida cotidiana, intercambiada entre tensões e aprendizado entre seus familiares e entidades sobrenaturais alimentada pela vida nos terreiros, mesmo que sejam variados e diferentes, corrobora o entendimento das particularidades encontradas nas trajetórias das pessoas. Estar em vários terreiros, acessar diferentes ritos, experienciar a mediunidade a partir de conflitos interpessoais recria uma ambiência difusa para a modulação de *persona religiosa* e *persona social* que inclui sensibilidades, disposição e habilidades dentro de um enquadramento não institucionalizado da religião afro-brasileira na vida de Nangetu, propiciados a partir do andar, caminhar e dançar.

Será que na época em que Nangetu caminhava com sua avó ela tinha noção de política? Talvez não da maneira elaborada que se tem hoje, mas à época tinha muita noção da pobreza, da marginalidade das crenças, da perseguição da polícia, da intolerância sofrida dentro de casa, da tentativa de esconder sua mediunidade entre suas relações sociais (escola, vizinhança, namorados). Marcio Goldman, assumindo *mea culpa*, afirma que somente depois de experiência de campo na cidade de Ilhéus em um terreiro de nação Angola, o Matamba Tombeci Neto, e de tudo que ali observou, admite que mesmo “um sistema assentado no ritual e na busca de continuidades possui grande flexibilidade e um enorme poder de assimilar as novas realidades as quais a história confronta” (GOLDMAN, 2005, p.4). Concordo com este autor, sobretudo quando ouvimos as histórias das pessoas. Mamentu Nangetu em nenhum momento separa suas dificuldades sociais das dificuldades espirituais, e a resolução delas, os problemas sociais perpassam pelas entidades, mas, como afirma, consegue fazer a leitura da realidade em que está inserida. Quando pergunto sobre o que é fazer política, ela me diz:

“... é a gente ter os mesmos direitos e manter a laicidade do país, ter os mesmos direitos que as outras religiões tem. Por exemplo, hoje eu sei que sou uma ministra, eu tenho o mesmo direito que um padre que estuda teologia, que um pastor que estudou teologia, mas a minha história, o meu conhecimento, é um conhecimento tradicional, que eu aprendi todos os dias, todas as horas, que aprendo e continuo aprendendo. Então eu

qual torna-se membro da sociedade” e a Socialização Secundária, tida como “qualquer processo subsequente que introduz um indivíduo já socializado em novos setores do mundo objetivo de sua sociedade” (BERGER, 1985, p.175).

acho que foi ganho, e entender da política, ainda não entendo muita coisa, mas eu acho que eu me politizei muito, as caminhadas com o movimento social e buscando políticas pra todos, não só para nós.

Antigamente a punição era carregar os tambor na costa até a polícia, eu vi isso... fazer política é ter o direito de tocar meus tambores sem meus vizinhos me apedrejar; como eu fui apedrejada nessa casa, fazer política é ter o direito de andar no ônibus, e uma pessoa sentar perto de mim e não me excluir por que eu tô com uma conta, um torço na cabeça ou vestida tradicionalmente, fazer política é eu ter direito de caminhar, o direito dos meus filhos ter escola, que eles possam usar o cabelo dele Black, mostrar sua cor, ah tem tanta coisa... O que eu queria muito que acontecesse, era ter meus filhos na universidade, do terreiro, isso é muito importante, uma vez numa fala na universidade, a gente ainda continua pecando nesse fluxo, muitos vem da universidade pra dentro do terreiro, não sai do terreiro pra lá.” (Mametu Nangetu, entrevista realizada em 06/01/2018)

O despontar político advém de uma congruência e vivência entre passado e presente, da compreensão de seu lugar na conjuntura social como pertencente a uma religião que é perseguida, de não poder tocar seus atabaques livremente sem correr o risco de ter eles apreendidos pela polícia. Suas andanças se tornaram trajetória de vida num compósito plural de experiências formadas durante sua socialização religiosa e vinculação ao rito Angola, ou seja, suas caminhadas com o movimento social. A próxima sessão aprofunda a caminhada por outras paisagens, a da militância e organização política a partir do aprofundamento da sua identidade religiosa, dessa vez mais institucionalizada.

2.1.2 Tradição Angola, associativismo e a militância de Nangetu

“Eu nesses anos de caminhada e militância, eu aprendi com Arthur Leandro e com o Movimento Social, o que era melhor para o terreiro, nós povos tradicionais. Eu aprendi muito com o Movimento Social, com o Kinamboji.” (Mametu Nangetu, entrevista realizada em 06/01/2018)

É possível destacar na trajetória de vida de Mametu Nangetu dois grandes momentos propiciadores de uma percepção e formação política: o primeiro, já abordado na sessão anterior, que eu caracterizei como “Andar, caminhar, dançar... quando a reflexão política desponta”, diz respeito às suas caminhadas com a avó materna pelos terreiros pobres do bairro da Pedreira como dançante (ou rodante) — o seu recuo reflexivo a esse período nos remete à memória de um fisiologismo político, daquele tipo de que fala Reginaldo Prandi; e o segundo, que ocorre nesta sessão, a qual eu nomino da forma como a intitulei, acima. A este momento, quando já

iniciada no Candomblé de nação Angola, Mametu Nangetu passa a compartilhar uma identidade mais delineada do que é a tradição de matriz africana estruturada e organizada pelos Candomblés baianos. Daí em diante, a necessidade de se afirmar perante associações civis, como a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros (FEUCABEP), a abertura de uma sessão estadual do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB), além de parcerias com o Movimento Negro local, o Centro de Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), por meio de algumas pessoas engajadas na militância. O fragmento de seu relato tomado enquanto epígrafe para a reflexão que aqui empreendo foi sua fala inicial de uma primeira entrevista que realizei com ela, ou seja, era preciso deixar marcada a importância do Movimento Negro e também da pessoa de Arthur Leandro, seu filho-de-santo, hoje falecido, Taata Kinamboji. Mas fui além nas indagações, queria entender essa sua afirmação, por isso a perguntei:

- A senhora estabeleceria um momento de início disso tudo?

“Não. Mas olha, a Zélia, a Nilma, o CEDENPA nos convidou, para a gente ter uma entrevista com o prefeito [Edimilson Rodrigues], e eu como vice coordenadora do INTECAB junto com Pai Valmir, que era coordenador, Pai Luís (primeiro mandato do Edmilson). Na verdade, a Zélia, o CEDENPA foi nosso grande empurrão, eu devo gratidão, por isso, essa caminhada que foi muito de incentivo do CEDENPA. E lá nós fizemos a Festa das Raças foi quando nós saímos pela primeira vez no Programa do Ratinho. Apesar da intolerância que nós sofremos, valeu a pena. Mas assim isso foi um passo.”

“Antes disso a gente fazia ações nos terreiros, nas festas, reuniões, rodas de conversa. Eu, Mercedes e Mãe Odair Valente, fomos as primeiras mãe-de-santo que entramos na universidade para dialogar na reitoria, porque também eu era membro da Federação dos Cultos Afro [FEUCABEP], nós tivemos entrada, deve estar nos livros, Eu e Mãe Mercedes ainda estamos vivas, mas Mãe Odair já retornou. Nós fomos convidadas, não sei porque... nós fomos conversar com a reitoria, eu não sei se foi para pedir ajuda, eu não lembro... tem uma fase na Federação que nós estávamos precisando do retorno dos sócios, aí a Federação nos chamou para visitar os sócios que tinham se afastado. Eu, Mercedes, Ominerã, Tata Honorato... nós começamos a visitar os terreiros e tivemos um convite para visitar a universidade através da Anaiza Vergolino, que nos chamou, e nós fomos para lá, eu não sei se era uma grande celebração...”

“Eu comecei a me inteirar nessas caminhadas, na construção de políticas públicas. Eu Pai Luiz e o Babá Catendê fomos conselheiros das cidades. Faz muito tempo que nós fomos conselheiros. E passávamos noites e noites fazendo a construção de políticas pra todos. A primeira caminhada que nós fomos, a Célia Maracajá programou era segunda eleição do Edmilson que nós começamos a vestir pela primeira vez uma coisa que

estava escrito afrorreligiosos, que para mim foi o auge aquilo, a gente podia está até de roupa tradicional mas vestia a camisa. Eu fiz muitas caminhadas.” (Relatos de Mametu Nangetu, entrevista realizada em 06/01/2018)

Os relatos de Mametu Nangetu são uma mistura de fatos, eventos e temporalidades distintas que ocorrem, basicamente, entre o período que vai dos anos 1990 a início dos anos 2000. Mas tudo isso só ocorreu quando já possuía a legitimidade religiosa por ser uma Mametu, ou seja, uma sacerdotisa de Candomblé Angola. É necessário retornar ao passado, quando adentra a tradição angola, para compreender que é esta tradição que lhe garantirá alicerces em seu pertencimento indentitário-religioso e de recomposição civilizatória africana, instrumentos dos quais fará muito uso em sua militância pela defesa das tradições afro-brasileiras.

Como já dito, Mametu Nangetu foi socializada com a avó pelos terreiros de Tambor-de-Mina da cidade de Belém. Mas já praticava a Jurema Sagrada, de origem indígena, trazida por seus avós do Rio Grande do Norte a capital do Pará. Neste mesmo terreiro de rito Tambor de Mina se praticava a Pajelança ou linha de cura, algumas vezes até a prática da Umbanda. A sua iniciação no Candomblé de nação Angola ocorreu dentro de um Terreiro de Tambor de Mina com uma mãe de santo (Mãe Ester), que praticava a mina mas dedicava uma festa a nação Angola, a entidade Oyá Beci em seu terreiro. Antes de sua feitura no Candomblé, Mametu Nangetu se auto intitulava mineira.

Continuidades, descontinuidades e rupturas de ritos e nações entre os praticantes das tradições afro-brasileira são justificados, a maioria deles, pela inevitabilidade e vontade das entidades. São os seres sobrenaturais que aparecem para os médiuns solicitando determinada mudança em seu enredo de cabeça. Em alguns casos, como o do terreiro de Mametu Nangetu, é praticado somente o Candomblé Angola, mas ela não pode esquecer as muitas entidades que carrega desde criança e por isso costuma alimentar e lembrar seus ancestrais e entidades, os quais compõem sua história espiritual pessoal ligada a outros ritos e religiões. Um exemplo é a Festividade de Santo Onofre que ocorre no espaço do Mansu Nangetu. Ela afirma que é uma festa que carrega de herança da avó, portanto, não faz parte do calendário litúrgico do Mansu, porém é incluso no Calendário de atividades culturais do Instituto Nangetu, pois a Festividade de Santo Onofre inclui a trezena que é rezada em latim caboclo por treze dias, e, no último dia de reza, 12 de junho, dia de Santo Onofre, faz-se uma festividade para a comunidade, vizinhança e amigos, com apresentações culturais e comes e bebes³³.

³³ Faço uma etnografia de parte dessa Festividade no trabalho “Diálogos e Sincretismos na Atualidade: o Glorioso

Começar um novo rito, romper com outro nunca é uma escolha racionalizada de acordo com as pessoas iniciadas no santo. Para muitos deles, esse processo é de sofrimento e dor, considerando que a exigência é feita pela entidade sobrenatural. Estando Mametu Nangetu num terreiro de mina, ela me contou que foi o Caboclo Xapanã quem exigiu de Mãe Ester iniciar um barco na Nação Angola. Era o ano de 1985 quando houve a saída desse barco, o barco de 8 *Nenguas*, e, Mãe Ester, que já era feita no Candomblé Angola por Tata Talajô, um pai de santo baiano que vivia em Belém, deu continuidade de suas obrigações em Salvador e com Pai Astianax, em Belém (BRITO, 2012).

Conta-se que Mãe Ester era uma mineira iniciada por Pai Euclides³⁴, no Maranhão, e que a feitura no rito Angola se deu por estímulo de outro pai de santo. A feitura de pessoas em um novo rito exigiu dela o auxílio de sacerdotes de Salvador, o que era bem comum nessa época, o trânsito de pais e mães de santo baianos por Belém, auxiliando nos rituais e obrigações. O famoso barco dos 8 foi expulso do terreiro e a motivação na narrativa oficial é a de que foi um pedido de Xapanã; já a versão extraoficial é que houve conflitos internos entre a própria mãe do terreiro, os pais convidados de Salvador e fofocas dentro da família de santo, e, por isso, ela se arrependeu de tê-lo feito. A expulsão em si, demonstra que tais confusões internas não conseguiram sustentar a legitimidade e poder simbólico que seria angariado com o título do primeiro terreiro em Belém a iniciar pessoas no Candomblé Angola. Talvez questões mais sérias tenham acontecido, mas isso é algo que não nos é contado. Mametu Nangetu, por exemplo, só aborda essa história citando partes dela. O mesmo acontece com Mãe Ester, que simplesmente não aborda o assunto. Ainda, sem precisar o tempo, contam que ela [Mãe Ester] doou tudo do seu terreiro para Pai Brasil, ficando apenas com um *Peji* em sua casa. Atualmente, ainda viva, não gosta de dar entrevistas e nem contar sobre essa fase de sua vida (TEIXEIRA, 2013).

Nesse período, outros baianos já circulavam por Belém, como Mãe Dewi, Vó Branca, Deremin, etc., além de alguns mineiros terem se iniciado no Candomblé desde os anos de 1950, alguns indo até a Bahia, como é o caso de Pai Astianax. Na memória afro-paraense, Pai Astianax é o primeiro Candomblecista, e Pai Manoel da Jóia é considerado o primeiro angoleiro de Belém. Compõe esse grupo dos “primeiros”: Pai Manoel da Jóia, Mãe Ida Carmen, Pai Astianax e Mãe Ester. Pai Astianax foi considerado um “ícone vivo” da memória do candomblé, lembrado por todos os candomblecistas de Belém, mesmo aqueles que não passaram por sua mão. Por que

São Sebastião visita o Mansu Nangetu durante Trezena de Santo Onofre”, apresentado no *XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*, 2012, São Luís - Maranhão.

³⁴ Também conhecido por Pai Euclides Talabyian, foi um famoso pai de santo de São Luís, da Casa Fanti Ashanti, faleceu no ano de 2015.

rememorar essa história?

Porque, segundo Campelo (2008) e Luca (2008) afirmam, a entrada do Candomblé na cidade de Belém representou uma narrativa divisora de águas no campo religioso, pois traz alguns elementos no campo litúrgico inovadores aos ritos aqui praticados (sobretudo a Mina e a Umbanda). São eles: “ser feito”, ou seja, todo o processo longo de fazer o santo e recolhimento do neófito no ronco, tão bem descrito por antropólogos, era algo inovador entre os mineiros de Belém, já que para entrar na Mina apenas um *bori* era necessário; a elaboração e distinção de uma identidade interna e externa marcada pelas nações Ketu e Angola; a importância das genealogias de santo, evidenciando longas famílias de santo que ou alcançavam Salvador, ou países da África; e a pureza ritual mediante o escrever, cantar e falar em ioruba ou banto.

Mametu Nangetu, como recém-iniciada no Candomblé nos anos de 1980, passa a demarcar sua identidade como angoleira, mantendo, assim, uma posição de distinção entre os demais ritos. “*Sou uma mulher banto, de tradição...*” essa é a forma como hoje se apresenta quando inicia uma conversa, um debate, ou mesmo quando vai expor sua posição acerca de qualquer assunto, seja em seu terreiro, quando recebe pessoas em sua casa, seja nas diversas instituições públicas ou privadas em que é convidada a estar. Ser mulher, banto e de tradição congrega identidades que se unem ou se separam conforme a situação, numa “festa móvel” ou num incessante e plural “fluxo de informações” edificadas e justificadas nas suas declarações (AGIER, 2001).

Consigo perceber, ao ouvir Mametu Nangetu contar sua história, que esse processo de constituição da sua identidade pública é afirmado quando da feitura no Candomblé, no contexto histórico de expansão das nações ketu e angola em Belém. O cargo de Mametu também agrega poder e *status* social e religioso dentro e fora de seu terreiro, dentro e fora do campo religioso. Se reconhecer banto e de tradição é partilhar um grupo étnico, uma identidade étnica gerada a partir de um mito de origem, linhagem e ancestralidade centrada na África. Apesar de ter pele clara, Nangetu, da mesma forma, agrega uma identidade racial que não vem pelo fenótipo, mas pela descendência mítica de que faz parte. A África reinventada na Bahia se espraia para a cidade de Belém através da sua genealogia mítica. Lembremos que seus avós de santo são Manoel Rufino de Souza, do antigo terreiro do Beiru, bairro tradicional de Salvador, atualmente chamado de Tancredo Neves; e Mametu Samba Diamongo, do terreiro do Bate Folha. Ambos os terreiros são reconhecidas fontes de sacralidade e poder religioso da nação Angola na cidade de Salvador. Patrícia Pinho afirma que

de modo geral, as identidades negras de fundo mais essencialista transitam em

torno de dois eixos básicos: a ideia de “raça negra”, na qual o fenótipo, principalmente a cor da pele e a textura dos cabelos, exerce um papel identificador fundamental; e o mito da Mama África, que difunde a crença de que todos os negros do mundo estariam unidos através de uma essência originada da África e transportada em seus corpos e almas. (PINHO, 2004, p. 79)

O candomblé acaba por trazer essa essência e subjetividade étnica da qual Mametu Nangetu se utiliza. Junto a isso, não podemos deixar de considerar o caráter contrastivo e político da identidade. Frederick Barth já apontava isso em seu clássico estudo sobre grupos étnicos e suas fronteiras, por isso, no campo religioso é claramente distinto: nós, os candomblecistas; eles [o outro], os mineiros. São essas distinções que começaram a vigorar desde esse período de massiva penetração dos candomblés baianos na cidade de Belém até os dias de hoje, às vezes conflitando, às vezes se unindo politicamente.

A benção meu povo. Mukuiu! Okolofé!

*Mas assim, **eu sou pioneira de diversos movimentos**. Vou dizer pra vocês, eu mapeei os terreiros e vi. Eu acho que salvei terreiros porque vi atabaques no chão e a pessoa desiludida. O hoje e o amanhã é o momento da gente firmar um pacto pra visitar os terreiros, visitar de porta em porta. Eu já convidei as mulheres e os homens do Pará pra fazer isso e ensinar pro nosso povo que a gente precisa se fortalecer [...] (Mametu Nangetu, fala coletada durante Plenária Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Terreiros, 17/03/2018)*

Há dois tipos de movimentos a se considerar na construção da pessoa política de Mametu Nangetu: o seu próprio movimento e circulação dentro do campo religioso, aprimorando ritos e conhecimento dentro da tradição, além do poder a partir do carisma religioso angariado nas andanças, visitas aos terreiros como dançante, depois como parte da Federação e criação do INTECAB, esses últimos já se vê seu fluxo diante das associações, ou mesmo de ação social institucionalizada; o segundo movimento é o Movimento Social (MS), específico e concreto, com letra maiúscula para distinguir do movimento enquanto categoria dialética ou de uma práxis do sujeito. Este MS é marcado

por uma força social, traduzida numa demanda ou reivindicação concreta, ou numa ideia-chave que, formulada por um ou alguns, e apropriada por um grupo, se torna um eixo norteador e estruturador da luta social de um grupo – qualquer que seja o seu tamanho – que se põe em movimento. (GOHN, 2012, p.248)

Nangetu atribui o começo de tudo (da sua militância) ao Movimento Negro, ao Centro de Defesa do Negro do Pará (CEDENPA) através de pessoas chaves: Zélia Amador de Deus e Nilma Bentes. Ambas fazem parte da criação deste movimento organizado no Estado do Pará.

A história do CEDENPA se cruza com a história do Candomblé em Belém, sobretudo quando baianos negros candomblecistas já com um histórico de militância social centrada no componente étnico-cultural da militância como os afoxés, músicas, teatro e a valorização de uma estética negra é trazida de Salvador para cá. Assim, a identidade negra local é reforçada diante do componente afro-referenciado dos Candomblés Ketu e Angola, nas suas “íconografias, lendas, arquétipos, mitos e resistência histórica cultural” (PINHO, 2004).

O CEDENPA enquanto Movimento Social foi criado no ano de 1980 e sua institucionalização se deu no ano de 1982, no contexto de um quadro mais amplo de organização social e formação de grupos, coletivos e movimentos sociais de negros no Brasil. Surge na efervescência dos conflitos raciais e manifestações populares de negros e negras que ocorreram na década de 1970, a qual teve como estopim o caso emblemático de discriminação racial contra atletas negros no Clube Tietê na cidade de São Paulo e o assassinato de Robson Silveira da Luz, jovem negro de 22 anos acusado pela polícia militar de ter roubado frutas numa feira de Guaianazes.³⁵

No sítio do CEDENPA encontramos um pouco do histórico de formação desse Movimento Social.

Foi nesse tempo que nossos **ancestrais** deram um jeitinho de fazer umas pretas e uns pretos se encontrarem, formar um grupo para discutir e lutar contra o preconceito racial. Sim, naquela época não se devia falar em ‘racismo’ porque era considerada uma expressão ‘muito forte’. Um fato determinante nesse comecinho, foi um aviso dado por um paraense que morava em Brasília, de que ia ser realizado um Encontro de Negros, em Alagoas, e que ele poderia arranjar uma passagem para o Pará ser representado.

Os contatos deram certo e lá se foi nosso representante participar das discussões sobre a construção do Memorial para Zumbi, na Serra da Barriga, idealizada por lideranças negras do sudeste. Isso foi em agosto de 80.

Quando nosso representante voltou, continuamos a nos reunir no Centro Comunitário Caripunas (esquina da Dr. Moraes com a Caripunas). Esse é considerado o começo mesmo do Cedenpa.

Então, sob o signo de Leão, **trazendo nas entranhas as forças de Xangô, Orixá da Justiça**, foi que começamos a construir o que passou a ser conhecido como ‘CEDENPA - Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará. (Grifo meu)

³⁵ O Movimento Negro Unificado surge em São Paulo a partir de uma reunião que ocorreu no dia 18 de junho de 1978 “com diversos grupos e entidades negras (CECAN, Grupo Afro-Latino América, Câmara do Comércio Afro-Brasileiro, Jornal Abertura, Jornal Capoeira e Grupo de Atletas e Grupo de Artistas Negros)”. O primeiro ato público ocorrido no dia 07 de julho do mesmo ano nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo foi em decorrência do assassinato do jovem negro e do racismo contra os atletas. O ato, que conseguiu reunir cerca de duas mil pessoas, foi considerado um grande evento político e de avanço nas lutas contra a discriminação racial. Sob esse aspecto, desdobramentos de ações políticas e enfrentamento ocorreram em todo o país. Para mais detalhes, consultar Petrônio Domingues (2007).

Em trabalho anterior eu investiguei mais detidamente a história do Babalorixá Edson Catendê, baiano de origem que se mudou para Belém no ano de 1981 em decorrência de sua aprovação no concurso da Petrobrás. Sua presença é importante sob o prisma cultural e religioso, já que sua influência e de outros que vieram com ele é nítida sobre a imagem do negro que passa a ser construída na capital paraense, porquanto abriu, no bairro de Nazaré, o “Pitubar: o axé que faltava em Belém”.

o Pitubar pode-se dizer, foi o começo da construção de uma identidade mais politizada em referência a (*sic*) militância contra as discriminações raciais. Edson Barbosa, que já era Catendê desde garoto, apelido que sua avó lhe deu. Assim que era chamado e reconhecido por todos, de Castro Alves a Belém. O Pitubar mais do que um bar, era um espaço de encontro e de diálogo cultural. Tinha um apelo muito grande a cultura baiana e a cultura brasileira de origem africana. Lá se ouvia Gilberto Gil, samba de roda e Ilê Aiyê, Olodum, Male de Balê³⁶; dançava-se e se ensinava dança Afro, Amilton de Sá Barreto foi um dos responsáveis, e também era baiano; Jogava-se capoeira e tantas outras pertencas baianas. Pode-se afirmar pelos relatos que este espaço transformou-se em um tipo de gueto baiano, pois além de toda cultura ali representada, muitos eram os baianos para cá migrados, todos vindos a partir de Edson Catendê. Foram familiares, primos e irmãos, amigos e todo tipo de pessoas que de lá (Salvador) pudessem agregar a este empreendimento. Não era sem razão que quando saíam pelas ruas, muitos diziam: “chegaram os baianos”, pois atrelado as pessoas (*sic*), havia um conjunto de representações visuais: calças tipo saruel, batas, turbantes com estamparia africana, africanos também eram os colares, muitos colares; ou então a indumentária branca, com panos amarrados e novamente os colares, prenunciando ao longe que ali a religiosidade de matriz africana não se escondia, pelo contrário se afirmava na estética. (BRITO, 2012, p.83)

Esses contatos de negros de Belém e de Salvador foram intensos nessa época, sobretudo pelo viés artístico-cultural. O aspecto religioso e da tradição de matriz africana vai sendo moldado aos poucos, considerando que os movimentos negros congregam pessoas de vários credos. Mas a noção de ancestralidade e origem mítica comum acaba por ser um elo entre esses dois universos simbólicos, o espaço do terreiro e o espaço da militância. Na citação acima, a respeito da história do CEDENPA, se afirma que esta instituição possui em suas entranhas Xangô, o orixá da Justiça, que é assentado e “alimentado” por afroreligiosos que fazem parte deste coletivo. Edson Catendê já participou de uma das gestões do CEDENPA. Em sua gestão criou o Bloco Afro Axé Dudu e o grupo de teatro Bambarê: arte e cultura negra³⁶.

Para Catendê o CEDENPA teve papel fundamental para a respeitabilidade dos terreiros e seus sacerdotes ao se preocupar com a desmistificação destes espaços enquanto lugar de desordem e caos. Nesse momento aproximou-se de

³⁶ Hoje esse grupo de teatro é independente do CEDENPA.

sacerdotes de Belém como Pai Hyder, Mãe Raimudinha da cocada, entre outros que se juntaram ao movimento. (BRITO, 2012, p.84)

Mametu Nangetu vê no CEDENPA um espaço de aprendizagem, por meio do qual dialogou e aprendeu sobre como o racismo funcionava, sobretudo quando via afetar seu terreiro e de outros mais na cidade de Belém. Essa aprendizagem tem a ver com a própria dinâmica dos movimentos sociais e ações coletivas na modernidade. Pesquisas realizadas por Maria da Gloria Gohn (2012) elucidam um quadro tipológico das categorias básicas que formam um MS, *ipso facto* são propostas metodológicas de estudo e pesquisa dentro do campo da prática dos sujeitos do MS: as demandas e os repertórios da ação coletiva, composição, princípio articulatório interno, força social, ideologia, cultura política, organização, práticas, projeto sociopolítico. Destarte, o CEDENPA, enquanto um MS, passa por todo esse processo prático, do qual veremos ser capilarizado por sujeitos que transitam por este e outros universos simbólicos e sociais.

Nangetu não afirma ser do Movimento Negro, mas que aprendeu com eles, incluindo movimentos, no plural, quer dizer que sua ação é uma congruência de saberes e habilidades desenvolvidas a partir da sua *participação e experiência* em vários outros coletivos. Tanto participação e experiência são categorias teóricas importantes para os estudos da ação coletiva.

Catalisar a identidade religiosa e étnica como recurso narrativo e discursivo se assemelha ao processo de acumular axé dentro do Candomblé, ou seja, há uma corporificação, personalização e qualificação conforme tempo e habilidades no trato diário das “coisas do santo” e nas “coisas da política”. Roger Sansi (2007), por exemplo, ao se referir ao processo de materialização do sagrado (os assentamentos) e de como este se torna importante expediente de axé nos interiores dos terreiros diz que “mães e filhas-de-santo não podem instrumentalizar o axé porque ele é parte constituinte da sua própria vida: o axé são elas mesmas” (SANSI, 2007, p. 154). Considero que a militância orgânica de Mametu Nangetu foi construída a partir de diferentes dinâmicas. Consequentemente, todas acabam se entrelaçando em um dado momento à sua feitura no Candomblé de nação Angola, mas que, ao fim, não conseguimos distinguir o sujeito religioso do sujeito político, ou “sujeito valorizado e valor objetificado em público”³⁷. Trata-se de um processo de vida que envolve acúmulo, por isso, nessa analogia, axé e política, valor e sujeito são personificados, qualificados.

A seguir, trago à baila uma série de recortes narrativos de Mametu Nangetu, de como ela vai construindo sua percepção sobre o fazer político. Os eventos que vão surgindo vão se

³⁷ Essa é uma conclusão de Roger Sansi. Minha hipótese, aqui, para usar tal expressão deste autor, estar em considerar a política e seus desdobramentos (políticas públicas, direitos sociais, dentre outras demandas) enquanto valor objetificado em público.

constituindo enquanto valores políticos, formando uma historicidade particular e com um discurso ritual próprio que envolve religião e política, do vestir a camisa a ter a necessidade de criar um novo rito na festa de Ktempo.

*A primeira caminhada que nós fomos, a Célia Maracajá programou era segunda eleição do Edmilson que nós começamos a **vestir pela primeira vez uma coisa que tava escrito afrorreligiosos**, que pra mim foi o auge aquilo, a gente podia tá até de roupa tradicional mas, vestir a camisa... Eu fiz muitas caminhadas.*

Tinha um grupo grande, mas olha, a gente construiu muito, mas eu lembro Eu e Pai Luís, meu amigo de muitas caminhadas, uns 25 anos. Pegamos o INTECAB que tava só 4 pessoas e conseguimos fazer uma grande revolução. Eu como coordenadora e o Pai Luís como Vice, e a gente através do alimento conseguimos chamar, foi através das cestas de alimento que nós tivemos grandes reuniões, grandes projetos para buscar políticas (10 ou 12 anos). As cestas foi um elemento grandiosíssimo para a gente mapear onde nós estávamos, ver os pontos por exemplo. Quando nós recebemos 800 cestas, eu com a minha equipe, eu na coordenação, Pai Luís, Pai Alberto e outras pessoas que estavam perto de mim, fomos fazer assim: Bairro da Mãe Beth, é um bairro grande, com uma população carente... fizemos essa divisão. Porque a proposta não foi só para os terreiros, foi também do entorno, pra aquelas pessoas que frequentam nossos terreiros, carente, pobre. Acho que isso fez com que a gente se juntasse mais, porque tinha muita reunião, cada um contava uma história, outro contava outra e fez com que despertasse o movimento. (Mametu Nangetu, entrevista realizada em 06/01/2018)

“Estávamos em 2004 quando criamos o Instituto Nangetu, eram os momentos finais do segundo mandato de Edmilson Rodrigues na prefeitura de Belém. Foi nesse ambiente que a gestão se mostrava favorável ao reconhecimento de direitos dos povos tradicionais, e onde também éramos escutados pelo legislativo e mantínhamos conversas e intervenções na câmara através dos mandatos do vereador Ildo Terra, da vereadora Marinor Brito e do vereador Vitor Cunha, e na Assembléia Legislativa tínhamos a parceria da deputada estadual Araceli Lemos, é que os terreiros de Belém investem na construção de personalidades jurídicas com as quais pudessem concorrer à chamadas e editais públicos e também requerer assentos de participação social nas instâncias de diálogo com o Estado e com governos.”

“O Mansu Nangetu foi um dos tantos terreiros que, em 2004, construíram estatutos e personalidades jurídicas e passaram a ter legalidade no diálogo e enfrentamento com o estado e a sociedade. ”

“Mas foi desde muito antes, acho que foi em 2000, que eu mesma e autoridades como o Babá Tayandô e o Babá Edson Catendê, e outras lideranças que eu posso esquecer, já fazíamos parte do Conselho da Cidade e íamos para os congressos discutir o orçamento participativo. Nós éramos tratados com respeito e dignidade pela gestão municipal. ”

[...]

“Mas a história de lutas começa antes disso. O INTECAB do Pará foi criado aqui neste terreiro, ali no terreirinho, 1994, dez anos antes do Instituto, e desde essa época que a gente bate de porta em porta buscando políticas públicas para o nosso povo. Foi com a sigla do INTECAB que conseguimos espaço de diálogo com a prefeitura, e foi

com ela também que ano mais tarde conseguimos entrar no programa de combate à Fome para o nosso povo receber cestas de alimento do governo federal.” (Mametu Nangetu, 2015, p.5-6)

“A gente faz uma procissão para Kitembo há uns 3 anos. Este ano será no dia 22 de janeiro de 2010, até para visibilizar a nossa nação Angola. Anteriormente, a gente sempre fazia o corte das Njila e Mavambos nesse dia, elas veem, e quando foi de uns anos pra cá, Ela (Pambu njila – Negrita) disse: “para sairmos para a rua com a bandeira do Tempo a fazer uma procissão e todo mundo vestido de branco”. Acho que a intenção dos Mavambos e das Njilas é essa visibilidade pra nação. Pois temos direito de caminhar, esse direito nos é dado pela Constituição de Igualdade Racial. Então, assim seria muito bom vocês fotografarem. Sei que tem em outra casa. (...) se identifica um angoleiro pelas contas, pela diferença do dialeto, da linguagem e que os Ketu, povo do Ketu não utiliza desse linguajar porque eles não tem esse dialeto, esse linguajar é próprio da gente – eles utilizam também a língua deles (...) Olha, eu vou te dizer assim, ‘bandagira’ e eu estou te pedindo licença entendeu? Ngunzo-Ngunzo é o mesmo que Axé, é prosperidade. [...]” (Relato de Mametu Nangetu apud IPHAN, 2012, p.107)

Esses relatos percorrem o caminho da ação política mais evidente em sua história de vida. Os anos 1990 figuram uma dinâmica organizada e consciente do significado de cidadania e direitos que ela passa a ter. *Vestir a camisa* com os dizeres *afroreligioso* é uma constatação importante de percepção de coletividade e identidade pública. Os desdobramentos disso se dão no espaço público, a rua, em uma atividade de militância partidária (no caso, campanha para um candidato à prefeitura) e religiosa ao mesmo tempo.

Na coletânea de relatos acima, que vão de entrevistas comigo e de entrevistas publicadas em livros, há eventos que vão de 1993, quando começam a gestar uma sessão do INTECAB em Belém até o ano de 2005, quando o governo federal, por meio do Ministério do Desenvolvimento Sustentável e Combate à Fome (MDS) promove política de combate à fome entre as comunidades tradicionais de matriz africana a partir da distribuição de cestas básicas. O INTECAB acaba por ser o promotor e gerenciador dessa distribuição entre as comunidades de santo em Belém e região metropolitana.

Considerando as relações de Mametu Nangetu a foros mais institucionalizados das religiões de Matriz Africana em Belém como componente dessa formação política inicial, ela fez parte da FEUCABEP por quase 20 anos, quando ainda era do terreiro de Mãe Ester e mesmo no início da abertura de seu terreiro de Angola. Participou das reuniões e encontros, eventos religiosos, além de ações para convocar mais associados para fazerem parte desta instituição. Quando ela diz que foi convidada a entrar na Universidade Federal do Pará pela primeira vez no final da década de 1980, junto com outras mães de santo (Mãe Mercedes e Mãe Odair Valente), ela fala como membro da FEUCABEP, como uma organização civil. A

própria FEUCABEP é vista, na época, como uma entidade porta de entrada para os afroreligiosos da cidade de Belém, no sentido do reconhecimento público que tinha nos demais órgãos públicos.

Ao longo do tempo, por conflitos internos como intransigências do corpo diretivo, acusações de desvios de dinheiro, conflitos pela tomada do poder da instituição entre controle “burocrático” e controle do “santo”, dos testes de veracidade da mediunidade aplicados entre aqueles que iam cadastrar sua nova casa de culto, a Federação foi perdendo seu poder dentre seus próprios membros (LUCA, 2008; VERGOLINO, 2015). O último evento que marca a ruptura da sua razão de existência, que era o controle e organização dos cultos afro em Belém a partir da cessão de alvarás de funcionamento, foi a Portaria nº 1288/82, publicada no dia 16 de dezembro de 1982 pela Secretaria de Segurança Pública do Pará, a qual revogava a proibição de toques de tambor na zona urbana de Belém.

Já que para o povo de santo tempo e antiguidade é posto, a Federação ainda persiste, até os dias atuais, com seus 54 anos, carregando a memória e tradição das pessoas e povo de santo do Pará, muitas das memórias nos arquivos da instituição, outras impregnadas nas pedras fundamentais e altares daquele espaço sagrado e burocrático. Hoje Mametu Nangetu pouco fala da sua participação ativa nesta Federação. Os embates internos visibilizaram o caráter contingente desta instituição no cenário afroreligioso local. É como se, para alguns, sobretudo os que se iniciaram no candomblé e os recém-chegados nas tradições de matrizes africanas, fosse um “mal necessário”. Mas outras instituições e associações surgiram, é o caso do INTECAB.

Em Belém, o INTECAB foi formado em 10 de novembro de 1993 por afroreligiosos descontentes com as ações da Federação. Alguns, inclusive, já não faziam mais parte do seu quadro de associados e outros, estando na Federação, também resolveram fazer parte do INTECAB. Mametu Nangetu e Pai Valmir são seus fundadores. Diferentemente da Federação, o Instituto tinha como objetivo aglutinar pessoas que fossem das tradições afro-brasileiras e diferentes expressões culturais de matrizes africanas, para garantir a sua preservação. Ou seja, era uma tentativa de união, dentre a diversidade de tradições existentes no Pará e no Brasil.

O Bâbalarixá Walmir da Luz Fernandes, desempenhou um papel decisivo nas conversas para o Estado do Pará fazer parte desta que é uma das mais respeitadas instituições da religiosidade afro-brasileira. Na ocasião da fundação, foram aclamados o Coordenador Babalorixa Walmir da Luz Fernandes e a vice-coordenadora Mametu de Nkissi Oneide Monteiro Rodrigues, ficando como sede provisória o Mansu Nangetu, sito a (*sic*) Travessa Pirajá nº1194 bairro do Marco. Assinaram a ata de fundação os seguintes sacerdotes: Walmir da Luz Fernandes (ketu), Oneide Monteiro

Rodrigues (angola), Elder Fabio Câmara de Andrade (ketu), Aldine Ramalho (ketu), Mercedes Nobre de Aquino (ketu), Janete Dias (ketu), Maria Carneiro [falecida] (ketu), Maria da Consolação Cabral (jeje-savalu), Regina Celia Gomes (angola), Ângelo Savio Imbiriba [falecido] (angola), Olga Alves dos Santos (angola), Raul Monterio de Campos [falecido] (ketu), Maria Emilia Miranda (tambor de mina), Luiz Augusto Loureiro Cunha (Tambor de Mina Nagô). A estes, ficou a responsabilidade de implantar as diretrizes do Intecab no Estado do Pará.³⁸

A necessidade de criar um instituto que tratasse especificamente das tradições de matrizes africanas em seu caráter cultural e religioso fez com que um grupo de afroreligiosos se organizasse para trazer para Belém uma coordenação do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira, que tem sua sede na cidade de Salvador. É importante salientar que a criação do INTECAB nacional se deu como fruto de articulações políticas de um movimento de afroreligiosos como Deóscoredes Maximiliano dos Santos, o Mestre Didi, Alapini do Culto aos Eguns (Brasil) e Juana Elbein dos Santos, preocupados em manter e preservar a tradição do Orixá e seus desdobramentos no Brasil e em vários outros países onde há a presença de afrodescendentes. Dessa maneira, em âmbito nacional, a instância superior é o Conselho Religioso, “integrado por altos dignitários das comunidades-terreiro da Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Maranhão, Pernambuco, São Paulo, Pará, Sergipe e Paraíba”.

Taissa Tavernard de Luca (2008) apresenta o INTECAB dentro de um campo religioso em disputas, pois os que dele participam compartilham o mesmo *habitus* de outras organizações e competem, entre si, pela proeminência do campo religioso afro-paraense, ou seja, tal embate acaba refletindo as disputas entre Mineiros, Candomblecistas e Umbandistas.

Além da FEUCABEP e INTECAB ainda surgiram nas décadas de 1980 e 1990 a AAI (Associação dos Amigos de Iemanjá), a UT (União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil) e a AFAIA (Associação dos Amigos do Ilê Omin Ase Ofá Kare). Mas, diferentemente da FEUCABEP, todas as outras que surgiram nesse contexto de redemocratização e liberdade de culto a partir da revogação da proibição de toques de tambores apresentaram interesses muito específicos, típicos das organizações civis, coincidindo com novos interesses sociais, o direito à cidadania. Veremos que tal comportamento associativo impulsionará a abertura de muitas outras associações civis sem fins lucrativos, uma por terreiro, impulsionando novas funções sociais para este espaço, além de oportunizar a garantia de imunidade tributária, direito que o local enquanto templo religioso nunca conseguiu até o presente momento.

Ouso afirmar que a elaboração política que Mametu Nangetu faz da sua realidade na

³⁸ Informações coletadas do blog do INTECAB-PA: <http://intecab.blogspot.com/2010/> acessado no dia 04/10/2018.

atualidade advém desses processos de organização e institucionalização dos terreiros de religiões afro-brasileira em Belém, pois tal processo começa a exigir do povo de santo senso cívico e uma cidadania mais ativa. Se, como bem Roger Sansi (2009, p.150) afirma, os “altares são o resultado de uma história pessoal e social contínua, acumulada, em processo”, o mesmo posso referir em analogia à formação das Associações Civas das quais Mametu vai construindo em conjunto com a coletividade de afrorreligiosos. Essas associações passam a ser um novo *modus operandi* dessa coletividade.

É sabido que, historicamente, as religiões de matriz africana tiveram sua presença no espaço público negada a partir de aparatos e dispositivos legais do poder do Estado, seja por meio de regulamentações policiais ou sanitária (GIUMBELLI, 2008). Contornar esses dispositivos jurídicos, legais e morais claramente preconceituosos e higienistas, como é o caso de portarias, resoluções que coíbiam a liberdade de toque, de cultivar e manifestar publicamente suas crenças, exigiu formas diversificadas de externar a presença delas no espaço público. Emerson Giumbelli (2008), por exemplo, enfatiza como estratégias escolhidas pelos praticantes dos diversos “espiritismos”³⁹ as práticas terapêuticas alternativas e curandeirismos pelos quais estas religiões conseguiram se manter no espaço público. Assim veremos uma noção de religião alargada, utilizada como motivação para a realização da caridade, de terapias “espirituais” ou enquanto cultura, como será o caso das religiões de matriz africana.

Considerando esse aspecto mais culturalista pelo qual os adeptos das religiões de matriz africanas começam a ganhar visibilidade e garantir o mínimo de respeito e dignidade para as suas casas de culto é que em 2004 é criado o Instituto Nangetu de Tradição Afro-Religiosa e Desenvolvimento social, o qual surge com o objetivo primeiro de salvaguardar o patrimônio do Mansu e o desenvolvimento de ações sociais que pudessem garantir a continuidade das tradições e cultura de matrizes africanas. Mas esse entendimento, como a própria Mametu diz, advém da necessidade de construir estatutos e personalidades jurídicas para ter “legalidade no diálogo e enfrentamento com o estado e a sociedade”. Ou seja, o Instituto Nangetu é fruto de modelos associativos da sociedade civil organizada.

Criar associações civis em espaços de terreiro faz parte, de acordo com a categorização de Leistner (2013), de um modelo combativo pelo qual atores afrorreligiosos passaram a se colocar no espaço público. Nesse sentido, “desenvolvem-se princípios reivindicativos acentuados, empreendidos através de mobilizações coletivas, passeatas e ações judiciais impetradas como forma de garantia de tratamento isonômico nas contendas do campo religioso”

³⁹ Espiritismos aqui inclui todas as manifestações religiosas de cunho mediúnica, desde o Espiritismo propriamente dito, até as religiões afro-brasileiras.

(LEISTNER, 2013, p. 230). Cada Associação, apesar de ter seus interesses próprios, acaba por colaborar para um adensamento da identidade étnico-racial das tradições nos terreiros, além de que suas lideranças já apresentam sólida formação política em outros movimentos, imprimindo maior poder articulatório para ações sociais em prol da sua comunidade.

Afirma-se, então, que a criação do Instituto Nangetu corresponde a um processo mais elaborado de fazer política pelo qual Mametu Nangetu veio trabalhando ao longo da sua trajetória de vida enquanto mulher de terreiro. Se, no candomblé, pessoas são formadas a partir da modulação dos corpos que inclui curvar-se para o chão, denotando submissão e ignorância para com a tradição; produção de performances, no modo de se vestir e nos diversos objetos rituais que passam a fazer parte de seu corpo desde o momento da feitura (colares, braceletes, guizos, etc), o mesmo podemos inferir para a produção de um corpo político, tal qual venho desenhando sobre Mametu Nangetu, uma aprendizagem articulada, ou uma aprendizagem enquanto articulação, como sugere Latour (2004 *apud* RABELO, 2015), ao escrever sobre a produção de corpos sensíveis, evidenciando, aqui, suas práticas, relações e situações. As imagens abaixo (Figuras 4 e 5) permitirão entender como o religioso e o político se construíram mutuamente em Mametu Nangetu.

Figura 4 - Mametu Nangetu em frente à Basílica de Nossa Senhora de Nazaré durante concentração do Grito dos Excluídos, manifestação que acontece todo dia 07 de setembro. Na imagem, Mametu utiliza as folhas como simbolismo das suas tradições, elemento importante de conexão com a natureza e as divindades.



Fonte: Renato Siqueira, 2018.

Figura 5 - Mametu Nangetu ao lado de Iyá Simone de Oyá e Mãe Néia de Oxumaré no Seminário Ancestralidade e Sustentabilidade da Mulher Negra, na cidade de Brasília. Este evento esteve atrelado ao debate e críticas ao Julgamento do STF contra o abate de animais nas religiões afro-brasileiras, que ocorreu no dia 09 de agosto de 2018.



Fonte: Mametu Nangetu, 2018.

O modo de vida de Mametu Nangetu, hoje, é baseado na vivência da ancestralidade e tradição, com a percepção sobre si enquanto mulher, dona de casa e viúva, aliada à necessidade vital de estar na rua, na luta, participando de reuniões, debates públicos sobre temas como cidadania, segurança pública, direitos sociais e políticos, respeito e intolerância religiosa. Nangetu performa sua ação enquanto mulher angoleira de terreiro a partir de uma estética cuidadosamente escolhida, que vai das vestes aos acessórios, princípios aprendidos desde que era *ndumbe*, potencializada nas ruas com a necessidade de conferir ainda mais identidade e legitimidade a partir de sua estética. Sua fala simples e clara, de pessoa comum e de terreiro, consegue ecoar força e resistência àqueles que a escutam. Claramente possui um tom e conteúdo conciliador e dialógico, o que lhe confere inúmeros convites para estar no espaço público e privado, institucionalizado. Tornou-se, por assim dizer, uma imagem de credibilidade e legitimidade entre os afroreligiosos e o poder público, vide algumas parcerias com Secretarias de mulheres, de saúde, de segurança alimentar, da igualdade racial, segurança pública, da educação e de direitos humanos, na sua maioria na esfera estadual e federal. Dessa maneira, a pessoa política de Mametu Nangetu coaduna tradição, religião, ativismo social e cultural,

mediados a partir da sua própria feitura, de pessoas e santos ao longo do tempo, passado e presente. O próximo capítulo posiciona Mametu Nangetu na condição de transmitir conhecimento enquanto sacerdotisa. Do aprender para si e do aprender para o outro, catando folha e conhecimento num processo paulatino da pedagogia da aprendizagem de terreiro.

3 OS PROCESSOS DE FORMAÇÃO POLÍTICA: DO SABER ENSINAR E FAZER POLÍTICA DE DENTRO DOS TERREIROS

O presente capítulo tem por objetivo penetrar um pouco da vivência e convívio no terreiro para compreender como, na atualidade, se faz política e pessoas políticas de dentro desses espaços, partindo do pressuposto de que hoje muitos terreiros de matriz africana se tornaram espaços de fluxos intensos entre a tradição e a modernidade, o religioso e o secular, os quais Emerson Giumbelli (2015) denomina de híbridos modernos, sem fronteiras pré-definidas. No que tange à necessidade de possuir um conhecimento político que garanta determinada habilidade para o trato com a “coisa pública”, catar folha e catar conhecimento enquanto princípio e valor tradicional também se estende para a percepção política de dentro da tradição. Dessa maneira, o foco desse capítulo são as práticas sociais dos sujeitos adeptos do candomblé, nas suas relações com a política e com os percursos políticos da sua principal liderança no terreiro.

3.1 “SEMPRE É HORA DE FALAR EM POLÍTICA, A GENTE VIVE DE POLÍTICA DENTRO DO TERREIRO”

Dos oito anos que frequento o Mansu Nangetu, essa seria a primeira vez que presenciaria a cerimônia pública da *Kukuana*. Nesse ano de 2017 a festa ocorreu no dia 04 de dezembro, dois dias depois de uma grande festa no terreiro, a *Kizomba de Zumbarandá*, o Inquice do Mansu e de Mametu Nangetu. Nessa *Kizomba de Zumbarandá*, além das homenagens para a dona da festa, ainda houve a apresentação pública (a saída) de três novos filhos da casa: um *Taata* e dois *Muzenzas*. Isso quer dizer que a casa estava em obrigação e trabalhos intensos por quase um mês. Sem descanso, a *Kukuana*, última festa pública da casa, aconteceu numa segunda-feira à noite.

Cheguei ao Mansu por volta das 20:15. A festa estava marcada para as 20 horas e, no Mansu, pontualidade é exercida com qualidade. Ao contrário de muitas outras festas que acontecem neste terreiro, a *Kukuana* estava acontecendo na parte dos fundos da casa, o quintal, lá onde os fundamentos dos Inquice estão plantados, onde *Ktempo*, a grande árvore, está bem perto de todos. Mas, também, realizar esta cerimônia no quintal significa estar próximo do chão,

da terra, e por ser *Kavungo, Kafungê ou Kingongo*⁴⁰ o dono da festa, deus da saúde e da morte, e, igualmente, o grande senhor da terra, seu banquete estaria no lugar certo, o chão. Nem preciso dizer que, desde antes da minha chegada, o coro já estava cantando *cabulas, congos e barravento*, e a voz dos *Taatas* ecoava desde a entrada. Naquele momento, ainda se tocava para o chamamento de todos os inquices, um a um, toque a toque. Ao chegar, não consegui cumprimentar Mametu Nangetu; rapidamente, então, procurei um lugar para que pudesse ter uma melhor visão de todos ali presentes.

Conforme Mametu me explicou

Kukuana... essa casa aqui tem a ver com Omulu, Obaluaie, Kafunle, esses deuses da terra. Obaluaie, o grande senhor dono da terra. Teve uma festa de Xangô, que as mulheres de Xangô fizeram pra ele, cada um levava um prato, bonito, pra homenagear Xangô, aí Xangô olhou no salão e viu que tava faltando Obaluaiê, e ele como rei Obá, senhor de Oyó, ele valorizou Obaluaiê: porque ele não está aqui? Porque ele não foi convidado? Então ele decidiu que aquele alimento que elas trouxeram pra ele, pra xangô, fosse todinho levado pra Obaluaiê, senhor dono da terra. Por isso começou a Kukuana, é quando todas as deusas, todos os deuses oferecem por reconhecimento, ser o senhor dono da terra, seu reinado, seu grande legado, aí se faz o Olubajé ou a Kukuana. Olubajé pros Yorubás e a Kukuana os bantos. (Mametu Nangetu, entrevista realizada no dia 06/01/2018)

Terminada a primeira parte do ritual, momento em que os deuses e deusas são chamados para dançar com os homens e mulheres, houve um breve intervalo. Momento de descanso para nós, expectadores, e a ocasião de organização nos bastidores do terreiro para a segunda parte da cerimônia. Os que recebem os deuses em seus corpos trocam de roupa, os *Taatas e Makotas* trabalham na arrumação dos pratos que serão servidos a *Obaluaiê*. Como disse Mametu Nangetu acima, todos os deuses e deusas oferecem um alimento a este Inquice, sobretudo alimentos que os alimentam, ou seja, comida de santo, representativos da sua personalidade e de sua natureza. É montado um verdadeiro banquete ao senhor da terra⁴¹.

O intervalo durou mais ou menos trinta minutos. Foi quando nos avisaram para retornarmos aos nossos lugares. Os *Taatas Xikarigomas*⁴² se posicionam novamente nos atabaques e ganzás. São eles que retomam a cerimônia, cantando agora para *Kafungê*. Todos os

⁴⁰ Esses são nomes em banto. Sendo ainda conhecido no yorubá e jeje-nagô de obaluaiê, Omolu, Xapanã.

⁴¹ No rito Yorubá essa festa é chamada de Olubajé, minuciosamente etnografada por José Flávio Pessoa de Barros e publicado em “*O banquete do rei – Olubajé: Uma introdução à música sacra afro-brasileira*”.

⁴² Taata Xikarigoma significa tocador, são homens iniciados apenas para tocar atabaques e outros instrumentos musicais e cantar os fundamentos do terreiro. No Terreiro também existe, ainda, o Taata Kambando, que é como se fosse o dono dos atabaques, estando numa posição acima dos Taatas Xikarigomas e só existe um em cada terreiro, ao contrário dos tocadores que podem ter vários num mesmo terreiro, inclusive sendo convidado de outras casas.

filhos e filhas, *Taatas*, *Mametus*, *Kotas* e *Kanbondos* do terreiro entraram com um alguidá contendo alimento sagrado adornado na cabeça; uma grande esteira que vai servir de “mesa” para o banquete; um tecido branco, que servirá de toalha; e folhas, muitas folhas de bananeira nas quais será servido o alimento para os presentes. Dança-se em roda, oferecendo o alimento a Kafungê. Logo depois, cada prato é posto sobre a esteira de palha no chão, um a um, paulatinamente. Na cabeceira da esteira, em uma pequena banqueteta, um tabuleiro de pipoca é posto. A pipoca é uma das representações das chagas de Omulu, carregada de energias de limpeza e proteção espiritual. Ainda é colocada em cima da pipoca sua vestimenta, feita de palha da costa que cobre todo o seu corpo, justamente para cobrir suas chagas provocadas pela varíola. Omulu, quando dança, dança com esse tabuleiro sobre a cabeça.

Mametu Nangetu, como matriarca da casa, senta-se de frente para o banquete, na cabeceira da esteira, logo atrás do tabuleiro de pipoca. Lá, puxa um fundamento, toca seu *adjá* e palmas são cantadas pelos filhos e filhas dispostos no chão ao redor da esteira. Nesse momento auge do banquete, Mametu Nangetu chama Kafungê, faz agradecimentos, pede prosperidade, alimento para a sua comunidade; que ele, como dono da terra, consiga suprir as necessidades das pessoas. Traga saúde. Ainda em seus pedidos, Mametu pede políticas públicas para as Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, pede para que cada filho procure conhecer os fundamentos e ancestralidade da tradição; que os jovens, que serão a continuidade, possam ir à luta e aprendam a lutar politicamente contra aqueles que os atacam. Seu tom nesse momento é de desabafo e de preocupação, deixa transparecer que os deuses e deusas precisam estar à frente dessa batalha travada contra todos que desejam o extermínio das suas existências, das suas tradições. Mas que só será possível se cada um ali fizer a sua parte. Pede consciência dos atos e dos candidatos políticos que irão escolher, que cobrem dos políticos seus direitos na segurança, na educação, na saúde, no esporte e lazer.

Figura 6 - Banquete posto para Omolu, Mametu Nangetu na cabeceira da “mesa” com adjá na mão.



Fonte: Selma Brito, 2017.

Omulu não podia deixar de estar ali presente. Ele estava desde o começo. Quem o incorporou e dançou foi Tia Lindinha, uma filha de Omolu, já bem idosa e antiga nos candomblés de Belém. Não é filha de Mametu, mas constantemente é convidada de honra nestes momentos importantes do Mansu. A comida foi servida para todos. Nesse banquete comemos junto com o senhor da festa, sem o auxílio de talheres, mas com as mãos. Este também é momento de sociabilidades em que cumprimentamos os mais velhos, pedimos benção a Mametu e a Omolu. Agora, sentado numa cadeira de hierarquia. A parte pública da cerimônia não demorou a acabar e logo segue-se os ritos de encerramento. Porém, antes, tudo é recolhido e dança-se novamente com os alguidás vazios sobre a cabeça. Canta-se para os deuses e deusas subirem. A Kizomba termina ali para o público expectador, mas Mametu me diz que eles ainda irão descarregar oferendas na beira do rio logo mais, à meia-noite. Ou seja, não tinha acabado ainda. Infelizmente, por falta de transporte, não fui acompanhar o descarrego de oferendas no rio, no Ver-o-rio⁴³. Despedi-me de Mametu e de todos ali presentes. Ao longo do caminho até minha casa não pude não pensar em política. Ou melhor, como política e religiosidade estão demasiadamente imbricadas nesse espaço sagrado, no ser e existência de Mametu Nangetu. E foi com essa inquietude que busquei compreender um pouco mais dessa atuação de Mametu

⁴³ Ver-o-rio é um espaço turístico na cidade de Belém, uma espécie de orla de frente para a Baía do Guajará. Nele, há uma área que forma uma pequena prainha, o que permite que pessoas se aproximem do rio. Comumente afroreligiosos fazem oferendas nesse espaço.

Nangetu dentro do próprio terreiro com sua família-de-santo, do ensinar e aprender.

*[...] quando eu vejo muitas pessoas, **tenho vontade de falar de política, porque o dom da palavra da repetição**, sendo um grande cerimonial, eu vi e me lembrei do Ivanildo Santos, do nego Banjo, nunca vou esquecer, ele vai estar sempre presente na nossa vida, porque ele foi morto também por falta de políticas pra drogas, pra saúde, pra alimentação, pra segurança pública, pra tudo. Sempre é hora de falar em política, a gente vive de política dentro do terreiro. Eu achei que nesses grandes momentos a gente tem que falar, esclarecer o público. Tu ficou com isso na cabeça (se referindo a mim), com essa ideia do que eu falei. Por mais que seja um cerimonial é hora de dizer que a gente tem que eleger os nossos, são os nossos que vão se vestir de afroreligiosos, são os nossos que vão usar nossas contas, se for mulher, se for homem, quantos forem a gente quer representação nossa. Pessoas que tenham a mesma fala, que cultuem as mesmas tradições seja Umbanda, Candomblé, pajelança. Ketu, Angola, Jeje, mas que tenha **um olhar tradicional, porque ele sabe onde está as pontas e as feridas**. Eles sabem, porque só se batalha, só se luta, quando você passa por intolerância, preconceito, por racismo ou por morte na família, ou perda, ou por exclusão né? Nós queremos os nossos. Então esses momentos nossos, sagrado, é um grande momento pra gente falar, o que a gente quer, o que deseja um futuro melhor. Eu vejo muitas crianças, muitos jovens que precisam ter direito de cultuar nossos deuses. (Mametu Nangetu, entrevista realizada em 06/01/2018, grifo meu)*

Ensinar e aprender o candomblé é um processo contínuo de educação que pode ser feito desde criança, quando se “nasce no santo”, ou já adulto, quando se é escolhido pelo santo. Ambos, criança ou adulto, passam por diversas fases de um longo processo de aprendizagem, e todos, indiscriminadamente, devem passar. Mãe Stella de Oxóssi, Iyalorixá do Ilê Axé Opó Afonjá em Salvador, Bahia, costuma dizer um provérbio que é muito característico deste processo: “Quem queima etapas, não faz completo o caminho”. Assim, partindo deste argumento, podemos compreender um pouco mais das características de uma pedagogia dos terreiros que se estende também para a necessidade de ensinar e falar sobre política nesse espaço, dadas as contingências de se fazer parte dessa tradição no Brasil. Mametu Nangetu considera que política é um processo permanente e cotidiano e que, em muitos momentos, ainda está aprendendo, ou seja, ela também acredita que este saber político não se esgota e se transmuta conforme o evento. Mas, no Mansu, ela o faz para seus filhos por meio da *repetição da palavra* que no momento sagrado, ou não, faz-se necessária diante do público presente, porque quando vê muitas pessoas, homens e mulheres, idosos, jovens ou crianças, tem vontade de falar de política.

De dentro do terreiro, os candomblecistas possuem a concepção holística do ser e do meio em que eles estão inseridos. O mundo é concebido a partir da *energia vital*, ou o *axé*, tudo

e todos possuem energia e manter esse equilíbrio é manter a vida de maneira plena, entre humanos e não humanos. No dia a dia do terreiro, o conhecimento é perpassado do mais velho para o mais novo, no claro sentido de valorização da *ancestralidade*, daquilo que se conseguiu acumular enquanto conhecimento, sabedoria e experiência. Quase tudo é ensinado por meio da voz, ou seja, da oralidade⁴⁴. Este princípio, a *oralidade*, perpetua também a importância da história e memória do grupo. Hoje é possível ver o uso da escrita nos terreiros, sobretudo nos chamados cadernos em que se compila muito das tradições musicais, rituais, os itãs (mitos e histórias dos deuses), contudo, mais como forma de registro do que como direcionamento do cotidiano dos terreiros. Oralidade e escrita não se opõem; antes, tornam-se ambivalentes enquanto composição de transmissão do conhecimento (OIPARI, 2009). Mas, a palavra que é dita tem um poder para além do enunciador e do enunciado:

Pela oralidade, transmite-se a essência do ser, o iwà, que são características e qualidades que a pessoa possui ou pode vir a adquirir em sua vida. É também destino, que surge dos procedimentos diários da pessoa no àiyé, as virtudes e as peculiaridades que regem sua norma de conduta, consigo e com a sociedade, favorecendo ou não as oportunidades que surgem em sua vida. (BRASIL, 2016, p.14)

Esta *palavra repetida*, que é dita no meio de um cerimonial (a Kukuana), não é uma palavra apenas política: é palavra política e sacra, pois sacralizada num momento de muita energia ritual, dita por uma sacerdotisa com legitimidade hierárquica e de conhecimento ancestral. Ainda denota reflexividade acerca de uma estrutura ritual que permite a improvisação, ou ressignificações a partir do contexto e realidade em que os sujeitos estão inseridos. O mito e o rito são intrinsecamente reflexivos, conforme observação de Rappaport (1980, p. 187 apud HØBJERG, 2002). Isso quer dizer que inserir a política no meio de um enunciado ritual, que não é estático, muito pelo contrário, é elaborado culturalmente e inserido num discurso ritual, aponta muito sobre o enunciador, aquele que o diz, e é capaz de provocar uma transformação simbólica, ou seja, a política é reinventada mediante as interações e comunicações rituais sustentadas na tradição.

Uso reflexividade a partir do conceito de reflexividade religiosa, aqui utilizado como “resultado inesperado de uma organização específica, de certos rituais de ação, e também

⁴⁴ Quando me refiro que “quase” tudo é ensinado por meio da oralidade se deve pelo fato da presença da escrita entre os adeptos, da produção dos chamados cadernos de fundamentos. Sobre isso, Lisa Earl Castilho (2008) denomina de escrita êmica. Desconstruindo a ideia de que no terreiro não exista a escrita, a autora, ao mesmo tempo apresenta um espaço bem demarcado do lugar da escrita, não apenas nos cadernos de fundamentos, mas nas listas, as faixas de ogã e equeles, as inscrições religiosas, dentre outros.

envolve os modos de transmissão do conhecimento religioso, assim como as experiências particulares dos praticantes religiosos” (HØBJJERG, 2002, p.3)⁴⁵, uma percepção mais alargada do que a mera dúvida ou crítica sobre ritos e mitos, envolvendo imaginação, compreensão, consciência e presença.

Nangetu parte da ideia de que falar de política a todo o momento no terreiro é um elemento essencial para a própria manutenção das suas existências e, de alguma forma, essa prática deve se tornar instrumento de aquisição religiosa (tradição) também. Outras cerimônias no Mansu se tornaram espaços para militância política e experiências religiosas com significados diferentes daqueles tradicionais. Um exemplo é a Festa de *Ktempo*, quando Mametu Nangetu após alguns casos de intolerância religiosa em seu terreiro por parte da vizinhança, resolveu sair com o mastro e a bandeira de *Ktempo* na rua em procissão pelo quarteirão. Ela diz que resolveu inserir esta procissão ao conjunto de ritos para este inquite, que dura praticamente o dia todo, como forma de mostrar suas presenças e existências naquela rua, naquele bairro, para que todos os vejam e possam os conhecer e reconhecer.

Dessa maneira, observa-se internamente um movimento de politizar determinados ritos como forma de situar historicamente a posição dessas tradições na sociedade paraense, pois que o direito constitucional de liberdade de crença e de culto ainda não se efetiva plenamente, podendo cada um deles sofrer algum tipo de violência ou intolerância religiosa a qualquer momento em que estiverem expressando suas religiosidades publicamente, seja carregando contas no pescoço, o torso ou as vestes brancas tradicionais.⁴⁶

Se Mametu Nangetu está no patamar de poder ensinar, por estar na posição de matriarca do terreiro, existem também aqueles com menos ou mais idade no santo, em um processo paulatino de aprendizagem. E quando o assunto é política, *incentivar mais* faz parte da formação interna dos filhos e filhas de santo, algo que, para ela, está em falta nos muitos terreiros da cidade, sobretudo entre os jovens, aqueles que serão o futuro da militância.

“*Só quero saber do meu ilê*”, foi uma das queixas que ouvi em uma reunião do coletivo de afroreligiosos de Belém, pois nem sempre conseguem agregar um bom número de adeptos nas reuniões e atos públicos. Para Mametu Nangetu e outras lideranças, isso se deve à formação política ou à falta dela nas comunidades, tal qual se dá no relato abaixo, ilustrativo quanto a

⁴⁵ Tradução minha. O texto original: “[...] the unintended outcome of the specific organisation of certain ritual actions, and also involves the modes of transmission of religious knowledge as well as the particular experiences of religious practitioners.” (HØBJJERG, 2002, p.3)

⁴⁶ Sobre o debate da intolerância religiosa ver trabalhos de Silva (2007), Silva Jr (2007), Vital da Cunha (2012), Santos (2019). Na parte II desta tese abordo etnograficamente os efeitos dessa intolerância enquanto ação política dos afroreligiosos na cidade de Belém.

esse aspecto:

Eu acho que tinha que começar de novo essas visitas. Eu vou te contar um fato nesse mapeamento que sabe, valeu a pena muitas vezes. Quando eu mapeei para a Cartografia Social nos Terreiros. Ali onde mora o Manoel das Jóias, cheguei no Curió, os tambores estavam na frente jogados. Eu perguntei para o pai-de-santo, ele era angoleiro:

- Meu filho porque esses tambores tão jogados aqui na frente?

- Ah mãe, eu tive uma decepção, a minha irmã não tinha pra onde ir, não tinha onde botar o tambor, joguei aí...

- Bora levantar, botei aí, que nossos sons chamam nossos deuses não pode tá assim. Vamos levantar esses tambores. Que aconteceu? Nós levantamos, limpamos. E conversei: meu filho divide teu quarto, vai dormir com a tua irmã, e faz uma salinha pra tocar teus tambores.

Então, como outras pessoas, quem sabe doentes, são alcoólatras, estão com problemas familiar, que a gente vai e dá esperança pra aquelas pessoas, que amanhã é outro dia, que a gente tá junto, que a gente colabora. Com essas invasões de templo, invadiram um terreiro de um senhor, pra cá passando o Bengui, longe, e os traficantes quebraram tudo, depois tocaram fogo e expulsaram ele. Se a gente, o Estado não tiver, por exemplo, abrigo pra essas pessoas, alimentação pra essas pessoas, e pessoas mesmo da tradição pra conversar, se ele não vai mais tocar tambor, porque ele tá com medo, tá entendendo? Então nós precisamos um apoiar o outro, nós estamos numa fragilidade, se a gente não fizer uma corrente solidária pra trabalhar junto, indo visitar essas casas, mostrar saúde das navalhas, nas feitorias, da prevenção da nossa saúde, mostrar saúde mental, fazer as pessoas usarem preservativo.

Já teve momento com mais atividades como essa, mas as políticas reduziram. Essas políticas diminuíram tudo, a verba. Antigamente tinha reuniões no CEDENPA pra falar sobre anemia falciforme, saúde da população negra. Não tem mais verba, foram tirando pro povo de terreiro ou pra população, pro novo povo, eles foram acabando.

Eu conto com algumas pessoas, daqui da minha casa, mas falta incentivar mais.
(Mametu Nangetu, entrevista realizada em 06/01/2018, grifo meu)

Mametu explica que quando fez parte das pesquisas nos terreiros da capital para a elaboração da Cartografia Social dos Afro-religiosos de Belém pode entrar em contato com várias outros pais e mãe de santo, visitar muitos terreiros, prática que, para ela, já não é mais feita, a não ser quando é convidada para alguma festa em especial. Mas essas visitas de que fala serviram para ela perceber como está o seu povo de santo nos bairros mais pobres: pessoas doentes, alcoólatras, com problemas familiares, e de como tudo isso afeta diretamente a manutenção da tradição, da comunidade, do próprio terreiro que se desfaz quando os atabaques são colocados na rua, ou seja, há uma carência em vários aspectos, desde a mais básica até aquela que fez a pessoa se desfazer do seu sagrado, a desesperança. Visitar os terreiros mais necessitados, prestar solidariedade, senso de coletividade, levar conhecimento de políticas assistenciais e na saúde é fazer política, pois envolve o outro da tradição para que ele consiga

vislumbrar uma realidade melhor do que aquela em que ele está vivendo. Isso tudo, de acordo com Mametu, é trabalho de base, muito urgente, mas também do cuidado e autocuidado enquanto valor e rotina terapêutica de herança africana (ver trabalhos de Miriam Rabelo (2014) e Maria Lina Leão Teixeira (2009) sobre os modos de cuidado no terreiro). Depois dessas visitas, Mametu teve uma resposta positiva por parte desse Pai de santo desesperançoso:

Nós temos que mudar, não temos que ter só esperança mais. Tem que começar por nós. Porque eu te disse, quando eu fui visitar esse pai, que depois ele disse “ah eu vou dividir meu quarto, vou fazer meu terreiro de novo. O que nos deu mais esperança também é fazer essas fazer essas visitas. Vote em um dos nossos porque, por ele vai fazer uma emenda, ele vai nos ajudar. Nós junto com a academia, eu acho fundamental, vê seminários de capacitação. A gente ainda é daquele tempo, que liga e diz “olha eu tenho a honra de lhe convidar, muitos não olham para a internet. (Mametu Nangetu, entrevista realizada em 06/01/2018)

Há um caminho para se fazer política de dentro do terreiro que deve seguir as particularidades de cada comunidade. Mametu insiste nas visitas como forma de prestígio e respeito, que significa estar na casa do outro, o qual nem sempre a “internet” alcança. São eles que devem fazer por eles, a partir de um entendimento interno das suas necessidades e carências. Isso cada vez fica evidente dadas as críticas de lideranças religiosas e políticas quando não veem seu povo em massa nas ruas.

Retorno ao Mansu para saber, agora dos filhos e filhas de santo do terreiro, como é estar e ouvir sua mãe de santo falar e ensinar política, já que este constitui espaço privilegiado para observar essas interações. Minha intenção era observar, na história de vida de alguns filhos, como eles se relacionavam com a militância e atuação direta de Mametu Nangetu em diversas atividades sociais, culturais e políticas, em nome e defesa das tradições de matriz africana, e até que ponto há interesse por fazer político desse tipo: militância em defesa das suas tradições. Conversei com quatro membros da casa com tempo de santo e cargos muito distintos. Foram escolhidos aleatoriamente, de acordo com a disponibilidade em conceder as entrevistas. Os relatos abaixo nos darão algumas pistas desse processo de ensinar e fazer política de dentro dos terreiros:

- Muzenza Kailukundê

Minha aproximação no terreiro foi pela arte, no Nós de Aruanda. Eu me formei em 2013 e no mesmo ano teve a Nós de Aruanda e eu fui visitar a exposição e a Mametu estava lá. Eu lembro de ter visitado outras casas, não com o intuito de participar, mas

como visita: “ah vai ter uma festa na casa tal da pedreira. Ah beleza”. Mas nada muito contundente, tipo uma saída de candomblé. Já tinha ido pra muito Candomblé, mas também não tinha muitas noções, sabe? Mais aquilo que lia academicamente do que vivência de casa, e ali pelo universo da arte, vi “olha que bacana”, eu conheço ela, é amigo do Stefano, e vai lá em casa, então vou na sua casa. Aí eu fui, levei o TCC, ela [Mametu Nangetu] viu o TCC. Viu todas as fotos. Aí ela disse “o que quer que eu faça? Ah eu quero começar a frequentar, é isso. Eu tava escrevendo e achava que Oxum tava me chamando, então vamos lá no fluxo pra conhecer, mas pra ter essa relação. Como eu já tinha essa percepção da minha família, só não tô exercendo enquanto prática e enquanto conhecimento. Porque é esse o caminho que o meu sujeito foi feito: conhecer para praticar, essa coisa ocidental cartesiana, essa coisa absurda. Que não é assim nessa perspectiva [do candomblé], **ir fazendo aprendendo**. Isso pra mim foi muito difícil, ir fazendo/aprendendo.

Então minha aproximação foi por isso no ano de 2013. No ano de 2014 eu já fui suspenso, que foi aquela situação do ritual lá, que eu comecei a frequentar a casa, indo e aprendendo as coisas né. Tem que fazer fazia, aprendendo nas minhas vivências. **Nesse período o Arthur ainda tava lá. Então a vivência de arte da casa ainda era mais forte, a vivência política, então eu já fui sendo também meio estimulado a estar nessas questões, discussões da casa pela própria Mametu, pelo próprio Arthur e também já sacando que as pessoas não tinham tanto essa compreensão, do que é, do que são essas ações. De não ter muita noção do que é ser político na verdade. Também não se interessavam, e não participavam. Mas eu sempre tive diferentemente do nosso amigo lá, de deixar as pessoas... eu não vou obrigar ninguém. Até porque eu não quero ser obrigado a nada. Acho que tudo é um processo de aprendizado, conhecimento. Cada um tem o seu tempo de aprender as coisas.**

Me considero uma pessoa política, esse pensamento já vem antes da minha vivência como afrorreligioso, desde já como artista, já tenho isso. Minha entrada na comunidade é um pouco diferente. E enquanto afrorreligioso, que eu acho que é isso que te interessa, cada vez mais ela [a política] vai... ela é constante, tem que ser. Porque eu percebo isso, são os mesmo que estão aí, as lideranças, os mais velhos que a anos vem batalhando, que de fato tem que sororizar os mais novos. A importância desse tipo de resistência que é desde sempre e me considero um aprendiz, mas com vontade de agir, mas agindo com muita cautela, mas agindo, através da arte, canalizando isso. O que é mais importante de tudo isso é agir em prol das afrorreligiões nesse contexto.

Eu sou muito novo, entrei [no candomblé] por um processo diferenciado, de ser cidadão, de ser artista, de me posicionar, **já entrei com uma série de coisas formadas na minha cabeça**, que podem ser consideradas ocidentais ou não, mas enfim, que eu buscava e acreditava fazerem bem para o meu caráter. Eu construí coisas bem para o lado positivo, do equilíbrio positivo. Eu não percebo isso nas pessoas que vivenciam isso a mais tempo. Então a minha atuação num primeiro momento foi muito de abraçar mesmo a causa, porque nunca tinha vivenciado e achava absurdo as histórias que ouvia de racismo religioso, intolerância religiosa, as coisas que as pessoas passavam, porque a gente vive numa bolha.

- Existe uma formação política junto com a formação religiosa dentro do Mansu?

Não existe, eu percebo que as pessoas trazem muito das suas outras vivências, **apesar de nós termos práticas diferenciadas. Mas acredito que elas ainda não estejam atingindo os objetivos internos dela sabe?** Eu percebo que as nossas ações, graças a deus, elas conseguem dialogar com o externo, importantíssimo. O externo tá aí, o

externo quer destruir a gente, mas é legal que a pessoa de dentro também perceba isso, de como ela tem que lidar também fora daquele espaço. Que essa prática dela fora daquele espaço é também ser político. Nesse caminho aí, a gente tá caminhando, mas eu vejo que é possível a gente fazer um trabalho. (Entrevista realizada em 06/02/2018)

- Taata Vitor Kalempesi

*Eu comecei a andar pelos terreiros de Candomblé em 2013, início de 2013. Coincidiu com o ano que eu entrei na universidade. Eu tenho alguns amigos que são ogãs também e que sempre convidavam. Parece que a universidade é um terreno bom pra esses novos contatos. Algumas disciplinas faziam essa discussão de Comunidade Tradicionais, e aí me interessei, inclusive o primeiro terreiro que frequentei foi o que se tornou minha casa, o Mansu Nangetu. Eu já tinha contato mais diretamente com o Arthur Leandro, que é o Taata Kinamboji, e com o Rodrigo Ethnos, que é o Taata Kafungueji. Já eram meus amigos pessoais e me convidaram pra uma festa da Negrita no Mansu, que é uma festa de Exu, em agosto. E aí fui como um convidado. Aí me interessei e comecei a frequentar. **No final de 2014 e peguei uma bolsa com o Arthur pra tratar das políticas públicas, políticas visuais voltadas para as comunidades tradicionais. Que era mais especificamente a Nós de Aruanda, fui bolsista de 2014 a 2015.** E enquanto eu era bolsista com o Arthur, em uma festa, que era a Kukuana, uma festa no tempo, no quintal, fora do terreiro, eu fui suspenso como Ogã da casa. Zumbarandá, que é inquice da Mametu, que é Nanã, veio e me apontou como ogã. Então, do meio da bolsa para o fim, as minhas atividades começaram a se confundir como bolsista e filho da casa. Eu recolhi no dia 17 de novembro agora de 2017, fiquei um período recolhido. A minha feitura mesmo foi no dia 29 de novembro e a saída foi dia 02 de dezembro. Saí com um barco de uma Oxum e uma Iemanjá. O meu inkice é Telokopenso, que é um inkice até onde eu sei, pelo que eu pesquiso em redes sociais, eu sou a única pessoa no Estado com esse Inkice. Buscando um sincretismo, é como se ele fosse Logun Edé no Ketu. Que é uma divindade que se assemelha às qualidades do pai e da mãe, que passa seis meses na mata caçando e seis meses na água. Filho de Oxóssi com Oxum. É um inkice que é príncipe, filho de dois reis.*

*A religião eu entrei em 2013, mas eu já faço parte de um grupo de capoeira angola desde 2010 e de Carimbó tem bastante tempo. Então eu já tenho essa perspectiva de militância. De estar num espaço que é discriminado, e como é que tu vais a partir da tua atividade lutar contra aquela discriminação. Eu nunca fui de partidos, organizações partidárias, ou de movimentos sociais mais ativos, mas **eu sempre encarei essas atividades como militância.** Tanto que eu recebi um título de Treinel de capoeira, eu tô habilitado pra dar aula de capoeira. Só que eu digo que eu não sou um treinel, que eu sou um militante da capoeira, porque em todos esses espaços que a gente ouve que não são nossos, eu sempre tentava ir lá e colocar a Capoeira, com o Carimbó e com o Candomblé não é diferente. Sempre que posso estar ajudando Mametu nas atividades extra-terreiro, caminhadas, atividades de palestras, reuniões, sempre que posso tô com ela.*

O meio que a gente circula, no caso falando do meu meio, universidade, tá lidando com pessoas que são próximas a isso, tu tende a imaginar que sempre existe essa consciência [política]. Então tem as lideranças daqui do estado, tem Mametu, Mãe

Nalva, Mãe Beth e a gente acaba tendo a luta delas como referência. Mas se a gente for pensar a quantidade de terreiros que existem, a quantidade de casas abertas, a quantidade de pais de santo, eu acho que a participação é muito pequena ainda.

*Por exemplo, lá em casa, a Mametu tem 35 anos de santo. A Mametu nunca teve um filho, um filho que nasceu na casa desde criança, que tá na família de santo, que passou na universidade. Sempre é o caminho inverso. **Quando eu entrei na casa eu já era da universidade, quando o Bruno entrou já era da universidade. Arthur, Carlos, todos. Todas as pessoas que são da casa que estão ali pelo universo acadêmico entraram depois.** Ainda tem muito o imaginário de acesso à informação. Acho que os povos tradicionais escutam a vida toda que são primitivos, entre mil aspas. Que muitas pessoas olham pra universidade como um lugar distante, da casa. Isso é um grande problema.*

- Mas a defesa da religião tem que passar pela Universidade?

*Não. Não tem que passar. Mas as vezes acho que a universidade está relacionada com um grau de instrução política, que não deveria ser; mas as vezes a gente tem essa falsa relação. Eu escuto muito no terreiro: **“Ah porque eu não gosto de política”**; **“Ah essas conversas de políticas, ah isso é chato”**. E acho importante também a gente pensar a subjetividade de cada um com a religião. Tem pessoa que pode buscar a religião porque a família tá doente, porque quer arranjar uma mulher ou um homem. Tem gente que busca por diversos motivos. Eu não acho que alguém busca a religião porque quer lutar contra o combate da intolerância. Normalmente é uma questão pessoal, espiritual. (Entrevista realizada em 01/03/2018.)*

- Taatetu Kalasambe

A minha entrada foi com sete anos de idade. O espirito já se aproximava de mim e minha família nunca aceitou, pensavam que eram coisas feias, espíritos maldosos. Como antigamente eles não tinham essa visão, eles falavam que era espírito mal e teve uma vez que eu lembro eu tinha uns oito nove anos eles sempre me perseguiram, eu não incorporava, só me assombream e me levavam pra rua. Até os doze anos eles me levavam pra rua. Meus pais não aceitavam e não sabia como reagir, como lidar com aquilo. Quando eu chegava em casa era cortado, todo cheio de lama, essas coisas, tudo acontecia comigo. Até que um dia, já com quatorze, quinze anos, eu deitado numa rede, alguém só balançava e eu gritava, gritava como um louco: para, para com isso que eu não aguento mais essa perturbação. Minha mãe nessa época até passou mal, quase ela morre por causa disso. Ai meu pai decidiu me afastar. Eu fui pra Macapá e de lá, eu fui morar com uma tia minha. E lá que eu fui conhecer o Candomblé. Mas eu já frequentava a Mina, tinha os caboclos que eu gostava. Eu já conhecia a Mametu, e eu tinha medo de vir pra cá. Antigamente era o terreirinho, só tinha o terreirinho. Em Macapá, eu conheci a Umbanda, a Mina, o Candomblé.

Eu frequentava aqui [Mansu] por causa da minha sobrinha, minha irmã era casada com o filho de Mametu, então a gente tinha aquele parentesco. Eu sempre vinha visitar minha irmã e aquilo me puxava, sempre me puxou. Ai eu ia pro terreirinho, olhava pro chão, parecia que o chão ficava aquele buraco e a minha cabeça desse tamanho [mostrando um tamanho maior]. Eu tinha um pavor que parece que minha cabeça ficava grandona: “meu deus o que tá acontecendo comigo?”. Ai foi, foi e a Mametu jogou pra mim, eu iniciei com ela com 17 anos. Me iniciei como Muzenza de

Catendê, passei os tempos, fiz 7 anos, fiz as obrigações e peguei o Kinjingo. Kinjingo pra gente é nosso grau maior, é virar sacerdote, pai de santo como diz o povo. Eu já sou pai de santo. Aqui no Mansu a minha função é tudo. Vou fazer 9 anos de kinjingo, eu peguei em 2010. Eu tenho todas as funções dentro do terreiro, a responsabilidade.

Eu não me acho uma pessoa política, politicada. Eu vou dizer sinceramente não acredito no Brasil. Não acredito que ele tenha jeito, desde que eu me entendo por gente, o Brasil sempre foi a mesma coisa, a saúde não presta, segurança pública não presta. Saía governo, entrava governo era a mesma coisa. Até hoje, eu com 39 anos, é pior ainda. ***Então eu tô muito desacreditado sobre política.***

- Tu acreditas nessa luta e busca por políticas públicas na defesa dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz africana?

Com certeza, Mametu Nangetu luta há muitos e muitos anos, por isso já conseguiu muita coisa através dela, da Mametu. A gente não era reconhecido. Ela fez isso junto com outros afros que estavam nessa política. A primeira coisa que eu vi foi que a gente ganhava cesta básica, que era para o terreiro. E ela distribuía pra todos os terreiros. Foi uma conquista muito grande, e muitas outras coisas. Eu já acompanhei muito, há muito tempo atrás eu sempre ia com ela, batia uma foto eu sempre tava ali do ladinho dela. A gente já foi pra muitas coisas, caminhada, muitas reuniões. A gente sempre estava ali, com a nossa sacolinha, com nossa garrafa de água, uma pipoca e bombons. ***As vezes a gente ia andando e voltava a andando, ia por que a gente gostava e queria políticas públicas pra nosso terreiro, pra gente ser reconhecido.*** (Entrevista realizada em 01/10/2018)

- Mametu Deumbanda

Sou Mametu Deumbanda, Mametu Ndengui, Mãe pequena da casa, segunda pessoa depois da Mametu Nangetu e eu entrei no Candomblé foi meio complicado, porque eu fui assistir a Mametu ser iniciada, só que eu não sabia o que era bolanã, que era o bolão do dia que ela foi iniciada. E aí eu tava grávida, tava só com uma blusa, descalça, aí na porta com a outra ekedi daqui, que ainda não era ekedi ainda. Começou a tocar lá, esse senhor que veio de Salvador, que hoje é meu pai de santo, Jiorlando de Oliveira Souza, me chamou. Aí eu disse que não ia, não ia. Me disseram bora olhar lá, que eu não conhecia, aí fui. Chegando lá, nós ficamos olhando pela greta. A mãe de santo veio e disse: Olha vocês não podem ficar aí, tá passando por uma obrigação, e ou vocês vão embora ou entram. Aí eu entrei, começou a tocar. Eu queria saber e ele não queria alar porque já tinha começado. Quando eu entrei, eu fui a primeira que bolei. Bolei e fiquei lá, não me perguntaram nada, perguntaram para o orixá, se orixá queria ser feito, aí ela disse que sim. Eu sou de Iansã com Xangô. Quando dei por mim eu já estava catulada, eu fiquei assustada. Eu sou do barco da Mametu, sou do barco dos sete, oito com minha filha, que eu tava grávida.

Eu grávida dela, passei por muita dificuldade, minha gravidez era de risco, eu tava com hemorragia, eu vomitava muito, porque quem ficava mais era o erê, nvunje. E aí o processo ainda foi mais longo, eu fui me embora pra Salvador porque ela tava com problema. Quando eu fui ter ela, devido eu não ter feito o pré-natal, não fiz nada porque eu tava de miqui, eu tive abomina na hora do parto. E aí quem teve ela foi Iansã. Aí meu pai disse que tinha que ir pra Salvador, fui de resguardo, 14 dias. Ela foi iniciada

com um mês. É ekedi de Obaluaiê.

Eu vivia mais em Salvador do que aqui. Minha filha já nasceu preparada. Mas eu tinha que refazer a obrigação dela. Fiquei um ano lá. Depois voltei pra Belém. Eu voltei de novo pra lá. Fiquei nessa. Depois da nossa feitura, teve a festa tudo bonito e tudo, aí teve a briga. A mãe de santo mandou todo mundo ir embora, só queria eu. Ela disse que eu poderia ficar, que eu era nova na casa, não tinha nada contra mim, que eu poderia ficar. Mas eu disse que não, se as minhas irmãs iam embora, eu também iria. Saiu todo mundo com o santo na cabeça. Todo mundo foi embora lá pra casa da minha irmã de santo, Orlandina de Xangô. Fiz todas as minhas obrigações com meu pai de santo em Salvador. Mas o meu Kinjingó eu fiz com a Mametu, já aqui. Eu sou angoleira, minha filha não, ela é Ketu, meu neto também é ketu.

- Pergunto pra Mametu Deumbanda sobre participação política.

*A questão tu já sabe qual é né? É que eu não sei me expressar muito, falar bem. Eu acho que precisa falar bem. Tenho muita vergonha. Eu acho bonito o que Mametu faz, mas eu é que não me dedico mesmo, porque eu sou inquieta, tá muito tempo sentada. E ela é guerreira, que ela anda por aí tudinho, com a idade que ela tem. Eu já sofri muita intolerância religiosa, desde que minha filha é pequena. Ela não podia ir num aniversário, expulsavam ela. Quando chegava lá, mandava ela embora, porque ela era de candomblé. Meus netos. Meu neto passou por muita coisa quando foi iniciado, pelo pai mesmo, que foi pro Renato Chaves fazer exame de corpo de delito. Fui pra conselho tutelar, pra polícia, tudo isso. **E tudo que eu tenho, que a gente tem veio daqui** [o terreiro]. (Entrevista realizada em 22/09/2018)*

Os relatos acima são um representativo de como a temática política oscila entre os membros do Mansu Nangetu. O quadro abaixo formulado nos dará uma dimensão mais esquemática desse fluxo de percepções e engajamento no quis diz respeito à relação entre a política e o terreiro (as Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, de modo geral).

Quadro 1 - Percepções e engajamentos de membros do Mansu sobre política

Membros do Mansu	Relações entre a Política e Terreiro
Muzenza Kailukundê	<ul style="list-style-type: none"> - Vivência de arte e política/ Nós de Aruanda - Influências e contato com Taata Kinamboji (Arthur Leandro) - Ir fazendo e aprendendo / Processos de aprendizagem/ Conhecimento - Já entrou no terreiro com ideias sobre cidadania. - O terreiro possui práticas diferenciadas
Taata Vitor Kalempesi	<ul style="list-style-type: none"> - Bolsista de Extensão para estudar políticas públicas de audiovisual no Terreiro. - Influência e contato com Arthur Leandro - Vivência com Arte/ Nós de Aruanda - Outras vivências Políticas: Capoeira e Carimbó - Universidade importante para a construção de uma consciência política.
Taatetu Kalasambê	<ul style="list-style-type: none"> - Não se acha uma pessoa política, politicada.

	<ul style="list-style-type: none"> - Não acredita no Brasil / Desacreditado da Política. - Acompanha Mametu Nangetu nas diversas atividades políticas. - Deseja políticas públicas para o Terreiro
Mametu Deumbanda	<ul style="list-style-type: none"> - Não participa de atividades de política ou de militância. - Tem vergonha, acredita não saber se expressar bem. - Diz não se dedicar - Tudo que tem vem do terreiro

A política é um termo ambíguo e controverso para a maioria das pessoas no terreiro. Para os que entrevistei é possível ver os diversos ângulos de se encarar a política. E, como se observa pelo quadro, a diferença perpassa pela trajetória pessoal de cada um no campo de uma identidade étnico-cultural que se afirmou no espaço do terreiro.

Dessa maneira, podemos analisar o perfil daqueles que já entraram para o Candomblé com uma percepção mais aguçada e vivência efetiva sobre uma consciência política e dos seus desdobramentos para a efetivação de uma cidadania plena, pautada nos elementos identitários e étnicos-culturais, como o Carimbó e a arte afro-brasileira. Mas há o paradoxo, aqueles que relacionam política a uma discussão partidária ou mesmo a uma política de governo. Quando tratada nesse sentido há a descrença e a crítica. Há, também, uma negação da política, encarando-a como algo distante e não fazendo parte da sua realidade, pois acredita-se que ser político ou participar de atividades que envolvam política precisa de um *corpus* de habilidades em que saber falar e se expressar são condições primárias. E mesmo entre aqueles que vivenciam todo o “vínculo congregacional do Candomblé” é necessário muito mais para a chamada consciência política ou o fazer política identitária e cultural. Sobre esses perfis, suas motivações mais específicas, apenas um estudo mais detalhado. Mas a hipótese é que a *pessoa política afrorreligioso*, tal como o apresentado de Mametu Nangetu, depende de uma série de fatores para além do componente do Candomblé.

Considerando os tipos diferenciados de lidar com a política de dentro do terreiro, podemos fazer um contraponto analítico sob uma perspectiva antropológica: da antropologia *da* política e uma antropologia *do* político. Apesar deste trabalho privilegiar a segunda perspectiva, entender como ambos dialogam nesse contexto dinâmico e fluído, as análises devem ser consideradas.

A antropologia da política, conforme balanço realizado por Montero, Arruti e Pompa (2012) deriva da antropologia política, aquele ramo da disciplina que estabelece a política como um subsistema social tal qual a economia, a religião etc., e que, no Brasil, apresenta duas variantes: antropologia do contato e antropologia da Política. Dialogarei apenas com a Antropologia *da* política enquanto contraponto à antropologia *do* político. A Antropologia *da*

política se constituiu como campo analítico e institucionalizado a partir dos anos de 1990, diante de esforços de antropólogos brasileiros para estudar e entender as eleições municipais. A ideia era partir de uma visão nativa sobre política, pensada em um domínio empírico.

A “Antropologia *da* política” distinguir-se-ia, pois das Antropologias Políticas anteriores na medida em que recusava uma de suas vertentes por imputar arbitrariamente o rótulo de político a instituições nativas, substancializando a política em um domínio empírico e (*sic*) ao mesmo tempo, reduzindo tais instituições a uma funcionalidade pensada sempre a partir da ausência do Estado. (MONTERO, ARRUTI, POMPA, 2012, p.22-23)

Outro elemento dessa antropologia *da* política, conforme observações em campo, é que a política não é algo enclausurado ou permanente, ela se constrói na vida das pessoas, na sua dinâmica funcional, ou mesmo nas suas relações de sociabilidade, por isso os autores pontuam que este núcleo de pesquisa coordenado por Moacir Palmeira (o núcleo se chama NuAP, Núcleo de Antropologia da Política) pretende se debruçar sobre aquilo que ele chama a “nossa política”, aquela vivida nas famílias, nas comunidades⁴⁷, um movimento ou grupo social.

Seu programa escolhia assim, definir uma pauta que tivesse por critério fundamental “o ponto de vista do nativo”, isto é, o estudo do que na própria sociedade estudada seria designado como “política”, assim como – na busca de uma perspectiva que não levasse a uma nova substancialização (justamente a substancialização nativa da política) – da inserção deste domínio empírico da política com domínios que, também do ponto de vista nativo, seriam vistos como outros com relação à política, tais como os domínios da vida social e cultural. (MONTERO; ARRUTI; POMPA, 2012, p.23)

Insiro neste debate as percepções da política que tanto Taatetu Kalasambe quanto Mametu Deumbanda possuem. Eles claramente têm a concepção de modelo ideal de política e do fazer político, mas que, ao ouvir um pouco mais suas histórias de vida, nos levam, também, a observar que ao contrário dos demais filhos da casa e de Mametu Nangetu, para eles nem todo tempo é tempo de política, isso quer dizer que, em algum momento, é necessário pensar e não pensar a política. A categoria analítica “Tempo da Política” foi uma das reflexões sistemáticas a que Moacir Palmeira alcançou enquanto categoria nativa. Por isso, mesmo sem ter entrevistado outros membros do terreiro, a percepção da política enquanto uma atividade não permanente é uma constante a qual essa abordagem teórico-metodológica tentou romper, ao introduzir a dimensão da micro-sociologia e micro-política.

⁴⁷ As pesquisas iniciais desse programa aconteceram com populações rurais de municípios pernambucanos e gaúchos durante as eleições municipais de 1988 e 1990.

Vitor Kalempesi diz: *Eu escuto muito no terreiro: Ah porque eu não gosto de política, ah essas conversas de políticas, ah isso é chato*. Ou seja, ainda não há uma compreensão mais aprofundada sobre a política ser um exercício diário de questionar o Estado, ou mesmo de debate sobre os problemas que envolvem as religiões afro-brasileiras. Quando seria o tempo da política para eles? Pelo modelo clássico, o período da eleição lhes daria essa “autorização” para se inserir nos debates políticos mais detidamente, nos quais é possível ouvir opiniões acerca de candidatos x ou y, os que lhes representarão, ou aqueles que querem “mais aparecer”, o que divide opiniões entre todos da comunidade. Há conflitos conforme os posicionamentos, há nesses momentos “um fato totalizador”, ou seja, a política toma a todos porque é tempo de política. Isso por si só daria uma outra pesquisa.

Marcio Goldman (2006), também membro deste mesmo grupo de pesquisas, ao fazer uma reflexão sobre os processos políticos e o fazer político de um grupo de pessoas envolvidas no movimento negro, um bloco afro e um candomblé na cidade de Ilhéus, Bahia, repensa o modo de fazer uma “etnografia da política” para uma compreensão do “nosso próprio sistema político”, recorrendo às formulações dos próprios nativos. O primeiro elemento importante é repensar a própria noçãoêmica de política e sua modalidade concreta no grupo pesquisado. Assim,

política, por exemplo, parece ser simultaneamente um ‘objeto’ (ou uma ‘categoria nativa’) e um ‘conceito’. Na verdade, não se trata, ao menos em estado puro, de nenhuma das duas coisas, mas de um dispositivo histórico que permite recortar, articular e refletir, de maneiras diferentes, práticas e experiências vividas. (Goldman, 2006, p.41)

O que Goldman percebeu é que o olhar antropológico para a política em Ilhéus poderia ser feito com base em “uma análise da política oficial na cidade orientada pela perspectiva que o movimento negro tem a seu respeito” (GOLDMAN, 2006, p.35), e, nesse sentido, seu entendimento foi de perceber que os militantes negros entendiam a importância da política nas suas vidas, mas que “jamais concordariam em considerá-la ‘central’”. Para tanto, outros trabalhos tinham centralidade, como a música e a religião. As pessoas podem estar fazendo política sem necessariamente achar que estão fazendo política. Taatetu Kalasambe, por exemplo, acompanha Mametu Nangetu em várias atividades públicas (reuniões, caminhadas, ações de intervenção), mas, para ele, estar como acompanhante dela não é fazer política, ainda que nos lugares ele também ouça, interaja, colabore com o coletivo. Mametu Deumbanda é mais voltada para a casa, a família, mas, em muitas atividades não-religiosas no Mansu Nangetu, ela estava lá, ouvindo, participando, ajudando. Alguns dirão que estar num terreiro de Candomblé já é um

ato político por si só, pela coragem e resistência que esses espaços representam na sociedade.

Já a proposta de uma Antropologia *do* político, pelo qual eu digo seguir minha linha investigativa aqui, proposta pelos autores em tela (Montero, Arruti e Pompa), permite uma continuidade analítica da antropologia da política, avançando sobretudo no aspecto das interações dos agentes, ao reposicionar alteridades nos mecanismos de consenso e recolocar o lugar da diferença e relações interculturais entre nós e eles. Sobre essa antropologia do político, os autores afirmam:

em particular não se pretende tomar por objeto as formas nativas de política como fez a antropologia clássica nem tampouco o impacto das relações de poder sobre as culturas tradicionais ao estilo antropologia das relações coloniais. Ao buscar compreender os próprios processos de produção e generalização das diferenças não faz sentido recortar o universo de investigação a partir dos portadores das diferenças ou das culturas, mas sim observar como, onde e para que fins a diferença é agenciada. (MONTERO; ARRUTI; POMPA, 2012, p. 3-4)

Para tanto, os autores fazem uso do conceito de *mediação* para dar conta dos “problemas dos *mecanismos de produção de consenso* em torno de certos modos de postular as diferenças” (MONTERO, ARRUTI, POMPA, 2012, p.27). A mediação se dá em diversos planos, do prático ao discursivo, diante de comparações, traduções e codificações de sistema de diferenças. Nesse caso, é importante compreender como os atores sociais aqui pensam a política, também o é, o processo de agenciamento entre “cultura” e “ação política” na qual parte concreta do trabalho de afroreligiosos engajados na cena política atuam.

Para ficar mais claro esses processos de mediação utilizados na construção dos modos de representar a diferença na interação com os outros, trago o exemplo da Sociedade Africana Santa Bárbara de Nação Xambá, um terreiro que virou quilombo estudado por Roberta Campos *et all* (2008). Há duas questões que a autora levanta: o debate da etnicidade e o da religião, e como ambos se entrecruzam para garantir o reconhecimento deste terreiro de Candomblé enquanto um quilombo. Quais os critérios utilizados para este reconhecimento? “[...] a identificação dos componentes étnicos e culturais da população”, apreendidos “a partir dos saberes e modos de fazer; das celebrações, festas e folguedos; das linguagens musicais, iconográficas e performáticas; e dos espaços em que se produzem as práticas culturais” (CAMPOS *et all*, 2008, p.21-22). Os terreiros, por assim dizer, acabam por congregam todo esse complexo étnico-cultural, ainda que nem todos sejam reconhecidos enquanto quilombos. Encarnam ainda a modulação da identidade étnica de origem africana para onde pessoas se encaminham, como religião, como tradição e como cultura.

Mas o que Campos (2008) pontua é que tais elementos que permitiram agregar o valor e título de quilombo a este terreiro envolveram mediadores externos mobilizados por meio dos circuitos culturais do grupo de coco Bongá, surgido de dentro do terreiro, a criação de um Memorial da história do Xambá e o trabalho de ação social em parceria com o poder público municipal para a comunidade do bairro, garantindo-lhes visibilidade e legitimidade pública, ao funcionar “como fatores anunciativos e fomentadores de uma identidade cultural, étnica e religiosa desenvolvidas pelos integrantes do terreiro Santa Bárbara de Nação Xambá”. (*ibid*, p.11). É disso que se trata a atuação desses agentes do terreiro mobilizando todo seu arcabouço cosmológico e da tradição como estratégia política de agenciamentos das diferenças para a reparação social na contemporaneidade.

Muzenza Kailunkundê e Taata Vitor Kalempesi agenciam suas concepções de política ao universo simbólico do terreiro. Ambos adentram o terreiro com um conjunto de percepções bem encaminhadas sobre “fazer política”, já que eles a associam sobretudo ao aspecto político de seu fazer acadêmico e profissional os quais perpassam pela arte, pela música (carimbó) e a capoeira, expressões da identidade étnica afro-brasileira. Eles possuem uma compreensão estendida da tradição de matriz africana que atravessa outros espaços para além do terreiro; e encontraram no terreiro o *locus* para aprimorar, aprofundar e vivenciar suas identidades étnico-cultural de maneira mais completa.

Mametu Nangetu muito bem medeia ação política e ação simbólico-ritual. O exemplo descrito da festa da Kukuana é apenas um deles. No capítulo seguinte analisaremos mais detidamente como a diferença é agenciada para a constituição do coletivo afroreligioso e também para a composição de um discurso público para a legitimação de demandas e pautas políticas a partir de estratégias diversas, do artístico-cultural ao político-partidário.

Ainda, entre os dois primeiros interlocutores (Muzenza Kailunkundê e do Taata Vitor Kalempesi) é possível ver a convergência para um outro nome além do de Mametu Nangetu: o nome de Taata Kinamboji, ou Arthur Leandro. Mametu Nangetu afirma em muitos momentos que aprendeu bastante com Taata Kinamboji, seu filho de santo. Ele era artista e professor universitário; considerava-se um militante e provocador político. Sua pauta era o audiovisual e a cultura de tradição afro-brasileira e africana. Junto com Mametu Nangetu fundaram o Instituto Nangetu, no ano de 2004. O Projeto Azuela, em 2009, garantiu o título de Ponto de Mídia Livre ao Mansu Nangetu, assim como a formação do Cineclubes Nangetu, com o ganho do Edital Cine Mais Cultura no ano de 2010. A importância de Taata Kinamboji se dá por aquilo que Vitor Kalempesi afirma, que há a percepção de que a universidade proporciona maior instrução política ou habilidades para se expressar como diz ser necessário Mametu Deumbanda. Mametu

mesmo já disse que gostaria que mais jovens da sua casa fossem pra Universidade para estudar, pois acredita que ter conhecimento acadêmico os auxiliaria em questões jurídicas, legais, áreas dos quais são mais vulneráveis.

Arthur Leandro estabelecia a ponte mediante a qual o Mansu Nangetu recebia muitos de seus alunos, seja para conhecer, promover ações artístico-visuais, projetos de extensão e pesquisa, dentre outras ações, e seus desdobramentos, produção de conhecimento de dentro do terreiro, bem como as idas de Mametu Nangetu até a Universidade, estabelecendo parcerias diversas. Mametu Nangetu sempre se mostrou muito aberta a todo tipo de conhecimento, inclusive dos meios alternativos de comunicação, assim como as ferramentas tecnológicas de informática.

Olha, as atividades do instituto iniciou a partir das necessidades do terreiro, da busca de dias melhores pra todos nós. Só através de políticas públicas, de editais, de seminários, é que a gente pode conseguir alguma coisa. Algumas melhorias pra todos nós. Por exemplo, os programas do cineclube foi através dessas buscas, buscando editais pra comunidade de terreiro, buscando alguma forma, porque a gente vê a mídia desigual, mas assim, eu não posso, mas as pessoas ricas podem se defender. Eu não posso expressar minha cultura, eu não posso dizer quem sou eu, o que eu faço, a minha tradição e as pessoas podem através do empoderamento delas através do dinheiro, tá entendendo? Quer dizer que a mídia, ela se tornou fonte riquíssima, a imprensa, de vê quem é você. Porque a mídia é assim, ela te levanta e te destrói. Então o terreiro, eu vejo ele como um grande empoderamento nosso, de mostrar quem somos nós, e aí a partir do que vimos, da nossa necessidade, nós povo de terreiro, povo de comunidades tradicionais, foi que a gente saiu em busca da legalização das nossas casas. (Entrevista realizada com Mam'etu Nangetu em 17/07/11). (BRITO, 2012, p.113).

Por divergências internas com os demais membros do Mansu Nangetu, Taata Kinamboji saiu do terreiro no ano de 2016. Anunciou publicamente sua saída, informando que não respondia mais nem pelo Mansu Nangetu nem pelo Instituto Nangetu. Alguns projetos de extensão que estavam em curso, ou foram reencaminhados para outros terreiros ou reorientados, permanecendo, apenas, aqueles que, por envolver financiamento destinado, não poderiam ser alterados. Durante minha pesquisa de campo confesso que esta saída me pegou de surpresa, pois Arthur Leandro era tão importante quanto Mametu Nangetu no que tange à construção e formação política das pessoas no terreiro, apesar de sua forma mais agressiva de fazer política nem sempre agradar a todos naquela comunidade. Mesmo com a saída do terreiro, manteve contato e diálogo com Mametu Nangetu e comigo nas diversas reuniões públicas e encaminhamentos da agenda política dos afroreligiosos com o governo do Estado e articulações nacionais. Em 15 de maio de 2018 Taata Kinamboji, Arthur Leandro, faleceu.

Deixou um legado de militância e de combate contra Estado que considerava racista.

Mametu Nangetu e sua comunidade constituem uma multiplicidade, tal qual conclui Miriam Rabelo (2014). Não há como passar despercebido pelo modo diferenciado como as pessoas na comunidade vivem o Candomblé e, dessa maneira, suas percepções sobre a vida, a sociedade, o Estado, a política. A política, como já dito, é bastante ambígua. Compreendê-la dentro do terreiro é entender como cada pessoa foi sendo formada socialmente e, também, ritualmente. O que levou as pessoas a entrarem no Candomblé? O que ouvimos foram caminhos diversos que nos deram percepções diferenciadas sobre como o Candomblé deve ser tratado e valorizado publicamente, nas ruas. Mas, para aqueles que conseguem extrapolar os limites que separam religião e política, esses o fazem a partir dos mecanismos de articulação do próprio corpo. Aprendem intuitivamente; aprendem a situação, a ver e ouvir (LATOURET, 2004 e MOL, 2008 *apud* RABELO, 2015) e aprendem com outros, outros esses que já estão em luta constante na sociedade, a exemplo de como Mametu Nangetu vai construindo suas habilidades para o trato político, de como vai agregando seus valores tradicionais a uma imagem política pública e os filhos e filhas de santo assim o fazem, encontrando na identidade étnica subsídios para sustentarem suas formas de manifestação do político.

3.2 O TERREIRO COMO FLUXO E COMO ENCONTRO: A POLÍTICA DO POSSÍVEL

“Nós temos que transformar os terreiros em templos e nós em ministros para que a gente tenha a mesma imunidade fiscais que a igreja católica tem, que as evangélicas têm, que nós não temos. Eu falei por exemplo com a Vanda Machado e com a Vera Baroni, lá em Pernambuco e elas me disseram “Nangetu, a nossa cultura é familiar”. Eu tô aqui, eu moro aqui, porque eles querem que desmembrem a casa. Eu moro aqui (mostrando a parte interna do terreiro), mas tem casa de Exu, lá para trás tem outras famílias de santo, para lá para a frente tem.” (Mametu Nangetu, entrevista realizada em 06/01/2018)

Templo é um termo que vem do latim, *templum*, que significa “lugar consagrado e reservado aos deuses”. Na Roma antiga, edifício público erigido em honra a uma ou mais divindades, um lugar destinado ao culto religioso. Por extensão e figurativamente significa lugar respeitável e sagrado (HOUAISS, 2009, p.1826). As religiões cristãs são de fácil identificação de seus locais de culto, até porque existe toda uma arquitetura particular que as caracteriza imediatamente, além de sermos culturalmente ensinados a identificar essas edificações. O mesmo acontece com as mesquitas e sinagogas, espaços sagrados do Islamismo

e Judaísmo para a realização de seus cultos, cerimônias e ritos, assim como a congregação da sua comunidade. Os terreiros das religiões de matriz africana são templos tal qual a denominação indicada em seu significado etimológico, porém os processos de reterritorialização dos negros no Brasil, antes e após a abolição, dificultaram a construção de seus lugares sagrados, templos para as suas divindades. O terreiro acaba por ser uma condensação espaço-cultural do patrimônio de origem africana.

O desejo de Mametu Nangetu de que transformem os terreiros em templos provavelmente não está em mudar a arquitetura do seu espaço, mas equipará-lo a um lugar respeitável e sagrado como outros templos são considerados. Os espaços dos terreiros são peculiares. Mametu Nangetu, em conversa com a Yabassé Vera Baroni atesta isso. Ela diz: “Nangetu, a nossa cultura é familiar” e vai dizendo como este território delimitado e consagrado é organizado, conforme a tradição e de acordo com as possibilidades de seus sacerdotes. Assim, torna-se possível morar neste templo e consagrar Exu e os demais orixás em seus quartos e casas, conviver com a família de santo e os ancestrais, divindades e eguns.

Autores como Muniz Sodré (1988) e Juana Elbein dos Santos (2008) se preocuparam em classificar e caracterizar os terreiros. Sodré (1988, p.51) afirma que “embora os africanos não façam distinção radical entre o profano e o sagrado, o espaço dos terreiros pode ser classificado como ‘profano’ (eventuais residências de pessoas da comunidade) e sagrado”. Santos (2008, p. 33) divide o espaço conforme as suas funções: “um espaço que qualificaremos de ‘urbano’, compreendendo as construções de uso público e privado”, e o que ela denomina de “espaço virgem, que compreende as árvores e uma fonte, considerada como ‘mato’, equivalendo à floresta africana”. No terreiro em que eu faço pesquisa, a classificação seria de espaço privado, espaço mais privado, espaço público, e todos acabam por ter uma dinâmica sagrada conforme a situação e o evento. Quanto a esse espaço virgem, no Mansu, existe o quintal com uma pequena amostra de “mato”, mas que não pode ser maior por causa do terreno ser de porte pequeno. Porém, é possível ter a sua extensão nas matas e rios e riachos nas proximidades, que, com um automóvel, a poucos minutos se chega lá: mata da Ceasa, Bosque Rodrigues Alves, espaço Ver-o-rio, praias de Icoaraci e Outeiro, etc.

Terreiro é um termo que genericamente se utiliza para nos referirmos aos espaços de culto das divindades africanas das religiões afro-brasileiras. Também pode ser chamado de roça, barracão ou tenda (como muitas casas de Umbanda). Porém, quando retornamos aos termos de origem africana para esses espaços notaremos não se tratar somente de um espaço de culto, mas de uma finalidade mais ampla. Em yorubá se chama *Egbé* ou *Ilê axé*, que significa associação bem organizada (SANTOS, 2008). Em banto, *Manso-bandunquenque*, que significa

comunidade-terreiro (LOPES, 2006).

Os dois significados remetem à noção de comunidade organizada refletidos em seus distintos modelos de organização social, os quais incluem vida social, familiar e religiosa, aspectos que se complementam, formando uma comunidade. Desse modo, o terreiro enquanto comunidade religiosa no Brasil, apesar de ter a função primeira do exercício religioso (o culto às divindades africanas) e da tradição, recriou as formas de organização africana em comunidade também para dentro dos terreiros, nas famílias e os diversos graus de parentesco (de santo), pai, mãe, filho, filha, avô, avó, tia, tio, dentre outros. Mas, de igual importância, é o espaço doméstico, da sociabilidade familiar que indica que os laços são construídos a partir da pertença e vivência da tradição e dos laços biológicos e afetivos, da família estendida, diferindo-se, portanto, dos modelos ocidentais de famílias. O terreiro é igualmente o espaço político, da resistência, da potência social como diria Sodré (1988) e da manutenção de uma identidade grupal que   étnica e, por isso, constitui-se como território da diferença.

Segundo Freitas (2009), a estrutura o dos terreiros nos moldes que se tem, hoje, como uma pequena recria o e reinven o da África no Brasil só foi possível pela ideia de integra o, ou seja, a partir das redes de solidariedades construídas por aqueles socialmente excluídos e com pertencimento identitário afins, o afro-brasileiro. Este autor vai além, ao estabelecer os terreiros como espaços tradicionais de ajuda mútua. Ele os qualifica no campo do voluntariado (que desde a década de 1990 tomou corpo maior, ao estender-se a empresas privadas e entidades governamentais) com os ideais de caridade, dádiva e solidariedade, muito reservada às igrejas cristãs, ordens terceiras e irmandades religiosas.

Observando o espaço do Mansu,   possível ver duas constru es limítrofes, a primeira onde tudo começou, o chamado “terreirinho”, nominado por Mametu Nangetu de “barriga de Nanã”, espaço com dimensões pequenas, que abriga hoje o ronc , a sala onde estão as indumentárias de Mametu e de outros filhos da casa, e o lugar em que Mametu dorme, ou seja, seu quarto, portanto, um espaço privado; a segunda constru o, uma casa de extensão bem grande com dois andares, em que toda a parte de baixo se tornou extensão para o “terreirinho”, foi construído depois, e   onde abriga o quarto de *Mavambo*, um comprido salão de festas e eventos, quarto de jogar búzios, dispensa, a cozinha, banheiro. Na parte de cima dessa casa está a residência dos dois filhos biológicos de Mametu Nangetu. Mas ainda tem o quintal, onde estão abrigadas as várias casas dos inquices, a árvore de Ktempo, uma pequena casa que serve de dispensa. A constru o do Mansu segue o modelo das constru es de boa parte das casas dos brasileiros nas periferias: foi sendo construída aos poucos, conforme as possibilidades

financeiras de seus responsáveis⁴⁸.

Pouco importa, assim, a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um cosmos. É uma África qualitativa que se faz presente, condensada, reterritorializada. Dá-se algo comparável ao espírito do artesão tradicional africano que, mesmo sem jamais ultrapassar os limites de sua aldeia, sente-se participante do universo inteiro. (SODRÉ, 1988, p. 52-53)

Retomando a fala dialogada de Nangetu com Vera Baroni é possível entrever anseios urgentes de reconhecimento desses territórios ainda muito incompreendidos pelo poder público, no que se refere às suas idiossincrasias, pelas quais a jurisdição, no âmbito tributário, parece não estar disposta a ceder. Por isso a imunidade tributária garantida às associações religiosas sem fins lucrativos não se estende para a realidade das religiões de matrizes africanas, ao menos no Estado do Pará ela é praticamente inexistente. Esse quadro de negação de direitos exige de seus próprios agentes religiosos estratégias de mobilização que forjem nos terreiros espaços múltiplos e polivalentes, com vocação para a ação social e a produção cultural.

De que tipo de ação social e produção cultural estamos falando quando nos referimos aos espaços dos terreiros? A princípio, podemos afirmar que qualquer tipo de ação social que envolva promoção e valorização do indivíduo enquanto ser cidadão será viável neste espaço, da área da saúde integral, sustentabilidade econômica, questões de gênero, educação, serviços de assessoria jurídica, atenção e cuidado com a pessoa idosa e a criança, um leque de possibilidades. Na mesma linha, a rica produção cultural que se faz de dentro do terreiro, como grupos de músicas, capoeira, dança, teatro, audiovisual, artesanato e todo tipo de expressão e manifestação artística. No entanto, o que diferencia estas ações do campo assistencial e cultural de outros espaços é a questão étnica que gera e atravessa cada uma dessas experiências e campo do saber, conduzindo a uma ação territorializada, localizada, marcada pela diferença.

A chave analítica que recorta a multiplicidade que representa os terreiros perpassa pelas interfaces entre religião e política, o terreiro e a cidade, tradição e modernidade, políticas públicas e organizações sociais, todas de maneira complementar, relacional, uma produzindo a outra de modo *sui generis*, sugerindo um olhar acurado para o terreiro enquanto produtor do espaço público, definidor de identidades étnico-culturais as quais demarcam publicamente uma cosmopolítica, como bem diz Giumbelli e Tavares (2015) na introdução do livro *Religiões e*

⁴⁸ Toda a construção referente ao Mansu é separada da residência doméstica de seus filhos, por mais que esta residência esteja no andar de cima do terreiro. E como forma de proteção do patrimônio material e imaterial do terreiro, foi realizada a doação do prédio e tudo do sacrário para o Instituto Nangetu, o qual tem Mametu Nangetu como presidente da associação e um grupo de mais velhos do Mansu como parte da diretoria, ocupando o conselho religioso.

temas de pesquisa contemporâneos. Por isso, sigo a orientação de Cristina Pompa (2012, p.163) quando fala em deslocamento de análise no uso de conceitos como mediação, fluxos, trânsitos, negociação, códigos compartilhados. Todos os conceitos que ela diz fazer parte de um pano de fundo que envolve a religião em disputas e controvérsias têm produzido políticas públicas na atualidade, pautadas pelas noções de cultura, identidade e direito. Farei uso do conceito de fluxo conforme Ulf Hanners (1997), para quem tanto o encontro como a política do possível advêm de análise de dados de campo. Estamos observando que o terreiro enquanto espaço social é o lugar dos fluxos e encontros de saberes humanos e não-humanos.

3.2.1 O terreiro de portas abertas

Atualmente entendo o Mansu Nangetu como um complexo diaspórico atravessado pelo saber tradicional, o saber acadêmico, vivências díspares de pessoas que buscam sentido para si próprios em âmbito espiritual ou social. Ao longo de seus 30 anos de abertura há um histórico de muitos acontecimentos e eventos de toda ordem. Em alguns momentos, Mameu Nangetu lhe chama de quilombo urbano, talvez mais pelo caráter de resistência e reafirmação de posição do que propriamente pelo conceito teórico de quilombo.

Estes aspectos nos dão a dimensão multiforme do que representa esse espaço. Por ser o lugar primordial onde o sagrado acontece (não o único, haja vista sua extensão nas matas, rios, praias, encruzilhadas), é nele que um modo de vida, o *ethos* de grupo é criado, vivenciado e reproduzido no dia a dia, na convivência em família, nos diversos ritos de oferendas e consagração, na feitura de novos membros e nas celebrações públicas, em que a música dos atabaques envolve humanos e os deuses num corpo só.

Com a criação do Instituto Nangetu de Tradição Afro-Religiosa e Desenvolvimento Social, no ano de 2004, uma associação de direito privado, sem fins lucrativos, de caráter filantrópico, vê-se a possibilidade de visibilidade e dilatação das manifestações afroreligiosas de origem Banto na cidade de Belém, sob a égide da cultura e da promoção da cidadania e ação social para a rua e a cidade. A constituição de uma instituição como essa permitiu ao espaço do terreiro fluxos e encontros de pessoas, de culturas e valores variados, abrindo as portas para o intercâmbio de experiências entre povo de terreiro e o mundo.

O Mansu, em seu calendário litúrgico, abriga cinco cerimônias fixas ao longo do ano. São elas: Levantada do Mastro de Kitembo, Kizomba ria Pambu Njila Negrita, Dibagulango ria

Nvunji: caruru das crianças, Kizomba ria Nzumbaranda, Kukuana e Presente das Águas. Relacionam-se a essas cerimônias fixas — com datas pré-definidas pelos mais velhos da casa — outras festividades as quais não fazem parte do cronograma regular. Elas envolvem os rituais de iniciação e pagamento de obrigação dos filhos e filhas de Mametu Nangetu. Ao longo desses quatro anos frequentando o Mansu estive presente em duas saídas de barco, com quatro novos membros, entre taatas e muzenzas e uma entrega de Kijingu, ou seja, obrigação de 7 anos em que é entregue a cuia com a navalha, instrumento necessário que permite a alguém iniciar novas pessoas.

Todas as cerimônias acima elencadas envolvem um conjunto de rituais que são privados e públicos. Os ritos particulares geralmente ocorrem durante vários dias, a depender da entidade, e culminam com uma festa pública, quando é o momento em que as divindades, ao som dos atabaques, comungam com seus filhos e filhas. Há, nessas festas, distribuição de comida a todos os presentes, assim como um momento festivo de sociabilidade. Todos os eventos ritualísticos públicos são divulgados por meio das redes sociais pessoais dos membros do terreiro e das páginas do Mansu e Instituto, no *Facebook* e *Instagram*. Abaixo, um modelo dos convites divulgados. Geralmente eles apresentam um *design* específico, com motivação afro, realizada por um filho da casa que detém esse saber especializado. Nessas cerimônias públicas costumam ir amigos do terreiro, curiosos, convidados especiais, entre outros, com um público médio de 30 a 50 pessoas a depender do evento religioso⁴⁹.

⁴⁹ A Kizomba ria Pambu Njila Negrita que ocorre no mês de agosto, ou no dia 24 ou dia 25 é uma das festas mais conhecidas do Mansu e que atrai um grande público.

Figura 8 - Cartaz convite Festa da Negrita, 2018



Figura 7 - Cartaz Convite Caruru das Crianças, 2019



Fonte: Página do *Facebook* do Mansu Nangetu, 2019.

No mesmo espaço, no salão principal do terreiro, também ocorrem eventos diversos que entram na categoria: promoção social, atividades culturais, saúde, educação, preservação do patrimônio afro-brasileiro. A esses eventos Mamentu Nangetu vincula o Instituto, que surgiu para esta finalidade, para a sustentação e apoio ao Mansu de maneira articulada e compartilhada.

Das atividades mais recentes àquelas mais antigas, o Instituto, nos últimos quatro anos da minha pesquisa de campo, abrigou: o Grupo de Estudos Zimba de Belém, que é um grupo de capoeira comandado pelo Mestre Josias Angola; o Cineclube Nangetu, com exibições esporádicas e temáticas e parcerias para filmagem de dois episódios da produção audiovisual Pretas; desenvolvimento do projeto “Preservação do Patrimônio Cultural de Matriz Africana”, em parceria com a Universidade Federal do Pará e recursos disponibilizados por intermédio da emenda parlamentar do Deputado Federal Edmilson Rodrigues, com a realização de oficinas no campo audiovisual para a comunidade interna e externa; experimentos artísticos em dança afro para formação do espetáculo *Mukuiu* de Carmen Vergolino; rodas de conversas com convidados diversos (Vozes da África com estudantes africanos em Intercâmbio na UFPA; intercâmbio de saberes com estudantes Quenianos em visita ao estado do Pará e o Mansu

Nangetu, por meio do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da UFMA); Circuito de arte periférica e ancestral Saravá; I Edição Slam Dandaras do Norte; Reuniões do Comitê Interreligioso do Estado do Pará; Festividade de Santo Onofre; visitas de alunos de escola pública em decorrência do Projeto Cartografia da Cultura Afro-brasileira e Indígena da Escola de Aplicação da UFPA e visita de professores, como o ocorrido no Encontro Estadual de Professores – o desafio da educação étnico-racial no ano de 2019.

Figura 9 - Roda de conversa no salão principal do Mansu Nangetu “Arte e Ancestralidade”, vinculado ao movimento cultural “Saravá”, com a presença de Mametu Nangetu e mediação de Carlos Vera Cruz, filho de santo do Mansu, ainda com convidados artistas como Rona Neves, Rosilene Cordeiro e Eliane Moura.



Fonte: Tyago Thompson, 2019.

No Instituto já foi desenvolvido o Projeto Azuelar, que era um projeto de comunicação social e experimental para o Mansu Nangetu, Comunidades Tradicionais de Terreiros e organizações sociais parceiras, tendo sido premiado pelo Ministério da Cultura por meio do Edital de Pontos de Mídia Livre, em 2009. Recebeu ações de distribuição de cestas básicas a partir do Programa de Aquisição de Alimentos no campo da Segurança Alimentar e Nutricional vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Social e combate à fome, hoje Ministério da Cidadania. A partir da Rede de Religiões Afro e Saúde (RENAFRO) já desenvolveu ciclo de palestras no campo da saúde para a população do terreiro. O salão principal do terreiro já foi

sede do cursinho popular do Coletivo (R)existência, voltado para o público trans, mulheres negras, público LGBT, comunidades tradicionais de matriz africana e jovens de periferia no ano de 2017.

Em todas as atividades do Instituto Nangetu o terreiro se abre para a comunidade externa, para um público diverso em faixa etária, religião, gênero e interesse. O que une essas pessoas neste ambiente é a vontade e curiosidade de adentrar em um espaço com possibilidades de saberes enriquecedora, e para a comunidade interna a vontade e interesse de apresentar seu universo simbólico e religioso sob as suas perspectivas, sem travas, estigmas ou preconceitos, elevando cada uma das ações, como diz Mametu Nangetu, como um multiplicador, pois cada indivíduo envolvido é sempre mais um que levará adiante aquilo que se aprende no terreiro. Para ela, isso é fazer política, no sentido micro, do corpo a corpo. E mesmo aqueles filhos e filhas de santo que nem sempre atuam diretamente, contribuem indiretamente organizando e limpando o espaço para os convidados, recebendo muito bem cada um dos que por ali passam.

3.2.2 “Quando eu vejo muitas pessoas, tenho vontade de falar de política...”

Conforme exposto acima, destacam-se as ponderações em torno de um terreiro que abre suas portas para o público em geral, apresentando uma variedade de histórias, memórias e saberes em direção a interconexões variadas. O que se apresenta são as culturas de matriz africana em fluxo, ou seja, que suscitam desdobramentos, já que ela é tomada enquanto processo. Como bem diz Ulf Hanners (1997, p.14), o fluxo não deve ser encarado apenas como oposição ao estático, mas, de maneira metafórica, sugere “a possibilidade de pensar tanto em rios caudalosos quanto em estreitos riachos, tanto em correntezas isoladas quanto em confluências, “redemoinhos” [...], até mesmo vazamentos e viscosidades no fluxo de significados”. Isso quer dizer que não há limitações quando se envolve os usos da tradição enquanto processo de publicidade e promoção dessa cultura e religião praticada nos espaços do terreiro. Ela pode ser múltipla e complexa, sob vieses diferenciados, conforme a situação e o contexto envolvente. E, sobretudo, com o político a atravessando.

Não é novo este tipo de análise. Há várias pesquisas no campo da antropologia que vêm investigando as “formações híbridas” que traduzem os espaços dos terreiros na contemporaneidade. É o terreiro transformado em Quilombo (CAMPOS *et all*, 2008), é o terreiro enquanto Telecentro e Biblioteca (MÚSCARI, 2015), o terreiro como agência de saúde

e do cuidado (MORENO NETO, 2015; PECHINE, PECHINE, SERRA, 2009; RABELO, 2014), o terreiro como multiplicador do social e do voluntariado (FREITAS, 2009). E sendo tudo isso ao mesmo tempo, é possível entender que o valor cultural da tradição étnica em jogo está em não enclausurá-la, mas dá sentido prático aos deslocamentos que a fizeram ser o que são hoje.

O que está implícito nesses fluxos e ajustamentos no espaço do terreiro são os campos de ação pelos quais ele está inserido, que “traduzem a trajetória das lutas democráticas contemporâneas e da complexa dinâmica inclusão/exclusão envolvida nas mesmas”. Ainda, “extrapolam os limites da política nacional ou da economia interna do campo religioso” (BURITY, 2008, p.12). Ao passo que há o enfrentamento concreto e real da pobreza que afeta a maioria das comunidades tradicionais de terreiro, as violações dos direitos constitucionais contra seus membros, há também a necessidade de pautar o engajamento social e político a partir daquilo que os diferencia enquanto coletivo, a identidade étnico-racial e nesse aspecto, por mais instrumental ou pragmático que determinadas atividades pareçam elas fazem parte de um movimento muito maior como bem atesta Joanildo Burity (2007).

As atividades enumeradas do Instituto Nangetu apresentam em algum grau a preocupação com discursos da cidadania e da necessidade de participação política dos presentes na esfera pública. Esses discursos vêm constituídos de um repertório étnico-racial de valorização do patrimônio material e imaterial da herança africana no Brasil, na Amazônia e de como ela foi sendo construída e ressignificada nos espaços dos terreiros. Por isso, cada “dimensão assertiva”, em forma de manifestações culturais, artísticas, educativas, na área da saúde, rodas de conversas, são formas de reivindicação dos atores sociais ali envolvidos, modos relacionais de enunciar suas identidades fundamentada em valores como: ancestralidade, circularidade, musicalidade, memória, cooperativismo/comunitarismo, religiosidade, energia vital e ludicidade, ou seja, valores civilizatórios africanos.

Mametu está presente em todas as rodas de capoeira, inclusive jogando, sempre abre os trabalhos de qualquer roda de conversa, apresentação, sessão de filme do cineclube. Costuma afirmar sua identidade de mulher de terreiro. Sacerdotisa de candomblé angola são suas insígnias. O mesmo, a depender da atividade pede que cada pessoa presente enquanto convidada e público participante também se apresente, de modo que ela entenda o lugar de onde aquelas pessoas estão vindo e porque estão ali. Para ela, trocar experiências e compartilhar seus conhecimentos é fazer política. E para os de fora que estão ali, o espaço do terreiro é um campo riquíssimo de conhecimento, a começar da própria organização do espaço, da disposição de determinados móveis, como as cadeiras de cargos, os atabaques, peças decorativas que fazem referências aos inquices que regem o sagrado daquele espaço. Mavambo e Nkosi, que estão na

entrada, dos interditos, das permissões necessárias para circular, da hierarquia dos membros do terreiro visível nos gestos e comportamentos do sentar, entrar e se retirar do recinto. Tudo isso acaba sendo um conjunto de saberes que são repassados de maneira subjetiva, e se constitui enquanto reafirmação política porque nada é ao acaso quando estamos no terreiro.

PARTE II
DE FORA DOS TERREIROS, PROTAGONISMO E LUTA POLÍTICA NA ESFERA
PÚBLICA

Nesta segunda parte da tese, acompanho as caminhadas de Mametu Nangetu em suas atividades de articulação política já em uma fase mais elaborada e organizada da militância dos afroreligiosos para além dos limites dos terreiros, nos seus diálogos e ocupação de espaços públicos, institucionalizados ou não. Adianto que nem sempre ela está como minha interlocutora direta, explícita. Muitas vezes dialogo com o coletivo do qual faz parte, o que colocou em perspectiva os processos de construção de estratégias de ação. Observaremos que o protagonismo político desse coletivo está imerso em um debate mais amplo que envolve toda a sociedade, da opinião pública a discussões teóricas sobre a presença do religioso na política e os seus efeitos enquanto mediadora dos secularismos e dos religiosos nesse mesmo espaço público. As diferentes modalidades de ação do movimento afroreligioso em Belém é tão múltipla quanto os dissensos que sustentam seus projetos políticos, mas que não os impedem de estarem no *front*, na luta e embate com o poder público e a sociedade.

4 POR LEGITIMIDADE PÚBLICA, OCUPANDO ESPAÇOS PÚBLICOS: DISCURSOS E NARRATIVAS DE AFRRRELIGIOSOS PARA EFETIVAÇÃO DAS SUAS DEMANDAS POLÍTICAS

Como os afrorreligiosos se mobilizam publicamente para alcançar seus objetivos no âmbito das políticas públicas tão importantes para a defesa de suas tradições, cultura e religiosidade? Essa é a pergunta que permeará todo este capítulo, dado que efetivar e garantir direitos perpassam pela forma como eles constroem suas narrativas publicamente em busca de legitimação de suas demandas políticas, de como delineiam seus regimes de ação e de como seus discursos entrelaçam o político e o religioso. A base dos movimentos sociais gira em torno dessa equação: estratégia de ação – justificação/justeza – legitimação social – ação.

“Em público, é preciso se unir” é algo constantemente dito entre afrorreligiosos reunidos como forma de reafirmação daquilo que funda o princípio da ação coletiva entre eles, mesmo considerando as contingências e tensões internas. As autoras Ana Paula de Miranda e Roberta Machado Boniolo (2017) exploram esse argumento, descrevendo ao leitor as experiências de mobilização e organização dos religiosos de matriz africana da cidade do Rio de Janeiro em busca de políticas públicas de desenvolvimento social e cidadania. Para tanto acompanharam as reuniões da Comissão de Combate à intolerância Religiosa (CCIR) e o grupo Elos da Diversidade. Para as autoras, as reuniões compreendem “espaços de constituição de saberes por meio de dispositivos de regulação dos comportamentos e, especialmente, dos discursos dos participantes” (MIRANDA, BONIOLO, 2017, p.88), no qual é possível observar a gestação de estratégias políticas assim como fortalecer o encontro e sociabilidades das pessoas.

Tanto a Comissão como o grupo Elo já constituem coletivos organizados, com objetivos e seguidores próprios, ainda que contemple toda a comunidade de matriz africana, isso indica a heterogeneidade das formas organizativas pelos quais afrorreligiosos hoje estão engajados. Já é de conhecimento as organizações em Federações, as Associações e Institutos. Nesse aspecto, acho produtivo especificar o que estou chamando de coletivo e/ou coletividade quando me refiro aos afrorreligiosos na cidade de Belém, ou de protagonismo ou militância política de afrorreligiosos.

Estar na rua, fazer passeata, ir para entidades públicas, contestar, conversar, reunir, solicitar agenda com deputados, secretários, vereadores, prefeito ou governador não é algo que tem acontecido com todo o quantitativo das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana da cidade de Belém e região metropolitana, até porque é necessário incorporar dois tipos de

socialização até que se chegue nesse patamar: a política e a religiosa, conforme especificado no capítulo anterior. Ainda é necessário vontade e interesse em participar, de se engajar na luta em defesa da sua tradição. Dessa maneira é que nas ruas nunca veremos a grande massa das comunidades de terreiro, veremos um ou dois de cada comunidade. Tem terreiros que ninguém participa, ou então, quando participa de eventos públicos, estes não necessariamente possuem uma conotação política, a exemplo do Festival de Iemanjá e Tambor da Paz⁵⁰ que são rituais públicos que conseguem congregiar muita gente em homenagens as divindades de matriz africana (o que acaba reverberando como estratégia de legitimação política para alguns). Ou que tenha um sentido político explícito, conseguindo arregimentar um bom público de terreiro, entre mais novos e mais velhos, como é o caso das Caminhadas Contra a Intolerância Religiosa⁵¹.

O coletivo de afrorreligiosos que investigo nessa parte da tese são pais e mães de santo de ritos e nações variadas, não se estabelecem como um grupo fechado ou coeso, porém compartilham o ideal de uma política contestatória que tem o Estado como seu principal adversário e/ou interlocutor e a sociedade em geral como alvo de suas ações transformadoras no campo das mentalidades e comportamento. Mametu Nangetu como parte desse coletivo vem agenciando diariamente pessoas, objetos, ferramentas e símbolos que agreguem formas mais eficazes de mobilização do coletivo. Entre eles não há uma hierarquia típica de organização civil, mas prevalece os princípios de senioridade e hierarquia da tradição, assim como o respeito as entidades e deuses como base e fundamento de tudo aquilo pelo qual buscam, justiça social. Se Mametu Nangetu faz um esforço dentro do seu terreiro para mobilizar filhos e filhas de santo para participarem das caminhadas e lutas, cada outro pai e mãe de santo em sua comunidade-terreiro também deve fazer. É um trabalho de formiguinha e de multiplicação que cada um deles tem como uma das metas nas diversas reuniões em que se encontram para debater sua causa.

As reuniões entre esse coletivo constituem a vértebra que sustenta a causa, já que é por meio delas que eles conseguem conversar, colocar em dia assuntos diversos, aquilo que estão fazendo em suas comunidades, o que tem pensado e articulado como forma de ação para o

⁵⁰ Ambos os eventos ocorrem no espaço público, aglutinando um número considerável de afrorreligiosos, entre umbandistas, candomblecistas e mineiros. O Festival de Iemanjá, como o próprio nome sugere é uma grande festa para a divindade Iemanjá que em Belém ocorre no dia 08 de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição. Geralmente, quando há patrocínio, eles realizam uma concentração na cidade de Belém para em cortejo por carros e ônibus com a imagem de Iemanjá seguem até o distrito de Icoaraci, a praia de Outeiro, onde vários terreiros já instalados nas areias realizam suas oferendas e homenagens. Já o evento Tambor da Paz, ocorre no final do ano, geralmente 30 de dezembro, como uma forma de celebrar ritualmente as boas-vindas ao ano que irá se iniciar, ocorrendo em praça pública. Como mencionado, ainda que esses eventos tenham como motivação principal o aspecto religioso, neles sempre há denúncias contra a intolerância religiosa e a necessidade de afirmação do respeito as suas tradições.

⁵¹ Em Belém estas caminhadas foram organizadas pelo INTECAB-PA.

debate e embate na arena pública. As estratégias, como veremos nas etnografias adiante, são diversas, do apoio político a um candidato a intervenção artística, e todas perpassam pela cultura, as vezes de modo essencialista, considerando a necessidade a afirmação identitária “e uma linguagem jurídica de atribuição de direitos” (MONTERO, 2012, p.82).

Estar junto nesse coletivo não impede que individualmente os sujeitos busquem suas próprias articulações políticas ao seu modo, incluído alianças que entram em um fisiologismo político. Mas o que os agrega é falar em nome do coletivo ou da coletividade, ou seja de todas as Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Não há apenas um coletivo de afroreligiosos lutando por políticas públicas em Belém, há outros, mas com menor visibilidade, já que se reúnem em prol de atividades mais específicas, por exemplo, organização do Festival de Iemanjá.

O coletivo do qual estive junto em várias atividades, políticas e não-políticas agregam redes como FORPAFRO (Fórum Paraense de Afro Religiosos), Movimento Atitude Afro Pará, a hoje esvaziada REATA (Rede Amazônica de Tradições de Matriz Africana), dentre outras que vão sendo articuladas conforme as necessidades. A intensidade e dinâmica que se cria redes e coletivos é a mesma que se esvazia. Mas o grupo que acompanhei e do qual Mametu Nangetu está em constante diálogo, tem perdurado a mais de duas décadas, pessoas novas tem se juntado ao coletivo, para renovar e dar um gás a mais as lideranças as vezes cansadas.

Hoje esse coletivo ocupa os seguintes espaços de diálogo no poder público como membro representando sociedade civil: Conselho Municipal de Cultura, Conselho Municipal de Segurança Alimentar e Nutricional, Gerencia de Promoção de Igualdade Racial, Conselho Estadual de Segurança Pública, Comitê Nacional de Respeito e Diversidade Religiosa. Cada um desses espaços tem sido ocupado por um sacerdote ou sacerdotisa deste coletivo que vão se especializando em temáticas (saúde, educação, segurança, direito/justiça, alimentação, cultura, etc) conforme seus interesses, e vão dividindo as posições para alcançar e ocupar o máximo de espaços possíveis do poder público.

Esse capítulo apresenta caminhadas minha, pesquisadora, acompanhando Mametu Nangetu em seus percursos de articulação política dentro do Coletivo de afroreligiosos de Belém. Importante salientar que nas sessões apresentadas a seguir esta sacerdotisa abre espaço para um protagonismo coletivo, já que nas ações políticas ela não está agindo individualmente, mas junto com seus irmãos de luta, para a conquista de legitimidade pública das demandas por justiça social e reconhecimento e respeito das Tradições de Matriz Africana na cidade de Belém. Situando a um debate mais amplo que será melhor discutido nos capítulos posteriores, este capítulo incorpora uma preocupação da antropologia da religião bastante atual no que concerne

o debate da presença do fenômeno religioso no espaço público: o que os agentes religiosos estão fazendo na prática? Como os sujeitos tem incorporado habilidades e capitaneado estratégias do direito democrático para seus direitos específicos? Os eventos etnografados a seguir nos darão um caminho para pensar teoricamente e mesmo socialmente os efeitos que a presença da religião tem desempenhado na esfera pública, nas tomadas de decisões políticas e na sua organização sócio espacial de nossa sociedade.

4.1 UMA CORRIDA POLÍTICA DE APOIO ÀS ELEIÇÕES DO EXECUTIVO MUNICIPAL

No dia 07 de outubro de 2016 fui até a sede do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) no bairro de Nazaré, centro da cidade, para participar de uma Afro-plenária organizada pelo coletivo de afroreligiosos da cidade de Belém junto à comissão de campanha do candidato à Prefeitura de Belém Edmilson Rodrigues. Esta reunião, ou afro-plenária como eles assim o denominaram, era parte de rearticulações políticas para definir os termos do apoio ao candidato durante campanhas do segundo turno das eleições municipais. Edmilson Rodrigues havia ido para o segundo turno com 29,50% de votos e seu concorrente, Zenaldo Coutinho (PSDB), primeiro colocado, vencido com 31,02% em uma eleição para o executivo municipal com 9 candidatos em disputa.

As redes sociais, *facebook* e grupos de *whatsapp* foram os modos de comunicação e divulgação do encontro. Pais e mães-de-santo mais engajados e participativos compartilharam e divulgaram amplamente a comunidade a necessidade de estar presente nessa plenária marcado para as 16h. A reunião começou com atrasos já que era uma sexta-feira, período da quadra Nazarena (Círio de Nazaré), e dia em que alguns afroreligiosos participariam do Auto do Círio⁵². A Afro-plenária contou com um número pouco considerável de afroreligiosos, apenas 13 pessoas, entre as consideradas lideranças, ouvintes e simpatizantes. O próprio candidato à prefeitura não se fez presente, sendo representado por uma assessora de campanha, já conhecida da comunidade política da esquerda e também das comunidades tradicionais.

Os pontos de pauta previsto para a reunião: Políticas Públicas de Salvaguarda do

⁵² Auto do Círio é um cortejo dramatizado por artistas de Belém criado pela Escola de Teatro e dança, Instituto de Ciências da Arte, da UFPA para homenagear a santa padroeira da cidade, Nossa Senhora de Nazaré, durante o período dos festejos do Círio de Nazaré, grande festa popular do Estado do Pará. O cortejo em si envolve artistas de toda natureza, unindo espetáculo, fé e carnaval numa “mestiçagem de drama” dos saberes vivenciados na academia e o livre exercício cênico, como bem descreve Miguel Santa Brígida (2008).

Patrimônio cultural, Proteção das Tradições de Matriz Africana e de Segurança Pública para os terreiros no município de Belém; Questão da Imunidade Tributária, sobretudo o IPTU, dentre outros pontos que seriam debatidos com os presentes. Um dos representantes das Comunidades tradicionais, Tàta Kinamboji, iniciou a Plenária e logo foi seguido por falas alternadas de Babà Edson Katendê, Mãe Jucilene de Carvalho, Mametu Muagilê. Na ânsia por falar e se fazerem ouvir entre os presentes das comunidades de Terreiro e a assessora do candidato à prefeitura, foi perceptível uma preocupação diferenciada nos questionamentos, discursos e posturas dos afrorreligiosos. Questionamentos como: “Como dar apoio a Edmilson Rodrigues sem prejudicar sua imagem? ”, “Quais os termos para se negociar com o candidato? ”, “O que nós queremos? ”, “Edmilson está sendo prejudicado por esse apoio?” Ou ainda afirmações: “Nós somos Povos tradicionais de matriz africana! ”, “... a discussão é política! ”. Essas foram falas captadas durante a reunião.

Até então o que parecia certo, se mostrou escorregadio e contingente, pois a fala da assessora de campanha logo depois, não demonstrou estar ali presente para acolher uma agenda de políticas públicas, mas para reafirmar a forma que eles, afrorreligiosos, poderiam apoiar o candidato, fazendo a seguinte pergunta retórica: “Como é que eu posso ajudar a eleger Edmilson?” A partir daí, houveram uma série de debates que giraram em torno do apoio ao candidato sem prejudica-lo, inclusive sugerindo fotos entre o candidato e lideranças religiosas de credos diferentes (cristãs). Ao menos naquela reunião, nenhuma proposta de políticas públicas do quadro de demandas que o coletivo possuía entrou na agenda política do candidato. Reforçando que o apoio ao candidato já era garantido por aqueles ali presentes, no que a reunião de fato se tornou é o que iremos explorar com mais cuidado agora.

4.1.1 O candidato

Edmilson Rodrigues é um político paraense com uma longa trajetória de atuação na cidade de Belém e no Estado do Pará. Hoje, está filiado ao PSOL e foi reeleito deputado federal, sendo eleito pela primeira vez para ocupar este cargo em 2014. É arquiteto por formação e professor aposentado da Universidade Federal Rural da Amazônia. Começou sua carreira política filiado ao Partido dos Trabalhadores (PT) em fins da década de 1980, sendo eleito por duas vezes como deputado estadual. Mas será como Prefeito da cidade de Belém que angariou prestígio e sua marca na memória da população paraense, sobretudo aos mais necessitados e

sociedade civil organizada: movimentos sociais de bairros, movimentos identitários (negros, jovens, LGBTI, idosos, comunidades tradicionais, etc) e movimentos culturais.

A fala de Mametu Nangetu (já mencionada no capítulo anterior) é emblemática para constatar a importância de Edmilson Rodrigues na abertura do governo municipal para um tipo de política participativa, até então bastante inédito na história política belenense

“Eu comecei a me inteirar nessas caminhadas, na construção de políticas públicas. Eu Pai Luiz e o Babá Catendê fomos conselheiros das cidades. Faz muito tempo que nós fomos conselheiros. E passávamos noites e noites fazendo a construção de políticas pra todos. A primeira caminhada que nós fomos, a Célia Maracajá programou era segunda eleição do Edmilson que nós começamos a vestir pela primeira vez uma coisa que tava escrito afro-religiosos, que pra mim foi o auge aquilo, a gente podia tá até de roupa tradicional mas vestia a camisa. Eu fiz muitas caminhadas” (Entrevista com Mametu Nangetu realizada em 06/01/2018)

Rosa Farias (2004) que pesquisou em sua dissertação de mestrado os planos de governo municipais das duas gestões de Edmilson Rodrigues, de 1997 a 2000 e 2001 a 2004 afirma

Essa foi a primeira vez na história do município que um partido de esquerda, elegia um representante na cidade. Essa vitória representou, antes de mais nada, mesmo que simbolicamente, uma ruptura com o círculo tradicional de poder na capital. Na sua grande maioria, os governos que passaram por Belém, anteriormente, não demonstraram grande interesse pela participação popular na gestão e planejamento da cidade, muito pelo contrário, alguns destes governos se mostraram por vezes indiferentes aos problemas do cidadão comum. (FARIAS, 2004, p. 80).

O que Edmilson Rodrigues implementou em suas gestões foram dois modelos de governos que tinham a participação popular como elemento chave na construção da administração pública municipal. Foram eles o Orçamento Participativo (OP) e posteriormente, como evolução desse o Congresso da Cidade. O prefeito tinha como inspirações o modelo já implementado de Orçamento Participativo na cidade de Porto Alegre. A ideia principal era que todo cidadão pudesse participar do Orçamento da Prefeitura assim como acompanhar e fiscalizar, estabelecendo assim uma comunicação direta da prefeitura com a população. Na prática ele funcionou por meio de Assembleias deliberativas nas Microrregiões do município, elegendo delegados que pudessem representar as demandas da população dessas microrregiões e posteriormente haveria uma Assembleia final, no qual se juntariam os delegados distritais, também eleitos em Assembleias distritais.

Apesar da inovação, a análise que Farias (2004) faz, assim como o próprio prefeito é de que num primeiro momento as demandas foram muito básicas e emergenciais, melhorias no

campo da saúde, saneamento, segurança pública, educação. Posteriormente há um avanço nas demandas das políticas públicas, que incluem planejamento estratégico, questões de emprego e renda, o tipo de cidade que queriam; houve um aprofundamento no debate, conforme a própria população foi se apropriando da gramática política do poder público. Mas pensar a cidade como um todo se tornou limitante para o modelo de OP, pois passou-se a pensar a cidade de maneira fragmentada. Nesse aspecto o Congresso da Cidade foi um caminho para dar conta dessas limitações e pensar uma agenda política de desenvolvimento para cidade. A metodologia do Congresso da Cidade, implementado no ano de 2001 é constituída das seguintes etapas: oficinas e reuniões preparatórias; congressos distritais; congressos municipais temáticos e congresso da cidade. Havia o planejamento de organizar um congresso da cidade a cada dois anos.

Diante essa lógica organizativa e participativa de governar é que podemos entender o apoio de longa data a Edmilson Rodrigues por parte das Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas na cidade de Belém. Dentro da instancia congressos municipais temáticos, foi que afroreligiosos organizados a partir do INTECAB-PA realizaram o I Congresso Municipal de religiosidade afro-brasileira, realizado no salão do Hotel Sagres no período de 18 a 20 de setembro de 2002⁵³. Deste congresso as demandas retiradas foram: Criação de um espaço público para realização de encontros e celebrações afro-amazônicas; Isenção do IPTU, para as comunidades de terreiro; Liberdade para sacerdotes(as) da religiosidade afro-brasileira, celebrar nos hospitais, tais quais são dadas às demais religiões; Liberdade de acompanhar, de acordo com a nossa tradição religiosa, nossos entes queridos e realizar as celebrações devidas ao mesmos, nos cemitérios públicos da cidade de Belém; A criação do dia municipal as religiosidade afro-brasileira, com data sugerida pelo Bâbálorixá Euclides Ferreira e aprovada, de ser 18 de março, dia do primeiro toque de tambor e da prisão de Mãe Doca, em 1908; Criação do Conselho Municipal dos Afroreligiosos; Abertura dos espaços públicos para os eventos e celebrações afro-religiosas; Participação de lideranças afro-religiosas em eventos e cerimônias oficiais do poder público.

Com exceção da primeira e segunda demanda, todas as outras foram conquistadas e garantidas durante a gestão municipal de Edmilson Rodrigues. Um Segundo Congresso foi realizado no ano de 2003, que tinha o objetivo de reafirmar e acompanhar as demandas solicitadas no congresso anterior. Como representantes conselheiros para o Congresso da Cidade foram escolhidos Mаметu Nangetu, Bâbá Edson Catendê e Pai Tayandô e seus respectivos suplentes Pai Rilkin, Pai Walmir e Iya Narê, todos membros do Conselho Religioso

⁵³ Informações retiradas do Blog do INTECAB-PA: <http://intecabpa.blogspot.com/>

Estadual do INTECAB.

Mas, o ponto alto dessa parceria de sucesso, pelo qual afroreligiosos pela primeira vez se sentiam contemplados em suas demandas e necessidades a partir de uma atuação via políticas públicas e reconhecimento enquanto cidadãos de direito e não mais por meio de políticas paternalistas, considerada a velha política do “toma lá dá cá”, foi a realização da Festa das Raças, uma “Celebração aos deuses e deusas afro-brasileira” na sede da Prefeitura de Belém, Palácio Antônio Lemos, no dia 30 de agosto de 2002. O ato em si é emblemático e simbólico, tanto que o povo de terreiro da cidade de Belém e região metropolitana não economizou pompas para o evento. Edmilson Rodrigues apesar de se afirmar como sem religião sempre demonstrou respeito a toda manifestação cultural e religiosa de origem africana como de suma importância para a formação cultural paraense. Sua postura pública é de preservar e priorizar a diversidade. Durante o seu segundo mandato ocorreu mais uma Festa das Raças no ano seguinte. Terminado seu mandato, assumiu a prefeitura Duciomar Costa (PTB) por dois mandatos consecutivos, 2005-2008 e 2009-2012 e posteriormente Zenaldo Coutinho (PSDB), 2013-2016, reeleito em 2016, atual prefeito da cidade de Belém. Durante essas gestões a Festa das Raças aconteceu apenas duas vezes, mas sem o apoio da prefeitura.

4.1.2 Controvérsias, disputas e denúncias

Figurando posição explícita de apoio ao então candidato à prefeitura de Belém, não há como apresentar a vocês leitores apenas as formas como essa coletividade sustentou defesa ao candidato x ou y para fins de políticas públicas. É necessário apresentar as nuances de poder no jogo político envolvido, sobretudo as suas assimetrias, as controvérsias públicas demarcadas de cada lado dessa situação, assim como localizar a posição dos afroreligiosos como parte desacatada (novamente) deste pleito político. Ainda que tenham se mantidos firmes na publicização das denúncias, do discurso eloquente da defesa da laicidade do estado, assim como na manutenção da narrativa das suas importâncias enquanto cidadãos plenos de direito, perceberemos que a luta política deles, as vezes pode ser inglória do ponto de vista institucionalizado do poder público.

Farei uso metodologicamente e analiticamente dos conceitos de *controvérsias públicas* e *denúncia pública*, ambos a partir da leitura que Paula Montero (2015) e Eduardo Dullo (2015) fazem acerca da realidade brasileira, já que estes autores estão pensando as experiências

nacionais na relação entre Espaço Público e Religião, Religião e Estado. Importante informar que esses conceitos fazem parte de uma linhagem teórica francesa dos anos de 1980 preocupados com as dimensões pragmáticas da ação. Não são um grupo coeso e homogêneo, dada as múltiplas influências, desde Wittgenstein até os pragmatistas americanos como Charles Sanders, Pierce, John Dewey e George Herbert Mead; autores como Luc Boltanski, Cyril Lemieux, Louis Queré e Daniel Cefaï e Bruno Latour fazem parte dessa corrente pragmatista da sociologia francesa (CORRÊA; DIAS, 2016). Na análise aqui utilizarei a categoria denúncia pública a partir do Luc Boltanski (1990) que a delinea a partir da crítica social preocupado com a distinção de ação individual de ação coletiva, juntamente com a capacidade de generalização e alcance do problema, ou da “situação crítica”, portanto denúncia pública refere-se ao fato de

o denunciante deve convencer outras pessoas, associá-las à sua proposta, mobilizá-las e, para isso, assegurar-lhes não apenas que a verdade é verdadeira mas também que a verdade merece ser dita e que a acusação, que aponta ser (individual ou coletiva) para a vingança pública, está no auge da injustiça denunciada⁵⁴. (BOLTANSKI, 1990, p.238).

Ainda, como caminho metodológico seguido por estes autores, a categoria controvérsia será de muita valia. Controvérsia, na perspectiva de Bruno Latour (2011), se constituiu um instrumento útil para mapear as posições, opiniões nas “atividades interna da ciência e tecnologia”, atividades que na percepção do autor não ficam evidentes quando do produto da atividade científica, como remédios, máquinas, etc. Paula Montero (2012), partindo desse pressuposto, desloca o conceito de controvérsia para o campo das controvérsias que envolvam agentes religiosos e instituições religiosas.

Tal como no caso da perspectiva latouriana, a noção de controvérsia não está sendo usada aqui em seu sentido mais corriqueiro de ‘polêmica’, ‘divergência’ etc.; trata-se de compreender como um conjunto de fatos é reunido em um debate público, quais os processos de tradução que transformam o sentido da linguagem ordinária em um problema social. (MONTERO, 2012, p.178)

É com esta pretensão, de apresentar os atores envolvidos em controvérsia, os decompondo “em uma rede mais ou menos heterogênea de proposições”, estando patente quais posições ocupam os aforreligiosos, o candidato “apoiado”, o adversário político e os eleitores, motivação de toda a situação crítica. Há claramente um processo de justificação e legitimação

⁵⁴ Livre tradução do original em espanhol: El denunciante debe convencer a otras personas, asociarlas a sua proposta, movilizarlas, y para eso asegurarles no solamente que disse la verdad sino también que esa verdad merece ser dicha y que la acusación, que señala um ser (individual o coletivo) a la vindicta pública, está a la altura de la injusticia denunciada. (BOLTANSKI, 1990, p.238)

das suas posições no espaço público, espaço que deve ser entendido como o lugar onde se desenrola as disputas, por isso o termo arena pública será utilizado em alguns momentos, porque denota a ideia de lugar do confronto. Arena pública no qual a política partidária durante processo eleitoral se transforma num campo de disputas de narrativas, sendo a religião uma delas.

As articulações políticas dos afroreligiosos em Belém se deu em parte pelas parcerias firmadas com o poder público por meio de pessoas que eram simpatizantes as suas causas, assim, como dito no capítulo anterior, a formação e consciência política é um processo que não é construído unicamente a partir dos *skills* da tradição de origem africana; muito das habilidades são construídas a partir da vivência nos movimentos sociais. Toda a década de 1990 para os afroreligiosos que hoje são atuantes em Belém em parte se deve a um processo de formação, aprendizado e participação em muitas outras lutas, campanhas que tangenciavam seus interesses enquanto povos e comunidades tradicionais. As pessoas de terreiro que estiveram envolvidas diretamente na gestão de Edmilson Rodrigues a partir do OP e do Congresso da Cidade citam outros nomes como seus parceiros. Um deles é Ildo Terra (PT), vereador a época da gestão Edmilson Rodrigues. Arthur Leandro (2011) conta que foi ele quem os ajudou a instrumentalizar suas demandas, sobretudo as que mesmo contando na Constituição Federal, a prática não era garantida. Por exemplo a realização de cerimonial para seus mortos nos cemitérios ou a visita em hospitais aos seus doentes. A Festa das raças também foi articulada por este vereador. Desde a primeira gestão de Edmilson Rodrigues até início da segunda gestão, que se dá nos anos 2000, houve uma maturação das necessidades do grupo, por isso que há uma “demora” na consecução dessas demandas. Mas qual a relação dessa contextualização histórica com a fala preocupada dos afroreligiosos na Afro-plenária no ano de 2016?

Retomemos a fatos que ocorreram neste passado próximo que veio incidir diretamente nas eleições de 2016 e todas as outras eleições pelo qual Edmilson Rodrigues se candidatou desde o término de suas gestões municipal. Considerando que o jogo político se dá a partir da conjugação de elementos de acusações, denúncias, construção de narrativas verdadeiras ou falsas, especulações, apresento a vocês elementos que permitiram a denúncia pública e as acusações de intolerância religiosa e racismo que acompanharam todo esse pleito eleitoral.

Conta o povo de terreiro que durante a realização da primeira Festa das Raças no dia 30 de agosto de 2002, uma grande quantidade de lideranças de terreiro, assim como suas comunidades religiosas estiveram presentes. A própria prefeitura não só abriu as portas do Palácio Antônio Lemos como ofereceu um banquete para todos os convidados. O momento era de celebração e congratulações pelas parcerias, reconhecimento e respeito nunca antes ocorrido

na memória de todos ali.

Mas o que era para ter sido um momento festivo não teve um desfecho aprazível, pois durante a Festa das Raças, pessoas infiltradas a mando de um vereador evangélico do PSDB, contrárias aquele tipo de cerimônia no espaço da prefeitura, coletaram imagens da Festa das Raças. Em outro momento, a partir de um ato administrativo da prefeitura para orientação aos funcionários do Cemitério Público de Belém a como agir diante a presença de afroreligiosos naquele espaço, autorizava a realização de cerimoniais de natureza religiosa. Mais uma vez, pessoas contrárias a essas atitudes administrativas da prefeitura aproveitaram uma visita de afroreligiosos no Cemitério de Santa Izabel para fazerem filmagens, assim como forjar a violação de túmulos, com caveiras, despachos e ossos humanos a mostra. Das imagens tomadas e forjadas nos dois eventos foi realizado um vídeo manipulado em que se fazia acusação ao prefeito e toda a comunidade de matriz africana de Belém como violadores de túmulos.

No dia 01 de outubro de 2002, exatamente um mês depois da Festa das Raças, um programa de TV em rede nacional do canal SBT, veiculou a seguinte manchete: "Prefeito de Belém abre cemitérios para macumbeiros violarem túmulos". No vídeo ⁵⁵ manipulado apresentado no programa é possível visualizar fragmentos da Festa das Raças assim como momentos em que afroreligiosos estão no cemitério e imagens de falsos despachos ao lado de caveiras e ossos nos túmulos. No programa é visível o tom de galhofa, preconceito e desrespeito do apresentador para com as religiões de matriz africana e para com o Prefeito Edmilson Rodrigues, ambos são tratados como criminosos violadores de túmulos, enquanto o primeiro comete diretamente "o crime", o segundo, indiretamente a partir de dispositivos administrativos da prefeitura. Em uma entrevista dada para um blog de um partido político, Arthur Leandro ainda afirmava que havia uma versão maior do vídeo, de mais ou menos 12 minutos⁵⁶ copiada em DVD e distribuída entre as Igrejas Evangélicas de Belém. O período era de campanha eleitoral para o governo do estado, e o mentor da distribuição era um assessor de campanha de um dos candidatos ao governo.

Um tempo depois o apresentador do programa pediu desculpas ao prefeito, mas nunca se retratou publicamente contra o vídeo apresentado no programa que desrespeitava toda a comunidade afroreligiosa de Belém. Um processo foi aberto no Ministério Público contra o autor da montagem e contra o SBT, mas nunca obtiveram êxito. A Festa das Raças aconteceu

⁵⁵ É possível visualizar o vídeo apresentado no Programa do Ratinho no canal de Youtube de Etetuba Etetuba. Lá está publicado com o seguinte tema: Intolerância religiosa no Programa do Ratinho.m4v. O link para acessá-lo <https://www.youtube.com/watch?v=ugonl95c-7Q>.

⁵⁶ Apesar de ser dito entre várias pessoas dessa gravação em CD do vídeo de 12 minutos, não consegui ter acesso a ele, apenas o vídeo entrecortado apresentado no Programa de televisão, na nota anterior.

mais uma vez no ano seguinte, mas com a mudança de prefeito, diálogos e políticas públicas conquistadas foram esvaziadas.

No ano de 2016, partindo da acusação (e a refutação) dos adversários políticos do candidato à prefeitura, a figura abaixo irá nos ajudar a entender os meandros dessa controvérsia que perdura até os dias de hoje.

Figura 10 - Publicação do candidato para desmentir as falsas histórias contra a sua pessoa durante campanha eleitoral a prefeitura de Belém.



Fonte: Página do facebook de Edmilson Rodrigues, 2016.

A cada ano eleitoral que as Comunidades Tradicionais de Belém desejam realizar publicamente seu apoio a esse candidato político, vem à tona o vídeo e toda enxurrada de denúncias de intolerâncias e preconceitos possíveis, do tipo “prefeito macumbeiro”, “prefeito que faz uso de feitiço”, entre outros, como apelo ao imaginário normativo religioso cristão da população. Para a oposição, ser apoiado por uma comunidade afrorreligiosa, oferece “riscos” a todos, por isso o uso do termo macumbeiro ser utilizado como categoria de acusação. O que se percebe claramente é a reatualização do poder hegemônico do cristianismo sobre a normatividade religiosa política a cada eleição municipal. Qualquer político que se afirme fora desse padrão religioso terá problemas com acusações dessa ordem.

Por outro lado, quando os afrorreligiosos fazem a *denúncia pública*, diante os caminhos jurídicos, os meios de comunicação via internet (a grande mídia ainda não os concedeu lugar de fala), como redes sociais, mesmo com argumentos legítimos dentro dos parâmetros constitucionais e legais ainda encontram resistências perante as instituições públicas que julgam as denúncias (poder judiciário) e a opinião pública, tão necessária em situações críticas como essa. Edmilson Rodrigues não se elegeu prefeito, mas ao que parece quem mais perdeu nessa controvérsia foram os afrorreligiosos, pelo achaque público da oposição e seus eleitores e ainda do próprio candidato que se mostrou escorregadio ao associar sua imagem a essa coletividade nessa eleição de 2016. Diria, tal qual Habermas aponta para a condição necessária para a democracia e efetividade da democracia plena é que eles [os afrorreligiosos] ainda não conseguiram “motivar cognitivamente as decisões e ganhar a visibilidade no fluxo impessoal da comunicação pública” (HABERMAS, 1996 apud MONTERO, 2009, p. 2011), ou seja, eles ainda não possuem a legitimidade da opinião pública, tão necessária em casos como esses de ataques públicos.

A imagem acima, de refutação de uma falsa notícia e da “acusação” de ser macumbeiro é taxativamente negada, e logo adiante vem a afirmação de possuir uma formação cristã. Ou seja, ainda que fosse macumbeiro, para uma campanha política como essa não seria visto com bons olhos pela sociedade. Mas ele nunca declarou qual a sua religião, talvez nem tenha, mas o discurso liberal-democrático de respeito a diversidade religiosa e defesa da laicidade do Estado é invocado como forma de se diferenciar do seu opositor, claramente defensor dos valores e princípios cristãos, claramente acusados de intolerantes, obscuros e contra valores democráticos do Estado de Direito.

Os valores democráticos de defesa da laicidade e de respeito a todas as denominações religiosas também é largamente utilizado pelo movimento organizado de afrorreligiosos de Belém, tanto neste contexto de apoio a um candidato, quanto o candidato é afrorreligioso (explorarei na próxima sessão deste capítulo). Esses valores são acionados no momento da denúncia, quando acusam o outro lado de fazerem uso da religião para ganhar votos, assim como da acusação de intolerância e desrespeito religioso. No caso estudado por Eduardo Dullo (2015), também eleições municipais, as religiões envolvidas são cristãs, mas uma delas parece ter mais legitimidade no jogo político que outra (mais recente), por isso ele muito bem apresenta o ponto de vista das narrativas dos sujeitos em controvérsias ali, e são taxativos: religião e política deveriam estar em separados. Significativo ressaltar que a denúncia pública agora em 2016 não foi formalmente denunciada, tal qual aconteceu em 2002. Porém, podemos identificar todos os elementos envolvidos nessa denúncia: 1. Denunciante, representado pelos

aforreligiosos e pelo candidato a prefeito; 2. Denunciado, o candidato da oposição, assim como as igrejas de denominações evangélicas que fazem uso político do vídeo manipulado para finalidade de ataque; 3. A vítima, aforreligiosos e o candidato a prefeito; 4. O juiz, todos os eleitores, a opinião pública. (BOLTANSKI, 1990).

Retomemos agora aos questionamentos ocorridos durante a Afro-Plenária:

“Como dar apoio a Edmilson Rodrigues sem prejudicar sua imagem? ”,

“Quais os termos para se negociar com o candidato? ”

“O que nós queremos?”

“Edmilson está sendo prejudicado por esse apoio?”

“Nós somos Povos tradicionais de matriz africana! ”

“... a discussão é política! ”.

Os aforreligiosos de Belém vêm amargando longos 12 anos de não diálogo e exclusão das políticas públicas em âmbito municipal, o que na percepção deles fez com que qualquer avanço político de ordem federal, como ocorreu a partir da criação da SEPPIR pelo governo do PT na presidência e algumas esparsas políticas em âmbito estadual, quando Ana Julia Carepa (PT) se tornou governadora do Estado e algumas outras pelas posteriores gestões de Simão Jatene (PSDB). Este cenário só não se torna mais dramático porque ainda continuam na resistência a partir dos fóruns e conferências municipais e estaduais ocupando cadeiras de delegados na área da juventude, mulheres, LGBT, negros, cultura, saúde e segurança alimentar e educação. Diariamente estão articulando exercício de poder de uns sobre os outros, retraçando os limites da fronteira entre religião e política, ao mesmo tempo que negociam os sentidos da laicidade seguindo seus critérios de justiça e equidade na arena pública. A laicidade é acionada quando fazem uso da categoria política Povos e Comunidades Tradicionais: *“Nós somos Povos tradicionais de matriz africana”*, afastando-se da categoria Religião. Fazer uso da categoria Povos e/ou comunidades tradicionais ampliam seus horizontes políticos, alçando-os para múltiplas frentes, como a cultura, a linguística, soberania alimentar, filosofia, aspectos civilizacionais. Apesar da religião está subsumida nos discursos e narrativas, ela está lá situacionalmente a partir dos seus atores, nos seus emblemas, vestimentas e indumentárias, gestuais e comportamentais. No capítulo seguinte abordarei de maneira mais detalhada essa divisão e estratégia política entre Religião e Tradição, e da religião e da tradição como cultura.

Figura 11 - Durante a afro-plenária no comitê de campanha do Candidato à prefeitura, com a palavra a assessora de campanha do candidato.



Fonte: Selma Brito, 2016.

Da mesma forma quando afirmam na Plenária que “*a discussão é política*”. Há dois modelos de se fazer política que eles querem deixar bem distintos aos que os ouvem: i) a política de troca de favores, do apadrinhamento, que garante apenas benesses individuais e pontuais, para atender necessidades momentâneas e ii) a política para a garantia de direitos, que requer autoconhecimento da posição do grupo dentro da sociedade e o lugar que almejam alcançar, para tanto usar a gramática política do estado, o que já demonstram estarem habituados. Os afroreligiosos tem privilegiado o segundo modelo de *fazer política*. Nesse aspecto, acho instrutivo caracterizar esta política tal qual Chantau Mouff (2005) faz uso, enquanto um “conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre conflitantes, porque são sempre afetadas pela dimensão do ‘político’” (MOUFF, 2015, p. 20), caminhando para um modelo “agonístico de democracia”, ou seja, um modelo que apesar do pluralismo de valores e ideias, a capacidade de transformar seus antagonistas em adversários políticos, garante direito e legitimidade de fala e discutir em pé de igualdade entre aqueles que estão na arena política.

Se por um lado aforreligiosos vêm caminhando para um combate entre adversários⁵⁷, o mesmo não se pode afirmar sobre o outro lado [a oposição], em que é visível o discurso do “nós” contra “eles”, ou do “nós” contra “todos”, da manutenção das barreiras e de valores morais políticos regidos por valores morais religiosos indissolúveis e inegociáveis. A noção de bem comum nessa linha, viria também a partir desses princípios. A oposição do candidato apoiado pelos aforreligiosos parece não aceitar dialogar com eles, dado a escusa aceitação da pluralidade de valores e claramente os considerar um “risco” a sociedade a partir daquilo que creem e praticam, por isso os atacam de macumbeiros, feiticeiros, adoradores do diabo, etc.

Já o próprio candidato mesmo acreditando nos princípios plurais da democracia e na sua narrativa da diversidade étnico-racial de formação cultural e religiosa da cidade de Belém, arrefece na sua parceria com essa coletividade, sobretudo no segundo turno, quando a disputa eleitoral se torna mais agressiva. Ainda é possível perceber em seu próprio Programa de Governo de 2016 com o lema Belém Pode +: Plataforma da mudança, inovação e da participação popular, em que praticamente exclui do texto propostas e encaminhamentos políticos para este grupo. É possível apenas ver uma breve citação no tópico 2.7 Belém da diversidade, da justiça e dos direitos, segue o texto:

Dialogar com a cidade como uma comunidade de pessoas, entes, espaços e múltiplas identidades, sonhos e resistências são desafios que são postos para serem superados nesta cidade que é única, porém diversa. O que propomos é a possibilidade de viver um cotidiano sem discriminação e preconceitos de qualquer ordem. Valorizar a diversidade sócio-cultural e enfrentar todas as formas de preconceito e discriminação por meio de políticas de direitos da mulher, do idoso, lgbt, negras e negras, pessoas com deficiência, povos indígenas, **povos e comunidades tradicionais**; garantias de direitos e implementação dos estatutos e outras normas e suas instâncias de formulação e controle social. (PROGRAMA, 2016, p.51, grifo meu)

Depois dessa parte introdutória, segue propostas para Juventude, Mulheres, LGBT, Negros e Negras e Idoso. Diferentemente de seu Programa de Governo do ano de 2012 quando também havia se candidatado a prefeitura de Belém. Neste programa denominado Belém 400

⁵⁷ Para Chantau Mouffe (2005) que tem discutido os modelos contemporâneos de democracia, oferece uma proposta diferenciada de democracia de valores democráticos, o modelo “agonístico” de democracia, baseado no que ela diz ser um modelo “capaz de aprender a natureza do político”, isso na prática quer dizer que é preciso “compreender a natureza constitutiva do poder implica abandonar o ideal de uma sociedade democrática como a realização de perfeita harmonia ou transparência” (ibid, p. 19). Partindo dessa lógica das relações sociais são constituídas de poder também é que é necessário reconhecer as diferenças e os conflitos inerentes aos atores sociais, encontrar na política uma possibilidade de unidade dentro de um contexto de conflitos e diversidade, entender que o “outro” ou “eles” não devem ser tomados como inimigos a ponto de destruí-los, “mas como adversários, ou seja, pessoas cujas idéias são combatidas, mas cujo direito de defender tais idéias não é colocado em questão” (ibid, p. 20).

anos, no tópico 3. Eixos Estruturantes, seguido do 3.3 Belém da Diversidade: cidade com dignidade é onde as pessoas são respeitadas nas suas diferenças, é possível ver textualmente as seguintes propostas:

AFRORELIGIOSOS

A mobilização de práticas de diferentes religiões se vincula também à construção das políticas públicas para a cultura, educação e meio ambiente, potencializada pelo acesso a materiais educativos existentes e a produção de novos.

PROPOSTAS

Realizar campanha de combate a intolerância as religiões afro-amazônica;
Implantar Grupo de Trabalho para estudo sobre a regulamentação, inclusive para fins fiscais, dos templos em que se desenvolvem as religiões Afro-amazônicas;

Apoiar a população de comunidades tradicionais de terreiro para a capacitação de pessoal e formação de cooperativas para fomento a produção e comercialização de produtos artesanais, de indústria manufatureira e outros;
Apoiar a formação de escritores e leitores, por meio de ações de publicação de literatura com a temática religiosas afro-amazônica;

Apoiar as produções musicais das Comunidades Tradicionais de Terreiros;
Investir na valorização do conhecimento dos mestres e das culturas afro-brasileiras amazônicas. (PROGRAMA, 2012, p.51)

Nessa sessão de propostas de governo segue ainda para Comunicação, Mulheres, Juventude, Negros e Negras, Idosos, LGBT e Indígenas. De um Plano de Governo para outro me parece que a diversidade se tornou menos diversa, considerando que no Plano de 2016 foram excluídos, ao menos textualmente com proposta efetivas além dos Afrorreligiosos, também os Indígenas.

A afro-plenária serviu para entender que apesar de terem interesses e ideais que se coadunam, o jogo político fez com que, ao menos neste momento eleitoral seus interesses entrassem em conflito eminente. Meu objetivo não é desqualificar a importância do candidato (ele enquanto Deputado Federal eleito na eleição de 2018 tem desenvolvido e trabalhado por emenda parlamentar para atender demandas das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Belém), muito pelo contrário, apresentar ao leitor a multiplicidade de relações e posições dos sujeitos envolvidos nessas controvérsias públicas e políticas, compreender os meandros da nossa política partidária hoje, no qual cada vez mais identidades e narrativas religiosas tem ingerido a vida política, a esfera pública e reordenado o debate público, definindo e/ou redefinindo os atores em pleito. Na sessão que segue, apresento um outro ponto de vista deste espectro político.

4.2 QUANDO O CANDIDATO É DE AXÉ: CANDIDATURA DE MÃE JUCILENE D'OYÁ

Nos últimos 20 anos a revista do Núcleo de Estudos de Religião (NER) vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul vem dedicando particular atenção a candidatura de religiosos, a sua estreita relação na política, sobretudo nas eleições em vários níveis da federação. Os debates em torno do fenômeno religioso na esfera pública têm demonstrado ser a tônica da atual conjuntura política em nosso país, evidenciando seu caráter dinâmico e multiforme, ora regulado ora impreciso; a questão que se coloca é menos a presença ou ausência do religioso no espaço público e mais as formas de definição desse espaço público, ou as eleições propriamente ditas, a partir do componente religioso.

Nesse aspecto, o NER muito bem mapeou e analisou candidaturas a cargos do legislativo de afroreligiosos, que na condição de afroreligiosos instrumentalizaram suas identidades eleitoralmente para concorrerem ao pleito político. A esses candidatos Ari Pedro Oro denominou de candidatos do “campo mediúnico”⁵⁸, em oposição aos candidatos vinculados a denominações religiosas cristãs. Estratégias discursivas, análise de propaganda, votos, derrotas e conflitos tem sido o recurso analítico para entender como esse campo mediúnico tem conduzido suas identidades religiosas no campo político brasileiro. (ORO, 2001; OTERO, ÁVILA, SCHOENFELDER, 2004; BEM, DEROIS, ÁVILA, 2006; ORO, MARIANO, 2010; BEM, LEISRNER, 2010).

Se para a realidade de Porto Alegre e o estado do Rio Grande do Sul as incursões políticas foram consideráveis, na cidade de Belém, estado do Pará, a realidade não é tão diferente, ao menos do ponto de vista analítico. Ao longo dos últimos 20 anos, afroreligiosos vem tentando eleger um candidato para o legislativo municipal e estadual. A necessidade, como os próprios afirmam, decorre do anseio por ter um representante que coadune uma agenda política inclusiva com garantias, manutenção e respeito dos direitos, quais sejam: liberdade de crença e culto, imunidade tributária para seus templos religiosos, reconhecimento de soberania alimentar e valorização das suas tradições e cultura enquanto patrimônio material e imaterial.

⁵⁸ Neste campo mediúnico proposto por Ari Pedro Oro (2001) além das religiões afro-brasileiras, também está o Espiritismo.

Quadro 2 - Candidatos Afrorreligiosos ao legislativo na cidade de Belém

Nome	Rito/nação	Hierarquia	Partido	Cargo	Votos ⁵⁹	Situação	Ano
Jucilene Carvalho	Umbanda Ketu	Sacerdotisa Iaô	PSOL	Vereadora	602	Não eleita	2016
Patrícia de Yemanjá	Umbanda Mina	Sacerdotisa	PRB	Deputada estadual	105	Não eleita	2018
Vanda Lucia dos Santos Soares (Mãe Vanda)	Umbanda	Sacerdotisa	PT	Deputada Estadual	498	Não eleita	2014
				Vereadora	96		2016
				Deputada Estadual	551		2018
Fábio Andrade	Ketu	Babakekerê	PSOL	Vereador	953	Não eleito	2016
Edson Barbosa (Catendê)	Ketu	Sacerdote/ Babalorixá	PSOL	Deputado Federal	1.749	Não eleito	2014
Gilmar de Oxóssi	Umbanda	Sacerdote	PSOL	Vereador	Dado não encontrado	Não eleito	2012
Inez Rodrigues	Umbanda	Sacerdotisa	PSOL	Deputada Estadual	497	Não eleita	2018
Alan Fonseca	Cultura Yorubá, Ooduwa	Babalawo	PSOL	Vereador	166	Não eleito	2016
Coronel Itacy⁶⁰	URCABEP		PL	Vereador	1.425	Não eleito	2004
			PSC	Vereador	978		2012
			PSL	Vereador	921		2016

Fonte: Selma Brito, 2019.

Nessa sessão apresentarei e discutirei mais detalhadamente a candidatura de Mãe Jucilene d'Oyá ou Jucilene Carvalho, conforme o quadro acima. Boa parte da pesquisa desenvolvida para a realização deste texto (sessão 3.2) advém de levantamento de informação nas redes sociais, acompanhamento dos debates nas mídias públicas, conversas com afrorreligiosos em reuniões e atividades de cunho político e não político no ano de 2016 e 2017, ou seja, durante e após campanha eleitoral, somando a entrevista com Jucilene Carvalho no

⁵⁹ Informações sobre quantidade de votos foram retiradas dos sites eleições.com dos respectivos anos eleitorais. Neste site é possível encontrar todos os dados referentes as candidaturas.

⁶⁰ O Coronel Itacy nas tradições de matriz africana se apresenta entre os afrorreligiosos (sobretudo mineiros e umbandistas) como pertencente a religião. É militar e advogado fundador da União Religiosa dos Cultos Umbandistas e Afro-Brasileiros do Estado do Pará (URCABEP), e esteve à frente por alguns anos do Festival de Iemanjá. Durante suas campanhas eleitorais teve como pauta demandas de melhorias e direitos para as religiões afro-brasileiras e por isso tem como base eleitoral principal os associados da URCABEP e os afrorreligiosos de Belém e Pará.

início de 2018, portanto quase 1 ano e meio após as eleições. O trabalho etnográfico tem se constituído um verdadeiro quebra cabeça para entender os caminhos pelos quais os afrorreligiosos tem se lançado, dado a dinamicidade das relações e articulações políticas aos quais estão envolvidos. Se na sessão anterior apresentei um espectro do debate político das eleições municipais, neste também teremos uma abordagem da controvérsia, dado os conflitos necessários na arena pública. Contudo, darei mais ênfase a morfologia, organização e modos de atuação para a construção de estratégia de campanha eleitoral.

A escolha de Mãe Jucilene d'Oyá para esta análise também não foi à toa, ela, a meu ver, representa uma novidade no cenário da atuação política dos afrorreligiosos em Belém, não apenas no tempo de atuação com esta bandeira de luta (bem recente por sinal), mas pela sagacidade, expertise do *ethos* tradicional de comunidades de matriz africana⁶¹ na mobilização política. Apesar do insucesso nas eleições municipais, consigo concluir de antemão que a candidatura de Mãe Jucilene é fruto de análise ponderada por parte de uma coletividade de afrorreligiosos do que seria vantajoso ou não se ter numa candidata de axé, isso advindo de outras realidades eleitorais Brasil afora. A guisa de informação, Jucilene Carvalho foi uma apoiadora da candidatura de Edmilson Rodrigues. Dessa maneira, os fatos aqui analisados se dão em momento anterior ao segundo turno das eleições.

Jucilene Carvalho, também conhecida como Mãe Jucilene d'Oyá, é uma mulher negra de 43 anos de idade, residente do bairro Águas Negras do Distrito de Icoaraci, região metropolitana de Belém. É sacerdotisa de Umbanda e comanda a 11 anos o Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Erundina, localizado em sua própria residência. A pouco mais de três anos, por um chamamento espiritual se iniciou no Candomblé de Nação Ketu, estando hoje também como iaô no Ilê Iyá Omi Ase Ofa Kare, terreiro comandado pelo Babalorixá Edson Catendê, que além de sacerdote de candomblé, também é advogado, artista negro e militante dos movimentos negro e afrorreligioso.

Diferentemente de alguns militantes das comunidades tradicionais de terreiro, Jucilene Carvalho diz que iniciou sua atuação e participação política nos movimentos de bairros de periferia, lutando por moradia digna e saneamento básico. E que a religiosidade, apesar de ser

⁶¹ Ainda compõe a sua identidade religiosa de Mãe de Santo de Umbanda e Iaô de Candomblé de nação Ketu, a identidade de Baiana de Acarajé, percorrendo a legitimidade desse ofício reconhecida em Salvador e registrado como Patrimônio Imaterial Nacional desde 1 de dezembro de 2004, mas que em Belém é pouco conhecida, para isso, faz uso de uma certificação conquistada na entidade de classe como Baiana de Acarajé, apresentando, divulgando e valorizando esse saber e fazer tradicional de origem africana dos terreiros na capital paraense.

importante, até pouco tempo não era seu foco de militância, ainda que tivesse consciência e conhecimento dos problemas estruturais de racismo e intolerância religiosa. Jucilene Carvalho surge a cena da militância e articulação política por demandas das Comunidades Tracionais de Matriz Africana a partir de uma série de assassinatos e invasões a terreiros na cidade de Belém em que os afroreligiosos sentiram a necessidade de novos debates, mais incursões ao espaço público, denúncias na mídia local e na Secretaria de Segurança Pública. Mãe Jucilene, como dito anteriormente, incorpora uma imagem aguerrida de mulher negra da periferia, de terreiro e LGBT que têm a sua identidade religiosa atacada cotidianamente, é assim que, ainda que não seja unanimidade, representa renovação a militância do povo de terreiro.

Realizei uma entrevista com Jucilene de Carvalho no dia 29 de março de 2018 no Hotel Gold Mar, um dia após a realização de uma tensa e conflituosa Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial. Tanto Mãe Jucilene, quanto outros afroreligiosos estiveram hospedados no hotel para os debates da conferência. Durante a realização da entrevista, Jucilene estava cansada e com sono, pois as votações da Conferência foram até a madrugada. Apresento parte dessa entrevista em que focalizo a candidatura, estratégias de campanha e relações políticas internas as comunidades de terreiro.

***Selma Brito** - Como surgiu a candidatura a vereadora? Foi um convite ou foi uma necessidade tua?*

***Mãe Jucilene de Oyá** - Para participar como candidata, foi uma construção ao longo desse período de luta, desde que começou a fazer essa luta, a participar ativamente, nós temos um grupo de afroreligiosos do estado do Pará. Nós começamos a acompanhar várias atividades que tem ocorrido no Estado do Pará, de agressão aos pais de santo, aos terreiros, junto com outras lideranças mais velha que eu, começamos a fazer um embate, que já existia, como eu digo, não conhecia, eu começo a interagir com eles e me ver. E nesse grupo de afroreligiosos surgiu a necessidade de que a gente tivesse algumas candidaturas. Num primeiro momento nós colocamos um babalorixá, e depois “não, nós precisamos de uma mulher, negra, que represente essa luta”. E esse grupo de afroreligiosos e políticos indicaram o meu nome, inclusive alguns pais de santo abriu mão de ser candidato para que eu pudesse ser, para nós juntarmos força, e aí a gente construiu uma pequena plataforma de trabalho. E foi assim que surgiu a ideia de ter o meu nome como candidata a vereadora na eleição passada.*

***SB** - Você aceitou logo de cara?*

***MJO** - Dá medo, logo no início eu... eu sempre falo, eu trabalhei a minha vida toda com política, mas eu nunca pensei estar à frente de uma candidatura, de uma campanha com o meu nome sendo testado, como a gente fala. Então eu nunca tinha pensado nisso, eu sempre gostei de estar nos bastidores da política, apoiando alguém. Quando chegou a hora que as pessoas disseram, “não, você tem que ser candidata”, eu fiquei nervosa, eu pensei muito. Porque nós estávamos, como ainda estamos agora, um momento muito difícil para o nosso povo, nós estávamos num momento onde os pais de santo estavam sendo assassinados brutalmente inclusive, então isso dá um medo e dá vontade de não querer ser, porque você*

coloca a sua cara a tapa, você se expõe, expõe sua vida, a sua família, entendeu? Mas a gente aceitou, eu aceitei ser candidata.

SB - *Nos materiais de campanha estava como Jucilene Carvalho e não como Mãe Jucilene...*

MJO - *Quando a gente escolheu o mote da campanha, a gente decidiu fazer uma campanha para o nosso povo de terreiro, para o povo negro, mas para não restringir a esse público a gente não colocou “Mãe”. Porque quando a gente coloca Mãe de Santo, Pai de Santo, fecha muito as portas, fecham-se muitas portas, restringe muito. Você sabe que a sociedade é racista, preconceituosa. Quando você coloca uma mãe de santo como candidata a um cargo eletivo, você está direcionando essa candidatura para aquele povo seu, e as outras pessoas não vão votar em alguém que é mãe de santo, que acham que a gente só vai defender nosso povo e aí nós colocamos só Jucilene Carvalho, a Preta da Periferia, porque eu sou uma militante do movimento de moradia da periferia, de movimento social em geral. Por isso a gente decidiu colocar só Jucilene Carvalho, a Preta da Periferia.*

SB – *Quantos votos vocês obtiveram?*

MJO - *602 votos. Primeiro a gente ficou surpresa, porque a gente fez uma campanha muito pequena, embora tudo muito bonito, uma campanha animada, festiva, na verdade a gente sempre fala, nós só precisamos de nós pra sermos felizes, e nesse momento a gente viu quem eram nossos amigos. E foi um lado positivo que a gente descobriu, que pessoas que nem nos conhecia apostou nessa ideia do meu nome, e um outro lado que a gente ficou sentido porque os nossos pares não nos apoiaram, isso reflete na nossa vida, em geral na sociedade. Quando um pastor de uma igreja dessas neopentecostais ele se candidata, todo aquele público daquela igreja, daquele seguimento religioso vota nele, por isso que temos a bancada da bíblia. Então pra nós e muito difícil quando tem uma candidatura de uma mulher negra, mulher de terreiro e os seus pares escolhem não votar em você, é difícil pra gente entender. Assim como tem outras pessoas que se candidatam que são de terreiro, e eu digo que a gente não vai votar porque não representam a nossa luta. Mas como que alguém que é de terreiro não representa a luta do povo de terreiro? Então são coisas difíceis de entender, que não foi só em relação a mim, contra a minha pessoa, mas contra... na verdade é o entendimento mesmo de cada um que é errado. Acho que a gente precisa trabalhar muito isso para que a gente possa unificar as nossas forças, e ter um nome, uma pessoa que seja referência, que seja referendada para nos representar.*

SB - *Haviam três nomes durante campanha eleitoral para o legislativo municipal, você não acha que isso fragmenta muito os votos? É difícil escolher um só?*

MJO- *Pois é, é difícil, mas também eu acho que é necessário. Quanto mais nomes nós tivermos, um dia eu espero que a nossa luta seja unificada. Mas eu acho importante ter mais nomes, exatamente para você ter um leque maior de oportunidades. Nós não precisamos de um candidato a vereador do município de Belém, nós precisamos de uma bancada de afroreligiosos. Porque um vereador, uma vereadora é muito pequeno pro tamanho da nossa necessidade e também pra política que é regida em nosso município ou qualquer outro município em qualquer outro estado. Quando você tem três pessoas de terreiro sendo candidatos, você está fragmentando, mas você pode também tá fortalecendo uma luta. Do movimento, vamos dizer, mais esquerdista, de partidos de esquerda nós éramos três candidatos. Mas tinham outras pessoas de outros partidos, em outros municípios perto da região metropolitana que eram candidatos também. E a maioria desses nomes foram pensados por nós, por um grupo maior. Acho que dois nomes daqui de Belém foi pensado por grupos de militante. Um outro nome se auto indicou. Cada um tem sua escolha de se auto indicar. Mas assim, de três pessoas, dois foram tirados de dentro do*

movimento para ser candidato. Acho que isso é muito importante para nós.

As possibilidades de acessar um cargo no legislativo vias eleições diretas nos dá a dimensão dos caminhos necessários a percorrer para alcançar tal objetivo. A entrevista com Mãe Jucilene d'Oyá evidencia a necessidade de defender sua identidade religiosa e o livre exercício das suas tradições, portanto, com Jucilene d'Oyá e outros candidatos afroreligiosos a máxima da representação constitui toda a justificativa do pleito, sobretudo como instrumento de defesa e luta no espaço da Assembleia Legislativa ou na Câmara de Vereadores. Em Porto Alegre por exemplo, a principal estratégia discursiva segue sendo essa da representação:

Em linhas gerais podemos dizer que, em suas falas aos afro-umbandistas, os candidatos referidos aludiam constantemente a necessidade de representação afro-religiosa na Assembleia, sobretudo como instrumento, se não para barrar, ao menos para defender os interesses das religiões afro-brasileiras quando da avaliação e votação de projetos e leis que direta ou indiretamente podem prejudicar esse segmento (BEM, LEISTNER, 2010, p.133)

Mãe Jucilene também acredita ser importante legitimar sua candidatura dentro da própria comunidade de terreiro, por isso explicita que não foi uma escolha dela em si, mas uma indicação do grupo, sobretudo os mais velhos no santo. De fato, foi possível ver nas redes sociais apoio declarado de sacerdotes e sacerdotisas a sua candidatura, além do apoio e estrutura logística de campanha do terreiro em que é mãe de santo e do terreiro em que é Iaô. Ou seja, foram duas comunidades diretamente envolvidas na campanha eleitoral, na conquista de voto corpo a corpo, já que os recursos de campanha não eram muito. Aliada a essa legitimidade interna, Jucilene apresenta o contexto social externo de ataques e assassinatos a pais e mães de santo de Belém perpetrado por determinados seguimentos cristãos evangélicos, construindo assim um discurso que justifique socialmente a presença deles no meio político, sendo um motivo a mais para capitanear capital social nessa disputa.

No entanto, essa estratégia de campanha, não se tornou um discurso público, mas uma construção discursiva interna entre os povos e comunidades tradicionais de matriz africana para aumentar sua base eleitoral. Ela mesma diz que publicamente decidiram não utilizar a identidade religiosa, ou seja, o uso da nomenclatura Mãe de Santo, nem mesmo as vestes e indumentária, a não ser aquelas mais sutis, seus fios de contas, quase nunca aparente e conforme o evento, era acrescido um turbante, mas este já faz parte da sua outra identidade também, a de mulher negra, esta muito bem explorada e instrumentalizada em sua campanha. Seu slogan de campanha “*Jucilene Carvalho, a Preta da Periferia*”, ou “*Lugar de mulher é na política, pela*

diversidade, pela dignidade”, ainda nas redes sociais a *hashstag* ⁶² #PorqueRepresentatividadeImportaSim! e #PretadePeriferiadeLutaedeFe.

Figura 12 - Publicidade de Campanha, postado nas redes sociais e entregue como santinho durante campanha corpo a corpo nos bairros de periferia de Belém.

EDmilson 50
O PREFEITO DA MUDANÇA E DA PARTICIPAÇÃO POPULAR

vereadora
Jucilene Carvalho
50999

#PorqueRepresentatividadeImportaSim!

CNP-J.25.428.396/0001-01

f Jucilene Carvalho (91)981780350
jucilenecarvalho50999@gmail.com

Fonte: Página pessoal do Facebook de Jucilene Carvalho, 2016

⁶² *Hashtag* é uma palavra chave precedido do símbolo # que indica um tópico de discussão, um conteúdo, é muito utilizado nas redes sociais Twitter e Instagram.

Figura 13 - Publicações de campanha nas redes sociais. Na foto, Jucilene Carvalho com Araceli Lemos, assessora de campanha do candidato à prefeitura.



Fonte: Página pessoal do Facebook de Jucilene Carvalho, 2016.

Não fazer uso da identidade religiosa como estratégia política é interessante, no entanto a motivação pelo qual isso ocorreu se deve novamente ao debate conflitivo das religiões afro-brasileiras com a sociedade em geral, dos “riscos” que representam, das “portas que se fecham”, porque *“você sabe que a sociedade é racista e preconceituosa”*, porque *“outras pessoas não vão votar em alguém que é mãe de santo”*. Para Mãe Jucilene e o grupo que construiu coletivamente sua campanha, usar o termo Mãe de Santo seria restringir a campanha apenas aos adeptos e simpatizantes das tradições, mas também poderia ser utilizado como “acusação” tal qual o termo macumbeiro fora usado para Edmilson Rodrigues. O que difere neste caso, é que Jucilene Carvalho de fato é mãe de santo.

Daniel Francisco de Bem e Rodrigo Leistner em “Caminhos trancados: conflitos e projetos políticos afro-religiosos e o processo eleitoral no Rio Grande do Sul” estabelecem dois grandes obstáculos para as candidaturas de afroreligiosos: obstáculos externos e obstáculos internos. O primeiro está centrado basicamente no contexto histórico das relações que estabelecemos com a população negra e tudo que advém dela em termos culturais e religiosos, “relações conflitivas, baseada no preconceito étnico e racial”; repressões, perseguições e

silenciamentos em boa parte cancelado pelo Estado ainda permanece nos dias de hoje de maneira velada e explícita, variando conforme se avança ou se ocupa o espaço público. A constituição de 1988 foi um marco legal para garantia de legitimidade para as religiões afro-brasileira, mas não cerrou os embates e conflitos com outras denominações religiosas, sobretudo as neopentecostais que começaram a crescer a partir dos anos de 1960. Para os autores, “o crescimento do poder midiático e político dos neopentecostais desafia os atores africanistas a construir certas estratégias de ocupação da arena pública [...]” (BEM, LEISTNER, 2010, p.134). Já o segundo obstáculo, o interno se deve ao modo particular da organização das tradições de matriz africana no Brasil. Cada terreiro possui sua própria estrutura hierárquica, suas regras conforme rito/nação, constituindo-se autonomamente aos demais terreiros. Ainda os modelos associativos, Federações, Institutos, Associações mais pulverizam toda a Comunidade de Terreiro do que aglutina, aliado aos conflitos internos: fofocas, acusações, contendas. Tudo isso se espraia para o campo político, quando idealmente deveriam separar as relações interpessoais das questões políticas externas, para tentar construir um perfil ideal de representação do “campo africanista”.

Assim é possível entender porque Jucilene Carvalho diz que “*nossos pares não nos apoiaram*”, e “*pessoas que nem nos conhecia apostou nessa ideia do meu nome*”, o que reflete uma constatação de Daniela Cordovil dos Santos (2012) ao abordar brevemente a candidatura de Pai Gilmar. Ela diz que

por conta da proximidade com o ex-prefeito muitos líderes afrorreligiosos são filiados ao PSOL e alguns deles já tentaram candidaturas. Em 2012, o candidato que apresentou campanha com base em uma plataforma afrorreligiosa foi Pai Gilmar, que obteve 400 votos. Ponto de polêmica foi o fato de que muitos afrorreligiosos engajados politicamente preferiram apoiar a vereadores do PSOL com carreira política consolidada, como Marinor Soares, que foi eleita com a maior votação do município. (SANTOS, 2012, p. 68)

Vital da Cunha, Lopes e Lui (2017) ao abordarem a temática da Religião e Política a partir das chaves medos sociais, extremismo religioso e eleições tentaram compreender as estratégias políticas de determinados grupos religiosos na disputa por votos durante campanha. Revelar ou ocultar determinada fé ou crença religiosa faz parte desse jogo, que de acordo com a denominação religiosa pode se levar ao fracasso eleitoral. Os autores por exemplo citam o caso de Marina Silva declaradamente evangélica, quando em um dado momento estava à frente estatisticamente de outros candidatos e a sua identidade religiosa passou a ser utilizada como manobra de acusação da oposição, para tanto categorias como “obscurantismo” e

“fundamentalismo” foram diretamente associados a imagem da candidata. Novamente o “risco” que a religião representa. Mas nem todas as religiões possuem este “risco”. Se observamos há um gradiente entre as que são mais aceitas, geralmente as religiões que mantem sua hegemonia cultural como o Catolicismo, passando pelas igrejas protestantes históricas, as protestantes neopentecostais (as evangélicas), espiritismo e as que tem sido menos aceitas, como as religiões afro-brasileiras, configurando como as que desempenham maior “risco” sempre. Contudo é interessante refletir que esse gradiente não é absoluto, ele é relativo conforme a situação, vide o caso de Marina Silva e sua religião evangélica. Por isso, quando os autores afirmam que “a religião como código emerge para comunicar posicionamentos, ora como meio de ocultar outras intenções, ora como forma de identificação que fortalece o capital político” (VITAL DA CUNHA, LOPES e LUI, 2017, p. 10) deve ser visto de maneira relativizada, dado que nem sempre revelar a identificação religiosa o capital político ou social será aumentado.

Como a democracia é um processo permanente de construção, candidatos afrorreligiosos tem utilizado outras abordagens para capitanear aqueles que estão à margem ou que são considerados minorias dentro desse campo hegemônico. Os usos da diversidade e da representatividade tem entrado como um guarda-chuva para candidatos políticos, ora para denunciar discriminações de toda ordem, ora para “justificar alianças (religiosas e políticas) com o objetivo de ampliar espaços de demandas e execução” (NOVAES, 2014, p. 132). E é por este caminho, quando a identidade religiosa deve ser ocultada, que candidatos afrorreligiosos tem se afirmado, no limite entre a religiosidade e a laicidade, em nome da diversidade. Regina Novaes (2014) de modo perspicaz consegue estabelecer essa relação a partir do uso da diversidade, um tópico altamente politizado e onipresente que tem sido utilizado como recurso de comunicação entre atores diversos com causas diversas. O mais importante a se considerar no caso aqui apresentado é a diversidade religiosa sendo afirmada como um valor, que tem contribuído inclusive para modificar a laicidade com a finalidade de acesso a bens públicos e promoção de políticas públicas, ou mesmo “a conjugação entre diversidade religiosa e direitos de cidadania pode jogar um papel ativo na ampliação de atores e na renovação do fazer político” (NOVAES, 2014, p.144).

Na campanha de Jucilene Carvalho foi bastante explorada o termo diversidade, respeito as diferenças nas redes sociais, sobretudo o *Facebook* e nas caminhadas pelos bairros de periferia da cidade de Belém, como a área onde reside, o distrito de Icoaraci. Nesses espaços de campanha foi bastante utilizada a sua atuação nos movimentos sociais, principalmente o de moradia e o movimento negro, considerando que seu foco era justamente a população negra sem moradia digna e saneamento básico nas ruas de periferia. Ser mulher negra também foi seu

foco, na tentativa de abarcar esse campo eleitoral pouco explorado. Dessa forma se tem um leque diverso entre o público de eleitores a atingir.

Além de Jucilene Carvalho que era declaradamente afrorreligiosa (ainda que não tenha instrumentalizado isso politicamente) outros se candidataram neste mesmo ano eleitoral. Entre os outros quatro candidatos, apenas Mãe Vanda fazia uso do termo “Mãe” em seu cartão de identidade eleitoral, os demais faziam uso de suas identidades civis, disputando a mesma base eleitoral das comunidades de terreiro, fazendo campanha nos terreiros, pedindo votos entre suas redes de amizades nas comunidades tradicionais. Para Jucilene Carvalho, ter mais afrorreligiosos como candidatos não representou um perigo para ela, apesar de acreditar que a luta precisaria ser unificada. Ela diz que é importante ter mais candidatos porque eles precisam de mais representantes entre os seus, para de fato atuarem nas suas demandas políticas e a garantia de justiça social. Quando ela diz que precisam de “uma bancada de afrorreligiosos” faz alusão a religiosos de denominações cristãs que estão ocupando cargos políticos para defender interesses próprios, o que não tem ocorrido com o povo de terreiro.

Jucilene Carvalho teve 602 votos nesta eleição, bem abaixo do que as lideranças afrorreligiosas apostaram que o nome dela faria. Ficaram surpresos porque fizeram uma *“campanha muito pequena, embora tudo muito bonito, uma campanha animada, festiva”*, esperavam mais votos entre as comunidades de terreiro, e mais ainda entre o público alvo da campanha: mulheres negras, homens e mulheres negras da periferia. Juntando todos os votos dos cinco candidatos afrorreligiosos deste ano eleitoral de 2016 chega-se ao número de 2.738 votos, bem aquém da população de terreiro que existe na cidade de Belém⁶³. Para Jucilene e o coletivo de afrorreligiosos o entendimento sobre a não eleição ou derrota nessas eleições é que há um problema de entendimento sobre a noção de representação, já que pessoas de terreiro não votaram nela ou qualquer outro de terreiro por achar que não os representa. A pergunta que se faz na entrevista: *“Mas como que alguém que é de terreiro não representa a luta do povo de terreiro?”* é bem emblemática da questão que eles próprios ainda não conseguiram equacionar, pois é perceptível a necessidade de trabalhar internamente para alcançarem um nome, uma pessoa que seja essa referência, referendada para os representar como ela mesma nos diz.

⁶³ De acordo com o levantamento da Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros realizado em 2010 foram identificadas 1089 casas de terreiro ativa na Região Metropolitana de Belém (que inclui além do município de Belém, municípios de Ananindeua, Marituba, Benevides, Benfica e Santa Izabel além distritos e localidades de Cotijuba, Ilha do Maracujá, Mosqueiro, Outeiro, Pau d’Arco e Quilombo do Macapazinho). (BRASIL, 2011). Na pesquisa não há um quantitativo exato de casas na cidade de Belém apenas, mas, pelas pesquisas realizada pela Cartografia Social da Amazônia, demonstra-se que em Belém é possível ter mais da metade desse valor levantado no censo de 2010. Cada terreiro constitui uma comunidade, com uma família de santo extensa, agregados, clientes e simpatizantes. Dessa forma é de se estranhar o pouco voto em pessoas de terreiro.

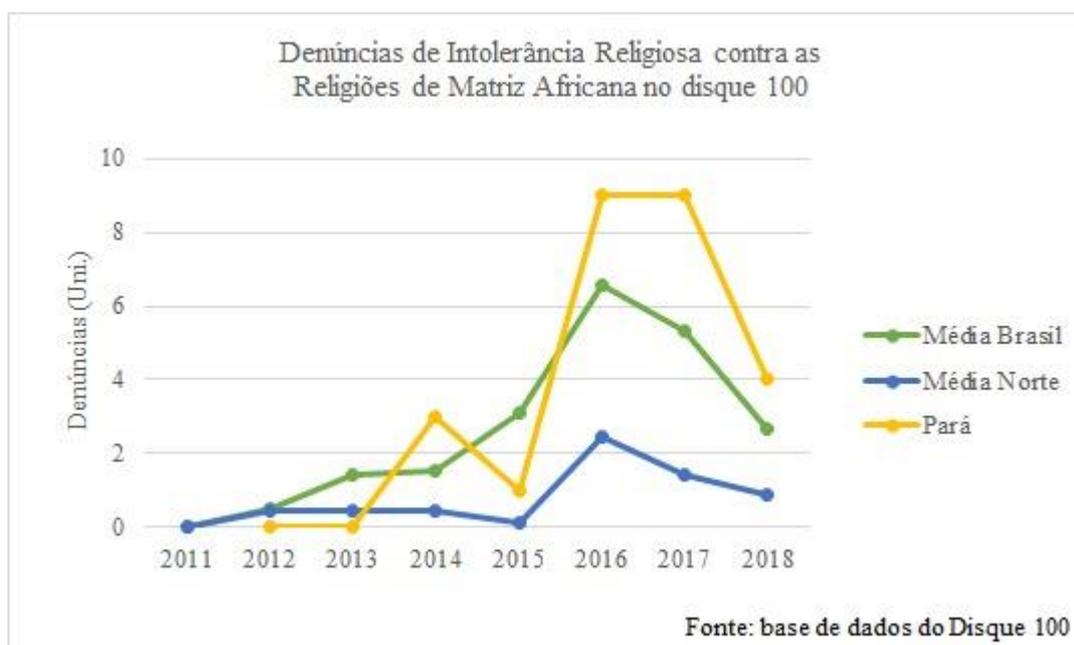
Enquanto isso não acontece, o tão almejado cargo no legislativo, ou mesmo uma “bancada”, ainda está distante na cidade de Belém. Os afrorreligiosos continuam em movimento, fazendo suas articulações políticas com políticos do legislativo municipal e estadual, forjando suas presenças no poder público a partir das Secretarias, dos Conselhos municipais e estaduais, dentre outros espaços públicos que julguem pertinentes para alicerçar suas identidades religiosa e cultural.

4.3 CASOS DE CRIMES E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELÉM: A CRIAÇÃO DO GRUPO DE TRABALHO DE MATRIZ AFRICANA NO CONSELHO DE SEGURANÇA PÚBLICA DO ESTADO DO PARÁ

Não é incomum em conversa com algum adepto das religiões afro-brasileira escutar alguma história de intolerância sofrida por ele. Em uma roda de conversa com vários afrorreligiosos, histórias de xingamentos, depredações contra terreiros, agressão física multiplicam-se entre eles, o mesmo se pode dizer de manchetes nos diários de notícia pelo Brasil, de como a violência por motivação religiosa tem crescido de maneira alarmante, sobretudo aos adeptos das religiões de matriz africana. Segundo dados do Ministério dos Direitos Humanos⁶⁴ a partir do instrumento de denúncias no Disque 100 houve um aumento exponencial de denúncias de Discriminação Religiosa em todo o território nacional, sobretudo nos anos de 2015 e 2016, apesar das subnotificações ainda serem a tônica para este tipo de crime.

⁶⁴ Atualmente, ano de 2019, houve mudança no Governo Federal, passado a se chamar Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos.

Gráfico 1 – Denúncias de Intolerância Religiosa contras religiões de Matriz Africana no Disque 100.



Os casos de intolerância religiosa contra os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana têm aumentando (ao menos no que diz respeito às denúncias), o gráfico acima demonstra esse crescimento, dentro de um universo ainda ínfimo de denúncias. Do ano de 2011 ao primeiro semestre de 2018 houveram 2.551 denúncias de intolerância religiosa aos mais diferentes credos, dessas, 638 denúncias são referentes as religiões afro-brasileiras, representando 25% desse universo de denúncias de uma média de 30 denominações religiosas que figuram entre as religiões das vítimas de discriminação religiosa. Tanto as subnotificações quanto a desistência de levar os processos adiantes só reforçam o quadro de marginalização social e jurídica ao qual os adeptos dessas religiões ainda estão submersos, pois, conforme veremos mais abaixo, há toda uma estrutura de segurança pública que mais exclui do que promove a garantia de direitos civis básicos.

A intolerância religiosa perpassa pela negação do outro, em sua escolha e subjetividade religiosa, envolve forma distorcida de pensar e agir, já que negar o outro em alguns casos também implica a sua exclusão, eliminação. Assim a intolerância se revela de múltiplas formas, das mais sutis que envolve pequenas atitudes proselitistas, até a não convivência no mesmo ambiente com pessoas de credos diferentes, geralmente com a imposição credos e valores. As formas mais violentas se dão a partir de xingamentos, agressão física e morte. Há ainda um modelo de intolerância religiosa estrutural, que envolve projeto de hegemonia religiosa no campo político, minando qualquer tipo de política para a diversidade étnica, racial e religiosa.

A intolerância religiosa tal qual está em prática na atualidade em muito advém do próprio modelo de tolerância e convivência em sociedade que se estruturou na modernidade europeia, do qual somos signatários.

Na modernidade, o sentido mais relevante do conceito de tolerância pode ser reconstruído articulando duas esferas que se interpenetram: a religiosa e a política. Num primeiro momento, o valor ético de tolerância surgiu da tensão entre identidade e diversidade religiosa. Esta, contudo, submetida àquela. Isso porque a tolerância à diversidade de posições religiosas não chegou a ultrapassar rigorosamente os limites da identidade do próprio cristianismo como a única religião verdadeira. A relação entre identidade e diversidade tem nuances específicas em Locke e em Voltaire. (CARDOSO, 2003, s/p)

Dentro dessa lógica, a tolerância foi alçada enquanto valor civilizatório universal, moldou-se ao avanço colonial e de dominação a povos e sociedades não-europeias, estabelecendo limites entre quem eram superiores e quem eram os inferiores. Aurinéa Maria de Oliveira (2007) considera que esse pacto da tolerância serviu muito mais como instrumento da intolerância, tanto na esfera religiosa, quanto na política “dando sustentáculo ao extermínio dos povos indígenas por portugueses e espanhóis”. Ainda por considerar que no âmbito religioso, apenas a doutrina cristã era reconhecida entre os considerados civilizados, fora desse raio, nenhum outro rito e credo eram considerados religião. É assim que por séculos no Brasil Colonial, toda e qualquer forma de expressão religiosa e cultural provenientes da população negra escravizada será considerada de menor valor, como algo primitivo e passível de eliminação. No Brasil República pós-abolição, tais concepções permanecem ainda que a Constituição de 1988 assegure a liberdade de crença, o imaginário popular e a consciência de liberdade da sociedade é oscilante sobretudo nas estruturas do Estado.

A intolerância religiosa ou racial faz parte do cotidiano das religiões afro-brasileira, essa é uma afirmativa do advogado Hédio da Silva Junior, que tem advogado em defesa das religiões de matriz africana em causas de maior repercussão nacional, como ataques das redes televisas confessionais, as prisões ilegais de seus sacerdotes e sacerdotisas, até o julgamento do Supremo Tribunal Federal quanto a constitucionalidade do abate religioso de animais nas religiões afro-brasileira. Para ele, há “um verdadeiro hiato entre direitos constitucionalmente deferidos e o cotidiano de violações de direitos que vitimizam os templos e os ministros religiosos do candomblé” (SILVA JR, 2007, p.315), o que implica não apenas no quadro profundo de discriminações e ilegalidades por parte do próprio Estado que deveria garantir direitos, mas também a marginalização social no âmbito da imunidade tributária e seguridade social, apenas como um dos exemplos.

Mas, de acordo com pesquisas na área há um verdadeiro acirramento dos ataques nas duas últimas décadas, sobretudo da ala cristã neopentecostal. Para Vagner Gonçalves da Silva (2007, p. 09-10) os ataques são resultado de vários fatores, dentre os quais a disputa de adeptos da mesma classe socioeconômica e o paralelismo maniqueísta da cosmologia entre a estrutura ritual das igrejas neopentecostal e as entidades afro-brasileiras.

O panteão afro-brasileiro é especialmente alvo deste ataque, sobretudo a linha ou categoria de Exu, que foi associada inicialmente ao diabo cristão e posteriormente aceita nessa condição por uma boa parcela do povo de santo, principalmente o da umbanda. No interior das igrejas neopentecostais são frequentes as sessões de exorcismo (ou “descarrego”, conforme denominação da Igreja Universal do Reino de Deus – Iurd) dessas entidades, que são chamadas a incorporar para em seguida serem desqualificadas e expulsas como forma de libertação do fiel. (SILVA, 2007, p.11)

Com uma análise sob a perspectiva das pessoas de terreiro sobre a intolerância religiosa na Região Metropolitana de Recife (RMR), José Wellington Ribeiro dos Santos (2019) em sua dissertação de mestrado nos apresenta as *táticas* de enfrentamento do povo de santo contra a intolerância a partir de comportamentos que ele conclui ser autodefesa, invisibilidade e encobrimento da fé em muitos momentos, ou seja, ele observou que as pessoas das religiões de matriz africana “geralmente invisibilizam sua pertença a essas religiões durante seus traslados” (SANTOS, 2019, p. 104) como forma de se protegerem de futuros ataques, minimizando a sua exposição, ou como ele utiliza, minimizando seu “estigma” em oposição aos adeptos de outras religiões cristãs que naturalmente se deslocam usando seus trajes típicos de igreja sem nenhum complicador. Estigma está sendo usado a partir do conceito de Erving Goffman, como um caractere específico que pode gerar desprestígio e ser depreciativo para o sujeito que a carrega, assim, “o pertencimento ao povo de santo ainda é visto pela sociedade da RMR como um estigma, uma marca negativa dentro da sociedade, algo que deve ser evitado” (SANTOS, 2019, p.87). Ainda há outros aspectos a se considerar quando observamos o caráter permanente da intolerância contra essas religiões que são: desconhecimento e falta de informação, pois nas escolas não se ensinam a história afro-brasileira e africana; a ausência de proselitismo, “o orixá escolhe a pessoa, e não a pessoa escolhe o orixá”. E assim, o autor pondera que os afrorreligiosos vão gerenciando suas identidades num exercício contínuo de esquiva e avanço.

O dia 21 de janeiro, dia dedicado ao Combate à Intolerância Religiosa por meio do dispositivo legal Lei 11.635 de 27 de dezembro de 2017, não sem razão advém de um episódio de intolerância religiosa contra uma sacerdotisa de Candomblé, Mãe Gilda do Ilê Axé Abassá de Ogum, que acusada de charlatanismo teve sua imagem publicada num jornal da Igreja

Universal do Reino de Deus, Folha Universal, de circulação nacional, sob a manchete “Macumbeiros Charlatões Lesam a Bolsa e a Vida dos Clientes — O Mercado da Enganação Cresce no Brasil, mas o Procon Está de Olho”. Os acontecimentos pós publicação, como a invasão de seu terreiro e posterior morte da Mãe-de-santo, só comprovam o caráter corrosivo que tais ataques tem empreendido. A data é lembrada com caminhadas e passeatas em diversas cidades do país. Em Belém sempre é realizado ato público para lembrar esta data, hoje organizado pelo Comitê Inter Religioso do Pará, com representantes de vários credos cristãos e não-cristãos.

No Pará o seguimento neopentecostal tem sido os maiores violadores do direito à liberdade de expressão e culto religioso. De acordo com relatos levantados pelo Grupo de Trabalho de Matriz Africana no CONSEP, são essas igrejas e seus membros que se tornaram seus inimigos, sobretudo nos bairros periféricos, onde a ausência do Estado se reflete de maneira mais urgente.

Destarte essas considerações iniciais, o presente texto tem por objetivo apresentar as formas de ação ante esse quadro de perseguição que permanece cada vez mais evidente no cotidiano dos adeptos dessas religiões afro-brasileira. Há uma capacidade de resistência e de luta que tem imbuído toda a comunidade afroreligiosa a acionarem dispositivos legais e jurídicos, assim como o próprio Estado, a partir da Segurança Pública para que não se ausente dessa responsabilidade.

Nesta parte do capítulo utilizo como fonte de informações, documentos produzidos pelo Grupo de Trabalho de Matriz Africana (GT) na construção desse espaço de trabalho junto ao Conselho de Segurança Pública do Estado do Pará (CONSEP), como: Requerimento ao CONSEP para a criação do GT encaminhado no dia 10 de outubro de 2016; Resolução 306/CONSEP que trata da criação e constituição do GT de 30 de novembro de 2016; Decreto Estadual Nº 1.690 de 03 de fevereiro de 2017 que trata da homologação da Resolução aprovada nº 306; Relatório Final do GT entregue ao Conselho Estadual de Segurança Pública do Estado do Pará; Resolução nº ___ que trata da criação de um Comitê permanente de Religião de Matriz Africana (CPRMA) no CONSEP apresentado e aprovado em Reunião Ordinária no dia 28 de novembro de 2018. Ainda utilizo de Relatório da Reunião de Trabalho sobre Intolerância religiosa contra Povos de Matriz Africana produzido pela Comissão de Direitos Humanos e Defesa do Consumidor da Assembleia Legislativa do Estado do Pará, do qual também estive presente, assim como de 3 reuniões do CONSEP em que tinha como pauta o debate sobre intolerância religiosa e os casos de crimes contra os povos de Matriz Africana.

4.3.1 Da formação do Grupo de Trabalho

Conquistar a confiança da comunidade de afroreligiosos de Belém foi um trabalho laborioso, fruto de 13 anos de circulação nessa rede, que se amplia e diminui de tempos em tempos. Saber com antecedência as reuniões, os eventos de articulação política dentre outras atividades do tipo exigiram parcimônia, escuta e muita observação (nos espaços físicos e nas redes sociais), foi assim, num evento público ocorrido na Assembleia Legislativa do estado do Pará (ALEPA), organizado pela Comissão de Direitos Humanos e Defesa do Consumidor (CDHeDC) encabeçada pelo presidente da Comissão, Deputado Bordalo, que tive conhecimento da construção de um Grupo de Trabalho no CONSEP para tratar e investigar os assassinatos e violência cometida contra membros das religiões afro-brasileiras no estado do Pará.

Na manhã do dia 19 de janeiro de 2017 no auditório da ALEPA por volta das 9h e 45 minutos iniciou o chamamento dos convidados para a mesa de debate. Foram eles: o próprio presidente da CDHeDC, Deputado Bordalo, Mametu Nangetu, Tata Kinamboji (Candomblé Angola), Mãe Inês (Umbanda), Babá Obaita (Candomblé Ketu), ainda os representantes de instituições do Estado como Major Guerra da Polícia Militar, Michel Durans da SEJUDH⁶⁵ e Izabela Jatene da SEIPS⁶⁶, Juliana Fonteles da OAB, Jorge Faria da OAB e Johny Giffoni da Defensoria Pública. Conforme falas iniciais do presidente da mesa, essa “audiência pública” foi organizada para atender pedidos das comunidades de terreiro de Belém, preocupados com as ameaças, os assassinatos e outros tipos de violências sofridos. Contudo, a primeira pergunta que me faço, quando ouço as falas preliminares dos pais e mães de santo presentes é: Quais assassinatos? Quais violências tão alarmantes assim? Ter notícias de invasões de terreiros, expulsões de pais e mães de santo das suas casas, nas periferias cariocas já era de conhecimento, pois, mesmo que de maneira menos chamativa, tais notícias chegam em rede nacional a partir de matérias jornalísticas de jornais e revistas online. Não foi o caso do Pará. Não se tem conhecimento público acerca desses tipos de violência, sobretudo quando envolve a correlação a crimes de ódio religioso. Mas nessa reunião pude constatar que: 1. O GT já fora articulado no CONSEP sobretudo com a mediação da professora Zélia Amador de Deus que faz parte do conselho como representante do CEDENPA, mas outras representações no conselho também auxiliaram como OAB, CEDECA⁶⁷ e SDDH⁶⁸, bem como a participação de um grupo de

⁶⁵ SEJUDH – Secretaria de Justiça e Direitos Humanos do Estado do Pará

⁶⁶ SEIPS – Secretaria Extraordinária de Integração e Políticas Sociais

⁶⁷ CEDECA – Centro de Defesa da Criança e Adolescente

⁶⁸ SDDH - Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos

afrorreligiosos; 2. Foram relatados 7 casos de assassinatos de pais e mães de santo; 3. 5 casos de violências que estão sendo acompanhados pelo GT e; 4. A Polícia Civil e Militar tende a associar os casos relatados de assassinatos e violência a um quadro de violência geral pelo qual a sociedade como um todo está sujeita, sem estabelecer a correlação de intolerância ou racismo religioso para o cometimento dos crimes. Ou seja, apesar de ouvir comentários entre os povos de terreiro, a sistematização dos dados pelos próprios afrorreligiosos nos mostram uma situação delicada e complexa de solucionar.

O GT foi pensado inicialmente como um grupo de trabalho que além de fazer pressão para investigar e solucionar as causas dos assassinatos e punir os criminosos, construir uma parceria com a Secretaria de Segurança Pública por meio da sensibilização e conhecimento acerca dessas tradições que são tão perseguidas, pelos atuais adversários, representado sobretudo pelos evangélicos neopentecostais e pelo próprio poder público através das suas polícias.

“[...] nós continuamos sendo perseguidos quando nós vamos na delegacia e o delegado não conhece, diz: ah, é briga de vizinho, vamos fazer as pazes, (inaudível), aí eu pergunto: se fosse uma igreja que batesse o sino dela chamando fiéis pra missa, se fosse uma igreja evangélica que cantasse o hino e fizesse vigília teria o mesmo tratamento? Quando chega um policial, bate no meu terreiro e me chama de marginal, e não vem com uma postura de que eu sou uma sacerdotisa, ele vem com uma postura que somos marginal, e nós não somos, nós somos tão sacerdotes como o pastor, quanto uma freira, quanto qualquer cidadão porque nós temos direito nas leis de cultura o que nós acreditamos (aplausos), eu acredito na natureza, nós acreditamos no nosso Deus, e explicar que nós vivemos num país laico, isso é um desabafo de uma mulher que já apareceu no programa do Ratinho, já fui chamada de filha do demônio, coisa que a gente passa e nada acontece porque não temos dinheiro pra pagar advogado e o Ministério Público não se interessa [...]” (Relato de Mаметu Nangetu. RELATÓRIO, 2017, p.3)

Um campo de batalha para o coletivo de afrorreligiosos que articularam a criação do GT no CONSEP é implementar uma nova forma de tratamento para eles, enquanto membros de terreiros, em casos de crimes de intolerância religiosa. Há no relato acima de Mаметu Nangetu, dois grandes adversários a se combater, cada qual com um *modus operandi* nocivo: o ódio reproduzido contra tudo que advém da religiosidade de matriz africana por parte dos neopentecostais e o racismo e desconhecimento estrutural por parte do Estado no que se refere esse segmento da sociedade, assim como sua inabilidade para propor soluções e políticas públicas de segurança pública. O GT visa dar conta da segunda situação, sobretudo.

O GT conta em seu Relatório Final que suas movimentações em torno da necessidade de se organizarem para pensarem especificamente políticas de segurança pública se deu no ano

de 2015 quando da divulgação em redes sociais da formação de uma milícia vinculada à Igreja Universal do Reino de Deus, intitulada Gladiadores do Altar, fato que ocorreu em várias capitais do país, como Salvador, Fortaleza, Rio de Janeiro, São Paulo, etc. Em portais de notícia⁶⁹, adeptos de Candomblé, Umbanda e outras denominações de matriz africana se mostraram preocupados com tal forma explícita de ataque publicada em uma página de rede social contendo os seguintes dizeres:

“Com a permissão de Deus! (...) limparemos nosso país de tantos falsos profetas e tornaremos a Igreja universal única religião dominante em nosso território! (...) Junte-se a nós! (...) Destruiremos cada religião enganosa até que desapareça do nosso país! Essas religiões pagãs e de origens africana ou muçulmana não serão toleradas em nosso país! Nem o homossexualismo! Faremos o trabalho que o governo não teve competência pra fazer! Junte-se a nós!” (GLADIADORES DO ALTAR apud REPRESENTAÇÃO DECRADI, 2017)

Em Belém foi protocolado uma representação em forma de Carta-Manifesto, intitulada “Carta Aberta às autoridades brasileiras: proteção das Religiões de Matriz Africana contra os “Gladiadores do Altar”, e outras questões relativas à discriminação religiosa”, contudo, por falta de provas essa representação foi arquivada pela Procuradoria Regional de Direitos do Cidadão em dezembro de 2015. Mas, como o próprio povo de santo relata, coincidência ou não, neste mesmo ano de 2015 iniciaram uma série de assassinatos e ataques a terreiros em Belém e outras cidades do Estado do Pará, acrescido do evento de intolerância religiosa perpetrado pela Prefeitura de Belém em 12 de janeiro de 2016 por parte da Guarda Municipal e Polícia Militar quando interviram para impedir a Caminhada dos Povos Tradicionais de Matriz Africana nos festejos pelos 400 anos da Cidade de Belém. Junto aos órgãos de segurança pública ali presentes juntaram-se também adeptos das igrejas evangélicas, formando uma espécie de “corredor polonês”, enquanto os afroreligiosos passavam, haviam ataques do tipo “queima senhor” e “adoradores do diabo”⁷⁰.

Diante de negativas em atender cartas-manifestos, representação pública e denúncias no Ministério Público Estadual e Federal, o coletivo de afroreligiosos de Belém e Movimento Negro do Pará, assim como a mobilização de outras entidades nacionais do mesmo segmento

⁶⁹ Jornal O Globo: Adeptos de Umbanda e Candomblé pedem inquérito contra Universal e ‘Gladiadores do Altar’, <https://oglobo.globo.com/sociedade/adeptos-de-umbanda-candomble-pedem-inquerito-contr-universal-gladiadores-do-altar-15683429> Acesso em 05/06/2019; Portal de notícias UOL: Em culto da Universal no CE, jovens 'gladiadores' se dizem 'prontos para a batalha', <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2015/03/03/em-culto-da-universal-jovens-gladiadores-se-dizem-prontos-para-a-batalha.htm> Acesso em 05/06/2019

⁷⁰ Informações coletadas do RELATÓRIO DO GT QUE INVESTIGA A VIOLÊNCIA CONTRA A TRADIÇÃO DE MATRIZ AFRICANA E SUAS AUTORIDADES E LIDERANÇAS NO ESTADO DO PARÁ.

entraram com uma representação via CEDENPA para denunciar o clima de insegurança para toda a comunidade de terreiro de Belém e Estado do Pará. A representação, bastante fundamentada com relatos dos crimes e das pessoas que sofreram intolerância e descaso dos agentes públicos, mobilizando a todos para uma tomada de posição por parte daquele Conselho e também da Secretaria de Segurança Pública do Estado. Mas, a solicitação não foi tão rápida recebida, até porque, observaremos que toda a estrutura do Estado tem dificuldades com tudo que foge aos padrões hegemônicos da sociedade. Acompanhar as reuniões ordinárias no CONSEP é ter certeza que uma mudança de visão de mundo dependerá de muito debate e embate. Foi o que constatei nas três reuniões em que estive presente, quando a temática do GT afro estava em pauta.

A solicitação da criação do GT no CONSEP-PA foi aprovada através da Resolução nº 306, de 30 de novembro de 2016, homologada pelo Decreto nº 1.690, de 03/02/2017 permitindo ao Grupo de Trabalho

a finalidade de proceder ao levantamento e acompanhar dentro da legalidade e sem quaisquer interferências, os casos de violência de um modo geral os homicídios de pessoas ligadas as religiões de matriz africana, particularmente, os ocorridos no período dos anos de 2015/2016, analisando e projetando estratégias de segurança e proteção à vida de sacerdotes/sacerdotisas e demais membros vinculados à estrutura de direção e trabalho comunitário das referidas religiões. (Art. 1º, RESOLUÇÃO Nº306/CONSEP-PA)

Para que o GT obtivesse uma representação diversa das religiões afro-brasileiras no Pará e de entidades públicas, o grupo foi constituído por um representante do CEDENPA, que será o coordenador geral; um representante da Secretaria de Estado de Segurança e Defesa Social (SEGUP); um representante da Polícia Militar; um representante da Polícia Civil; um representante da Superintendência do Sistema Penal; um representante da ouvidoria do SIEDS⁷¹; um representante da Sociedade Paraense da Defesa dos Direitos Humanos; um representante da Ordem dos Advogados; quatro representantes indicados pelo Movimento de Afro religiosos e um representante do Ministério Público Estadual e um representante da Defensoria Pública caso ambos demonstre manifesto interesse. A instalação do Grupo de Trabalho ocorrida no dia 11 de abril de 2017 se deu em um espaço bastante simbólico para a memória local afro-paraense, no Terreiro de Tambor de Mina Dois Irmãos, considerado o mais antigo de Belém, com data de fundação em 1890 e por sua história foi tombado pelo Patrimônio Cultural do Pará no ano de 2010. O deslocamento da posse do GT para um espaço com memória sagrada entre os povos

⁷¹ Sistema de Segurança Pública e Defesa Social do Pará.

de terreiro também constituiu uma conquista, sobretudo no que se refere a espaços de diálogo e construção de relações produtivas entre eles o poder público.

Figura 14 - Posse do GT Afro no Terreiro de Mina Dois Irmãos.



Fonte: Captura de imagem em rede social, 2019.

Desde a sua instalação o GT tem funcionado com a seguinte metodologia de trabalho: fazer levantamento detalhado dos casos de intolerâncias religiosa e violência sofridos por integrantes, familiares, a comunidade afroreligiosa em geral. Ouve-se a vítima. Oferece-se assessoria jurídica. A depender do caso, se omite ou não seu nome, mas há a preocupação em gravar os relatos, solicitando à depoente riqueza dos detalhes, sobretudo quando se trata de seu algoz. Nos casos de homicídio o GT tem acompanhado as investigações com a finalidade de resolução dos casos e culpabilização conforme a qualificação de racismo por motivação religiosa. De acordo com o diagnóstico apresentado em relatório final do GT tem-se a seguinte situação:

Mesmo dentre os casos que o GT acompanhou, tanto o momento de registro da ocorrência, quanto as investigações, temos verificado a dificuldade em qualificar do relato do denunciante como racismo por razão religiosa, no caso de matriz africana, onde em vários momentos o sistema de justiça tenta direcionar a investigação para outras motivações.

Em quatro casos recentes de violência contra pais e mães de santo, a própria delegacia de combate a crimes discriminatórios e homofóbicos dificultou o registro de ocorrências de racismo (ou injúria racial), e desqualificou as queixas dos reclamantes para sugerir que registrassem as ocorrências como meras ameaças, sem considerar que essas ameaças ocorrem por motivação de identidade étnico-racial das tradições de matriz africana. (RELATÓRIO, 2017, p.48)

Ou seja, ainda há uma barreira de ordem subjetiva, quando se vê claramente a associação

das religiões afro-brasileiras a produção do mal, e de ordem jurídica, quando está diretamente relacionada liberdade religiosa, no caso, a sua ruptura. No levantamento realizado por Christina Vital em “Relatório sobre Liberdade Religiosa Internacional 2010” do Hudson Institut, a autora pontua a América Latina e especificamente o Brasil como “relativamente respeitadores da liberdade religiosa”, isso quer dizer que apesar do aparato legal para o livre exercício das crenças religiosas e da laicidade do país, há um crescente aumento dos casos de intolerância, de ataques as religiões de matriz africana, “que somente a presença de leis não é suficiente para se garantir o pleno exercício da liberdade religiosa” (VITAL, 2012, p.11). Precisa-se como os dados do relatório internacional e os dados do GT aqui em análise, muito mais do que a garantia do direito no papel, é necessário à sua efetivação na prática, e para isso, somente atitudes concretas por parte do Estado para mudar esse quadro sinuoso de intolerâncias e violências por ódio religioso.

4.3.2 Dos crimes para a Política Pública

O trajeto da denúncia de intolerância religiosa sempre é um processo cansativo de convencimentos, da pessoa sobre si mesmo, que é necessário buscar seus direitos e combater os ataques, e o convencimento da vítima sobre o Outro, policiais, o delegado e “outros” que vão aparecendo pelo caminho. Há nesse percurso uma série de obstáculos que mais fazem a vítima desistir do que levar adiante o litígio, isto porque todos tentam convencer a vítima do contrário, para minimizar o crime. Foi com esta sensação que ouvi Mãe Patrícia de Iemanjá relatar os crimes de intolerância religiosa que vinha sofrendo por parte de um vizinho do seu terreiro de Umbanda e das dificuldades enfrentadas para conseguir, registrar um Boletim de Ocorrência e levar a denúncia as raíais superiores⁷².

Mãe Patrícia relata um verdadeiro périplo para que sua denúncia fosse levada adiante. Ela conta que assim que sofreu o ataque foi à delegacia e primeiro fez um Termo Circunstanciado de Ocorrência (TCO) na Unidade Integrada Pró Paz (UIPP) do seu bairro, Outeiro, descrevendo as autoridades da delegacia como ocorreu a violência verbal no dia 05 de junho de 2017. Por se tratar de crime discriminatório o Boletim de Ocorrência (BO) deveria ter

⁷² Esse relato ocorreu durante o Seminário Diversidade Religiosa organizado pelo coletivo de afroreligiosos de Belém e o Comitê Nacional de Diversidade Religiosa, antes vinculado ao Ministério dos Direitos Humanos. O evento ocorreu nas dependências da Delegacia Geral de Polícia Civil do Estado do Pará nos dias 10 e 11 de outubro de 2017.

sido encaminhado para a delegacia especializada, a Delegacia de Combate a Crimes Discriminatórios e Homofóbicos (DCCDH), fato que não ocorreu. Ela mesma no dia 10 de julho se dirigiu a DCCDH para fazer um novo registro de ocorrência, descrevendo novamente como se deu a violência verbal por parte de seu vizinho. Mas de acordo com ela, na DCCDH foi “convencida” a fazer um termo de desistência se comprometendo a “proteger suas velas e diminuir a quantidade de incenso utilizado na defumação para não prejudicar o vizinho e nem sua comunidade”⁷³. Ela retorna à sua casa já convencida de que nada mais adiantaria fazer, e a sensação de impunidade e injustiça sofrida permaneceria entre suas angústias. Somente depois, em conversa com outros afroreligiosos tem conhecimento do GT e pede ajuda a eles. São os membros do GT que a acompanham para fazer um novo BO e denúncias realizadas na ouvidoria do SIEDS e no próprio CONSEP. No total foram 3 BO, sendo um primeiro no UIPP Outeiro e 2 na DCCDH. As agressões não cessaram mesmo com as intimações sendo entregues ao vizinho, muito pelo contrário, ameaças, sal na porta do terreiro, nos assentamentos de Iemanjá e Oxum ocorreram na presença dos policiais. Investigações e apurações ainda estão em curso, mas ainda não se tem um desfecho para o caso.

Esse caso de Mãe Patrícia de Yemanjá foi emblemático porque as autoridades nas delegacias que antes se furtavam a compreender o que estava a ocorrer em suas próprias instâncias de ação, tiveram que participar das reuniões do GT no CONSEP para que compreendessem como se estrutura as violações de ódio religioso, sobretudo no que tange as religiões de matriz africana, quando não, há a tendência de minimizar o crime. Delegados, chefes de polícia, policiais foram convidados a se fazerem presentes nas reuniões do CONSEP, no Seminário de Diversidade Religiosa, num processo pedagógico e empático de escuta, já que são justamente essas as reclamações por parte das vítimas de intolerância, indisponibilidade de escuta e repetição a exaustão de fatos ocorridos, numa tentativa de convencimento, como disse mais acima.

Identificar os crimes e buscar soluções concretas dentro dos trâmites legais que inclui a Lei nº 7.716/89 que define os crimes de preconceito, raça e cor, logo em seu Art. 1º diz: “Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”; o Código Penal em seu art. 208: “Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso”, com pena prevista de detenção, de um mês a um ano, ou multa e se ainda houver violência “a pena

⁷³ Parte desse relato consta no Relatório final apresentado pelo GT ao CONSEP.

é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência” é um dos objetivos mais imediatos do GT, que tem acompanhado e dado suporte a vários pais e mães de santo que muitas vezes se sentem acoados em espaços institucionais. No entanto, há objetivos de longo e médio prazo estabelecido pelo GT que atualmente se tornou um comitê permanente Comitê de Matriz Africana, instalado no dia 28 de maio de 2019 sob a Resolução Nº 14 de 29 de janeiro de 2019.

Da entrega do Relatório Final organizado pelo GT até a instalação do agora Comitê houve a construção de um conjunto de medidas que os afroreligiosos consideram importantes para a efetivação de mudanças no quadro de estigma, preconceito e intolerância para com as suas tradições. São elas:

1. Que este relatório seja enviado as seguintes autoridades: Governador Simão Jatene; Presidente do TJ/PA; Presidente da Assembleia Legislativa do Pará; Procurador Geral do Ministério Público do Para; Procuradoria do Ministério Público Federal no Pará; Secretaria da Igualdade Racial e Direitos Humanos da Presidência da República.
2. QUE O IESP EM SEUS CURSOS DE FORMAÇÃO PROMOVA A Imediata inclusão de matéria referente ao respeito às tradições de matriz africana nos cursos de formação de policiais civis, militares, agentes da SUSIPE, IML e DETRAN, para que o sistema de segurança pública saiba como lidar com povos tradicionais; para tanto, apresentamos uma ementa de um curso, anexa a este Relatório;
3. Que a Delegacia de combate aos crimes discriminatórios e a Delegacia de Homicídios, além de CIOP e Polícia Militar e outras divisões sejam devidamente capacitadas para lidar com a questão da diversidade religiosa, especialmente com as religiões de matrizes africanas e com o Racismo de um modo geral. (curso , ementa anexa);
4. Que se dê ciência a Corregedoria da Polícia Civil e a Promotoria de Controle Externo das atividades policiais para investigação de possível omissão em todos os casos relatados;
5. Que a Delegacia de combate aos crimes discriminatórios e Homofóbicos seja desmembrada para garantir uma delegacia especializada de combate ao Racismo em todas as suas formas, inclusive, Racismo religioso;
6. Que a Delegacia de combate aos crimes discriminatórios e Homofóbicos tenha atribuição para investigar todos os tipos penais que se relacionam diretamente com a intolerância religiosa e racismo, salvo nas questões de crimes de Homicídio que devem ser investigadas pela Delegacia de Homicídios;
7. Que a polícia civil proceda ao imediato aprofundamento da investigação de todos os casos de crimes ocorridos contra praticantes e adeptos das Religiões de Matriz Africana, bem como a destruição dos seus templos e imagens, mencionados neste Relatório;
8. Que a polícia civil proceda a atualização de seu sistema de registro de denúncia, incluindo os crimes de: () racismo, () Intolerância Religiosa/ofensa, () intolerância religiosa /destruição de objetos religiosos....., que esta conduta seja extensiva à delegacia Virtual;
9. Que a Polícia Civil proceda ao envio imediato das informações solicitadas para a Delegacia de Combate aos Crimes discriminatórios e Homofóbicos de casos de racismo religioso de 2015 até a presente data, em caráter de urgência;

10. QUE o Tribunal de Justiça do Estado do Pará possa repassar as informações dos processos tramitando no Tribunal de Justiça do Estado do Pará e no Ministério Público do Pará, que digam respeito aos crimes ocorridos contra praticantes e adeptos das Religiões de Matriz Africana, bem como a destruição dos seus templos e imagens;
11. Que a Secretaria de Justiça e Direitos Humanos através de setor competente ofereça Apoio Psicossocial para as vítimas e familiares de vítimas de intolerância religiosa, ou que vivam em situação de grave ameaça de vida;
12. Que a Secretaria de Justiça e Direitos Humanos através de Gerencia de igualdade racial ou setor competente ofereça Apoio financeiro para viagens aos polos regionais SANTARÉM, MARABÁ, ALTAMIRA e REDENÇÃO ao GT de Matriz africana para coleta de maiores informações;
13. Que o Estado do Pará através de setor competente ofereça Apoio logístico para teleconferências para contato com vítimas em outras regiões do estado do Pará
14. Que o Governo do Estado, através de sua Secretaria ou Assessoria de Comunicação promova anualmente Campanha educativa para a população contra Intolerância Religiosa no Estado do Pará e que o teor da campanha seja discutido, previamente no âmbito do segmento antes de sua veiculação;
15. Que o CONSEP edite Resolução que direcionem as delegacias de policia a notificarem à Ouvidoria do sistema de segurança pública de todas as ocorrências que digam respeito à violação dos direitos dos integrantes de Religião de Matriz Africana;
16. Que o Conselho Estadual de Segurança Pública, através de Resolução proceda a criação permanente de Comitê de combate a intolerância religiosa;
17. Que o Conselho Estadual de Segurança Pública PRORROGUE OS TRABALHOS DO GT criado pela Resolução nº /CONSEP/2017, ATE'A EFETIVAÇÃO DO COMITE PERMANENTE;
18. Que o Conselho Estadual de Segurança Pública edite Resolução para que a Policia Civil isente do pagamento de taxas que lhe cabem na abertura de espaços de Religião de Matriz Africana, bem como na licença de atividades festivas das Entidades, na forma do Art. 150, inciso VI, letra B da CF;

As 18 medidas apresentadas como metas e demandas exigidas ao poder público a partir dos órgãos competentes agregam exigências que envolve: redução da ignorância com relação a essas tradições, para tanto a execução de cursos de formação e/ou capacitação; maior rigor nas investigações e nas denúncias de intolerância ocorrida dentro da própria instituição de defesa pública; mais transparência e acesso as informações para a condução de banco de dados que dinamizem a realidade acerca dos crimes de intolerância; apoio psicossocial as vítimas e apoio financeiro para o Comitê alcançar a extensão do estado do Pará e assim conduzir seus trabalhos na erradicação da intolerância e Campanha educativa para a população em geral.

Entende-se que tais encaminhamentos é o começo de um trabalho que vem sendo desenvolvido a mais de 20 anos pelo coletivo de afroreligiosos, mas que a prática não tem surtido efeito considerando as variadas mudanças de governos. Os caminhos legais de ocupação dos espaços públicos e a judicialização dos crimes tem sido a outra face mais contundente de ação que tem acontecido em cadeia, ou seja, em diversas cidades do país. Christina Vital (2012)

por exemplo enumera uma série de organismos e ações integradas no Rio de Janeiro para dar conta dos crimes de intolerância que têm tomado uma dimensão mais armada a partir de facções criminosas que atuam nas periferias e favelas do Rio. Em Belém, ainda não é possível fazer tal correlação do crime organizado com os assassinatos, apesar de um dos casos ter apresentado tais indícios.

Até que as medidas elencadas pela comissão de relatoria do GT se tornem políticas públicas ainda há um longo caminho a percorrer, mas pode-se afirmar que os passos iniciais foram dados, considerando que o GT se tornou um Comitê permanente, evidenciando que disposições para a escuta e interesse em mudar esse quadro por parte da Secretaria de Segurança Pública tem reverberado. Importante elucidar que por Política Pública entende-se um conjunto de ações promovidas pelo Governo ou Poder Público para solucionar ou dar conta de determinado problema social. Toda política pública advém de demandas e expectativas da sociedade e, portanto, cabe ao poder público de forma integrada ou não, elaborar planos e medidas de garantias do direito à liberdade religiosa. Os diagnósticos e fundamentos apresentados pelo GT em relatório destacam o caráter técnico pelo qual a categoria política Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Belém tem se moldado para atingirem suas metas, com a ubiquidade dos deuses e deusas, caboclos, espíritos e encantados garantido suas proteções e abrindo caminhos.

4.4 INTERVENÇÃO ARTÍSTICA E POLÍTICA: A EXPOSIÇÃO NÓS DE ARUANDA: ARTISTAS DE TERREIRO

Na esteira da ocupação dos espaços públicos, das instituições públicas e privadas (de caráter público), o povo de santo, o povo de terreiro tem buscado diversificar suas estratégias políticas de atuação e de subjetivação de presença na sociedade brasileira. É assim que a Exposição Nós de Aruanda: artistas de terreiro adentra a esfera política da construção e ação de demandas de políticas públicas para as Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas na cidade de Belém a partir da Arte, ou do Artevismo, conceito que trabalharei mais adiante. Observava-se entre os membros das comunidades de terreiro o potencial artístico tanto dos membros, quanto das obras e imaginário sacros de origem africana e afro-brasileira dentro do terreiro, aliando-se a necessidade política de ocupar espaços hegemonicamente brancos e europeizados, como os museus. Ainda, a clara subversão dos cânones estéticos e mesmo

profissional do que é ser ou não artista.

“Nós de aruanda” é mais um desses momentos que devem ser compreendidos como momentos de elaboração de muitas metáforas, exercícios de sintaxe e morfologias a formarem gramáticas que, diferentes das gramáticas clássicas dos idiomas dos senhores, presas às regras fixas. São gramáticas que, guardando as características da performance ritual, possuem sentenças polissêmicas, cujas estruturas encontram-se abertas e disponíveis para agregar novas tradições que possam ser repetidas (ensaiadas e encenadas) e, sobretudo, abertas ao improviso. E mais. A cada instante, possam ser ressignificadas, ressemantizadas e, venham assim, a construir novos discursos, plenos de polifonia. (DEUS, 2016, *encarte*)

Nós de Aruanda surge como um projeto vinculado ao NEAB Grupos de Estudos Afro-Amazônico (GEAM-UFPA) e do Grupo de Estudos e Pesquisa Rodas de Axé em detrimentos de provocações e questionamentos de alunos e professores da disciplina Poéticas afro-amazônicas da Especialização Educação para Relações Étnico Raciais em vistas a atender as demandas da Lei 10.639/03. Desde o início, como seus idealizadores afirmam, era um projeto em conjunto entre pesquisadores e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, considerando que as relações entre eles sempre foram muito estreitas entre universidade e terreiros, pesquisadores e povo de terreiros, e no futuro, artistas da universidade e artistas de terreiros⁷⁴. O projeto logo ganhou contornos práticos: entre reuniões e debates sobre arte e arte afro-brasileira, a laboratórios de artes e cultura de terreiro para a construção da Exposição Nós de Aruanda: Artistas de Terreiro. A primeira exposição foi inaugurada no dia 07 de março de 2013 na Galeria Teodoro Braga e foi uma homenagem à Mãe Doca, importante na memória histórica das origens das tradições de matrizes africanas na Amazônia.

Como na citação mais acima da Professora Zélia Amador de Deus, o trabalho da Nós de Aruanda é uma polifonia artística, de sujeitos de terreiro que se descobrem artistas, de obras e trabalhos que se reconhecem artísticos, num complexo jogo de afirmações positivas para o público em geral e mesmo para os seus. Nesse sentido, vale a pena retornar ao debate dos significados e sentidos de arte afro-brasileira para situar o que a Nós de Aruanda enquanto metáfora e enquanto estratégia de ocupação política tem desenvolvido ao longo dos seus 6 anos de existência e de resistência.

⁷⁴ O que estou chamando aqui de artistas de universidade são aqueles que possuem uma formação em artes plásticas, visuais ou cênicas, sendo de terreiro ou não; e pessoas vinculadas aos terreiros, que sem a formação universitária se descobrirão enquanto tal, artistas.

4.4.1 Sobre arte afro-brasileira e arte/artistas de terreiro

Kabengele Munanga em seu artigo “Arte Afro-brasileira: o que é afinal?” publicado na obra “Mostra do Descobrimento: Arte Afro-brasileira”, uma coleção em homenagens aos 500 anos do Brasil, tenta situar as concepções de arte afro-brasileira, o que evoca e quais os seus limites, considerando a abrangência do que o termo remete. Nesse artigo, didático, histórico e provocativo, afirma que não há como pensar arte afro-brasileira sem situar o contexto histórico no qual surgiu, ou seja, “sem considerá-la em função de uma época e de uma história que portam a marca de uma sociedade que foi arrancada de suas raízes” (MUNANGA, 2000, p. 99). Pensar em termos conceituais a arte afro-brasileira é considerar a possível despersonalização dos sujeitos durante o escravagismo, os valores recriados no novo mundo, as rupturas e continuidades em termos de recriação dos elementos da arte africana no Brasil. Arte que na África, em boa medida, foi interpretada como funcional, comunitária e com fortes influências dos espíritos ancestrais sobre aqueles que as produziam.

O processo histórico de descobrir essa arte afro-brasileira perpassa pela própria relação com a arte brasileira e de entender que africanidade constitui esta especificidade “arte afro-brasileira”. Daí Munanga, em suas análises, considerar um processo incessante de rupturas e continuidades. Ele afirma que a “continuidade e a recriação de todos os elementos da arte africana do Brasil não foram integrais, porque a totalidade de suas estruturas social, política, econômica e religiosa não foi transportada ao Novo Mundo”. (*ibid*, p.100)

Diante esses pressupostos, o autor começa a delinear algumas caracterizações acerca da “arte afro-brasileira” produzida pelos negros escravizados: há semelhanças fundamentais dos santos católicos e orixás, o que segundo Munanga garantirá uma linguagem plástica afro-brasileira, que sem dúvida é religiosa, forjada pela repressão ideológica e política. Vagner Gonçalves da Silva, seguindo este caminho de confluências entre os africanos e o catolicismo, denomina inclusive a arte afro-brasileira de arte religiosa afro-brasileira, pois é claro nas obras o entrelaçamento entre sagrado, estético e profano.

Silva (2008) vai além ao dizer que “há muito de ‘igrejas’ nos ‘terreiros’, mas também ressoam nas primeiras muitas marcas de um jeito de pensar e sentir o mundo elaborado pelas experiências dos terreiros”, o que implica uma estética de devoção ajuizada nos imaginários, mitologias e certo utilitarismo dos objetos propostos por seus artífices/artistas que jamais seria considerada “arte pela arte”.

Eliane Nunes (2007) fez um levantamento sobre a historiografia da arte afro-brasileira durante o século XX a partir de três nomes muito importantes: Raymundo Nina Rodrigues,

Clarival do Prado Valadares e Mariano Carneiro da Cunha. Os três abordaram a arte afro-brasileira na tentativa de estabelecer suas fronteiras, suas linguagens estéticas e estilísticas, seus significados e, sobretudo seus produtores. Segundo Nunes (2007) apesar da importância destes autores nos estudos das artes afro-brasileira, não há consensos propriamente entre eles, o que ainda nos dias atuais impossibilita um conceito fechado de arte afro-brasileira. O que ocorre, é que cada um, ao seu modo e sua época se aproxima de caracterizações, concepções e mesmo paradigmas acerca desta temática.

Nina Rodrigues, conhecido na antropologia brasileira por ser um dos pioneiros nos estudos das religiões de matrizes africanas, no campo das artes e mais especificamente, das artes afro-brasileira, também é considerado pioneiro. O artigo “As belas-artes dos colonos pretos do Brasil: a escultura”, publicado em 1904 compreende uma análise apurada de caráter descritivo de obras selecionadas, confeccionadas ou por africanos ou seus descendentes no Brasil. Eliane Nunes (2007, p.110) ao analisar este artigo afirma que mesmo com seus ideais racistas de cunho evolucionista acerca da inferioridade do negro, Nina Rodrigues consegue ter um “bom” olhar sobre a arte negra, “a começar pela adjetivação de arte com letra maiúscula”, diferenciando-se do padrão da época que considerava “Arte”, apenas as produzidas sob a rígida tradição de origem europeia.

Raimundo Nina Rodrigues foi influenciado pelos métodos descritivos de obras de arte dos médicos franceses Jean-Martin Charcot e Paul Richeu que também se utilizaram das artes em seus estudos e do etnógrafo e funcionário do governo colonial francês Maurice Delafosse. Com uma leitura idealística ocidental sobre determinadas obras, esculturas sobretudo, Nina Rodrigues empregava uma descrição formal das peças, na tentativa de explicá-la, sobrepujando o aspecto iconográfico e técnica aplicada em perspectiva com a arte produzida na África. Ainda que valorando positivamente e de um senso estético apurado, é possível ver suas concepções racistas e inferiorizadas:

Mandam as regras de uma boa crítica desprezemos as imperfeições, o tosco da execução, dando o devido desconto à falta de escolas organizadas, da correção de mestres hábeis e experimentados, de instrumentos adequados, em resumo, da segurança e destreza manuais, como da educação precisa na reprodução do natural. (RODRIGUES, 1988, p.163 apud NUNES, 2007, p.112).

Ainda em suas observações, o que se torna pioneiro no trabalho de Nina Rodrigues quanto a arte afro-brasileira é quando o autor imprime limites e critérios para este tipo de produção artística, arbitrários, veremos, mas que só será questionado a partir de 1950. Dessa forma, para

Rodrigues, a arte afro-brasileira é feita por africanos ou afrodescendentes no Brasil, no contexto ritualístico e de origem iorubana e fon. Esse *establishment* no campo da arte afro-brasileira é justificado por tudo que este autor produziu sobre a temática das religiões afro-brasileira e suas considerações e depreciações acerca dos candomblés de origem Banto.

O segundo importante autor é Clarival do Prado Valladares, médico de formação, oriundo de Salvador, lecionou História da Arte na Escola de Belas Artes da UFBA em 1962. Debruçou-se sobre a produção artística nacional, suas origens e influências. Mas foi nos anos 60 e 70 o período que mais produziu artigos na tentativa de qualificar e valorar os artistas de Salvador e as produções enquadradas na chamada Arte afro-brasileira. Diferentemente de Nina Rodrigues, alargou seu olhar, antes restrito a arte ritualística, para produções de artistas eruditos e populares. Podemos enquadrá-lo como um entusiasta das artes em geral, junto com nomes como Pierre Verger, Jorge Amado e Odorico Tavares (NUNES, 2007).

Uma das grandes contribuições de Valladares foi a sua postura política na busca pelo reconhecimento de artistas que simplesmente não apareciam ao cenário das artes local e nacional. Elevou e ajudou na divulgação a partir de apresentações biográficas de artistas negros como Hélio de Oliveira, de Mestre Valentim, de Biquiba Guarani, João Alves e de Agnaldo Manoel dos Santos, entre outros, assim como debruçou-se em pesquisas para descobrir a participação de negros na produção artística da Academia Imperial de Belas Artes, no século XIX e mais a fundo, preocupado em descortinar o “branqueamento” de artistas negros nos séculos XVIII no Brasil.

O trabalho de Clarival do Prado Valladares, segundo Eliane Nunes se torna importante também do ponto de vista estilístico, da forma e conteúdo, pois em suas análises das obras de artistas que se utilizavam da temática afro-brasileira classificou-os em primitivistas e genuínos: “os primitivistas eram referidos como artistas eruditos que se serviam do repertório afro-brasileiro para suas obras”; os genuínos seriam os artistas populares, “desenha e pinta porque acha bonito o que vê, e o faz do modo que lhe for possível e lhe pareceu mais próximo de uma inequívoca intenção consagratória” (VALLADARES, 1962, p. 230 apud NUNES, 2007, p. 115). Sendo um crítico das artes afro-brasileira, bastante formalista e tecnicista, classifica as obras e seus artistas em eruditos, populares e ritualísticos. Tenta enquadrar ou valorar as artes afro-brasileira no mesmo patamar das demais artes, assim como seus artistas que claramente sofriam preconceitos nos circuitos elitistas das artes. Assim como Nina Rodrigues, também acredita que arte afro-brasileira só é arte afro-brasileira se feita por negros, esta era uma condição.

Tendo como base de sua historiografia Raimundo Nina Rodrigues, o terceiro autor apresentado por Eliane Nunes é Mariano Carneiro da Cunha. Ele é um reconhecido historiador

da arte afro-brasileira a partir do momento que publicou um excelente capítulo sobre a temática no livro *História Geral da Arte no Brasil* em 1983. Nunes (2007) afirma que ele avança nesta área quando aprofunda as discussões conceituais, mantendo a classificação na arte afro-brasileira entre: Ritualística, Popular e erudita. Também, esteve empenhado em

desvelar a linha genético-formal de algumas iconografias que se repetem na estatuária ritualística de origem afro, estabeleceu um diálogo entre peças pertencentes a vários museus e coleções brasileiras. Estudou um grupo de oxês de Xangô e dois ibejis, um baiano e outro africano, relacionando as alterações formais nas duas peças com as respectivas ressignificações elaboradas no Brasil (NUNES, 2007, p. 117)

Ou seja, Mariano Carneiro da Cunha segue a linha formalista da história da arte, em busca de critérios de classificação e compreensão dessa produção plural e diversa com o conteúdo e técnica de matiz africano e afro-brasileiro em suas análises estilísticas. É dessa maneira que chega a uma classificação dividida em quatro grupos:

1. Os que somente aplicam temas negros incidentalmente ou esporadicamente e poderiam utilizar tanto referências indígenas ou quaisquer outras como estimuladoras de seus trabalhos artísticos;
2. Aqueles que utilizam temas afros consciente e sistematicamente, mas operam dentro dos esquemas da arte ocidental, o que, para Cunha é o mesmo caso anterior.
3. Os artistas que se servem de temas e soluções plásticas negras espontâneas e as vezes de modo inconsciente;
4. Por último, os artistas rituais, cujas obras são realizadas para serem utilizadas nos rituais das religiões afro-brasileiras “...em que ao lado de reformulações individuais flui intacto o ícone negro, carregado de um idioma que extrapola o indivíduo e fala dos valores constantes de uma cultura, falando, nesta medida, também por todos” (CUNHA, 1983, p. 1026).⁷⁵

Diante essa classificação é possível inferir que os dois últimos grupos são o que mais se aproxima do que Mariano Carneiro da Cunha verdadeiramente enquadraria como Arte Afro-brasileira, já que uma conceituação do autor, diferentemente de Clarival do Prado Valladares e se aproximando de Raymundo Nina Rodrigues, uma expressão artística que ou desempenha função no culto dos orixás ou trata de tema ligado ao culto, por isso, em síntese a arte afro-

⁷⁵ Essa uma classificação realizada por Mariano Carneiro da Cunha e foi compilada a partir do trabalho de Eliane Nunes (2007, p.119) para fins de informação e construção do argumento em análise.

brasileira é religiosa e funcional. Mas também considera que é uma arte que pode ser desenvolvida por não-negros, pois para Carneiro da Cunha a arte afro-brasileira, mais do que uma identificação étnica é uma identificação cultural a brancos e mestiços, ou seja, essa arte afro-brasileira toma uma dimensão nacional, já que se tornou “uma constante que permeia toda a arte brasileira” (NUNES, 2007).

Um dos elementos que liga os três historiadores que sistematicamente se voltaram para entender a arte afro-brasileira está no arcabouço artístico encontrado nos candomblés, nos seus suportes materiais. Encontramos inclusive como fonte de suas variadas, formais e iconográficas análises, as esculturas, em referências as representações das divindades, sejam elas selecionadas de dentro dos terreiros ou muitas estocadas em salas de apreensão realizada pela polícia a partir das invasões a terreiros de Candomblé desde o Brasil império e república. Algumas esculturas que serviram de objeto de análise inclusive se perderam (SALUM, 2017).

Das indumentárias, roupas e adereços das divindades, dos pejis e assentamentos, dos objetos materiais ritualísticos, das esculturas e estatuária, entre múltiplas possibilidades de formas e estilos visuais, o terreiro é um celeiro diverso para a elaboração da arte afro, da criatividade e criação do artista. No terreiro essa arte religiosa carrega além do princípio estético e utilitário, também o elemento sacro com que foi confeccionada, para isso, apenas os artesãos/artistas entendidos do imaginário mitológico e simbólico do Candomblé é que conseguem produzir este tipo de material. Mas, é bem verdade que muitas dessa materialidade religiosa dos candomblés extrapolam os muros do terreiro, sendo visível nos espaços públicos, nas casas das pessoas, das galerias de artes e museus, nesse sentido, há

diálogo do terreiro com o mundo que o circunda também possibilitou o surgimento de uma arte ou de artistas cujas obras mantêm uma relação de proximidade com os princípios estéticos deste sistema religioso, mas ao mesmo tempo re-elaboram essa experiência em termos de uma nova linguagem que em diferentes graus os afastam ou aproximam deste campo religioso (SILVA, 2008, p 109)

A arte de terreiro e/ou artistas de terreiro estão dentro do que se chama arte afro-brasileira, mas conforme um emaranhado de debates e tentativas de conceituações, arte afro-brasileira não se restringe a arte de terreiro e/ou artistas de terreiro, mas o componente afro permanece como nexos de ambas. E hoje, dado a quantidade de pesquisas sobre a temática é possível afirmar que para ter o qualitativo afro deve-se ponderar “forma ou o estilo; as cores e seu simbolismo; a temática; a iconografia e as fontes de inspiração [...]” (MUNANGA, 2000, p.107)

A Nós de Aruanda preocupada com esse debate mais amplo acerca da arte afro-brasileira

esboçou critérios para o que ela determina enquanto artistas de terreiro enquanto princípio e objeto que move sua identidade e razão de ser. Assim, é possível ver em uma chamada publicada no Blog pessoal de um de seus idealizadores o seguinte texto:

O Grupo de Estudos e Pesquisa “Rodas de Axé”, com apoio do Grupo de Estudos Afro-Amazônicos e da Casa Brasil África da UFPA, convida você, membro de Comunidades dos Povos Tradicionais de Terreiros da zona metropolitana de Belém e cidades vizinhas para participar do Projeto “Artistas de Terreiro”, e para produzir arte, sentidos e sentimentos afro-amazônicos que falem da cosmologia dos Orixás, Inkisses, Voduns, Cabocos, Espíritos e Encantados, e dos valores preservados pelas tradições afro-brasileiras na Amazônia (ETETUBA, 2013, encarte)

E os critérios de participação da Exposição enquanto expositor é:

Ser de comunidade de terreiro iniciado ou não, e trazer uma declaração de pertencimento de comunidade de terreiro (de preferência assinada pelo/pai ou pela mãe de santo);
Apresentar um Pequeno Porta-folio (de 3 a 5 imagens/ textos/ Clipping ou Catálogos sobre a sua produção artística);
Assinar a carta de aceite declarando que conhece e aceita participar do projeto "Artistas de terreiro".

Observa-se que tanto a chamada da primeira Exposição quanto os critérios de participação não há exigências quanto a expertise ou qualificação profissional do artista, sobretudo no campo acadêmico, o que também reflete o campo das artes afro-brasileira. Fala-se das obras, das técnicas e estilo empregados, das influências e da linguagem e emoção expressada e emanada, daí a compreensão das divisões aplicadas sobre os artistas e suas obras: arte erudita, arte popular e arte religiosa ou mesmo primitivismo ou genuíno atávico. A questão é que tais divisões nem sempre contribui para a valorização do artista, sobretudo quando este é enquadrado como popular. De qualquer maneira, conforme pesquisas de autores acima mencionados e de outros que se debruçaram sobre a temática arte afro-brasileira, como Roberto Conduru (2007), Maria Heloisa Leuba Salum (2017) há uma preocupação na análise estilística, que reconheceria artistas, inclusive os “sem nome”, e também no *corpus* simbólico que expressam.

Dessa maneira, podemos constatar da chamada inicial da Nós de Aruanda, que arte e artistas devem comungar de um corpus religioso afro-amazônico, para além da estética e estilística, mas nos sentidos e sentimentos que perpassam suas experiências e contatos com as divindades de nações e ritos diversos presente neste espaço amazônico. Ainda, uma demarcação de território mnemônicos e material, que evidencie o retrato da resistência daqueles que fazem

parte de tradições que são ainda perseguidos e que no espaço público estatuído pouco reconhecido.

4.4.2 “Territórios da arte e territórios da resistência”: ativismo e militância política

Arte é política sempre e, arte de terreiro é política sempre, porque a gente é discriminado. Os artistas de terreiros são discriminados. Nas nossas exposições quem vai são os amigos, é o povo de terreiro. Mas os artistas, os ditos ‘grandes artistas não vão’, os grandes curadores não vão, não passam nem perto. O ato de você se dizer de terreiro e conseguir botar um trabalho dentro da galeria, que é um espaço de branco, branco, belo e tal... você conseguir isso, furar esse bloqueio, é uma atitude política. (Jean Ribeiro, artista visual de terreiro, 2018)

Alguns pesquisadores do campo das artes, seja com formação em artes ou na área de antropologia e/ou sociologia das artes vem aprimorando o debate contemporâneo sobre os sentidos das artes enquanto engajamento social e ação política. Sant’ana, Marcondes e Miranda (2017) situam uma virada artística política desde as manifestações que ocorreram pelo mundo: *Occupy Wall Street*, Primavera Árabe, Os indignados na Espanha, as manifestações de junho de 2013 no Brasil etc. Manifestações de indignação da população em geral em vários lugares do mundo para contestar o poder, apresentar um contra discurso, montar outras narrativas a partir da sociedade. Assim como as redes sociais serviram para conectar a todos, as artes nesse momento foi um potente artifício para alcançar pessoas, multiplicar ideias e indignações. Mas, como os próprios autores pontuam, tais perspectivas hoje das artes enquanto ação política é fruto de um processo de mudanças e debates mais antigos (pontuam a criação do Centro George Pompidou em Paris como um espaço de arte moderna e de vanguarda) dentro do próprio campo das artes que questionaram: a prática artística, a obra de arte, os museus, a estética, mercado e consumo.

Os estopins de 2013 no Brasil possibilitaram a formação de vários coletivos de artistas com propostas de mobilizar ações e projetos que problematizem situações reais, de problemas reais a partir de seus próprios engajamentos sociais. A questão que se coloca é a ocupação do espaço público, dos museus ou das ruas, das fachadas de prédios ou da via pública como cenários de encenação de performances diversas, no sentido que Paulo Raposo (2015) chama de artifização da esfera pública.

Quando o artista visual Jean Ribeiro afirma ser a arte política sempre, mesmo que ela

nem sempre esteja a serviço dos menos favorecidos ou dos discriminados, evidencia que é necessário penetrar esse território e subvertê-lo, escrutiná-lo e mostrar que ele pode sim ser uma experiência mais igualitária, mais dialógica e didática. Território das artes e territórios da resistência se interseccionam a partir da politização das artes e da artificação das formas de atuar politicamente, a partir de formas criativas de abordar a questão da invisibilidade política, museológica e patrimonial das tradições de matrizes africanas. Há deslocamentos de territórios formando um espaço único de práticas de sociabilidades, experiências artísticas e uma nova forma de produzir artes ou projetos (SANT'ANA, MARCONDES E MIRANDA, 2017).

A Nós de Aruanda enquanto projeto, apesar de artístico é sobretudo político. Tem a preocupação não apenas de questionar o *status quo* dos museus, a que ou quem eles servem, mas transformar suas estruturas branqueadas e etnocêntricas, que vai da formulação dos editais de pauta até as escolhas dos projetos que irão a exposição no museu. A formação dos museus é excludente até no formato físico do espaço. Arthur Leandro (Taata Kinamboji) um dos idealizadores do projeto, contou que tanto a primeira, quanto a segunda exposição, 2013 e 2014 respectivamente, se deu a partir da solicitação de espaço de exposição para realização de Projeto da UFPA, ou seja, eles entraram no espaço da Galeria Teodoro Braga enquanto instituição universitária, mas que somente depois disso, eles passaram a concorrer nos editais de pauta livre dos museus, a partir de proposta dos próprios artistas de terreiro, mas que nem sempre foi conquistado de maneira tranquila. A Nós de Aruanda já foi apresentada na Galeria Teodoro Braga, IPHAN e no Centro Cultural da Justiça Eleitoral do Pará. No ano de 2018 não ocorreu a exposição, primeiro por falta de espaço e segundo pelo falecimento em maio de Arthur Leandro.

4.4.2.1 *Dos artistas e suas artes*

Como dito acima, um dos critérios para participar da Nós de Aruanda é ser vinculado a alguma comunidade de terreiro, sendo iniciado ou não. Para tanto exige-se no ato da inscrição uma declaração de pertencimento assinado pelo ou pela representante da comunidade, além de um portfólio que apresente a obra. De acordo com uma das organizadoras do Projeto, Professora Marilu Campelo, na prática tudo foi realizado a partir da oralidade e das relações de confiança, até porque, entre o povo de terreiro, o que vale é o que é dito, e apesar das diferenças, existe uma rede em Belém em que todos se conhecem. Assim, quando alguém chegava com um trabalho para expor e se dizia da casa de algum pai ou mãe de santo, se confiava que aquela

pessoa era daquela casa.

O critério desde o início era ser de terreiro, mas a ideia de pertencimento para alguns, nem sempre era tão clara, pois abre-se um leque muito grande de significados já que não possui a obrigatoriedade de ser iniciado. Sobre isso, por exemplo, uma das artistas que apesar de conhecer e ser convidada a participar da exposição desde o início, sentiu-se em conflito consigo mesma.

Eu conheci o Arthur Leandro em 2012 através de um projeto Mulheres Líquidas, um projeto só de mulheres, fotógrafas, artistas visuais, só mulheres. Eu conheci ele durante esse processo, ele participou de um bate papo, uma roda de conversa. Aí ele já chegou falando das gravuras que eram imensas, dos barcos, uma série de barcos que eu tenho. Barcos nossos daqui da região amazônica em xilogravura. Ele chegou falando que tinha gostado muito das gravuras. Conversamos, eu não sabia quem era ele. A Isabela me apresentou. Desde aí a gente começou a ter contato, trocamos e-mails, rede social. Ele começou a me marcar numa série de eventos. A Isabela falou de mim pra ele, que eu era artista, que eu frequentava um terreiro, aí ele começou a me convidar pro Nós de Aruanda. Na verdade, era pra eu ter participado desde o primeiro, mas como eu tava naquela indecisão se era realmente isso que eu queria, eu achava que não era justo eu participar, porque eu ainda não tinha feito nada no terreiro, um obi... eu achava que só o fato de eu frequentar ainda não era suficiente, então eu achava injusto com outras pessoas que já eram. Não me sentia à vontade, e disse não. Fui na abertura em 2013. Para 2014 ele (Arthur Leandro) me chama de novo, aí novamente eu fico nesses dilemas e não vou. E fugindo um pouco... do salão e da religião também, era um dilema. Uma coisa ia levar a outra. Em 2015, eu já tinha as coisas definidas, já tinha feito um obi, já tinha decidido que era isso que eu queria seguir, chega de protelar isso, né? Ele me convida novamente. Quando lançou em 2015, lá na UFPA, eu fui na reunião, eu já saí de lá sendo curadora da exposição, com o objetivo de montagem. (Glauce Santos, entrevista realizada em seu ateliê Obatalá Ninlá, 29-03-2018)

Mirian Rabelo (2014) ao etnografar primorosamente as feitura e enredos de pessoas que passaram a construir suas relações no Candomblé, demonstra que a convivência se dá a partir de uma série de dimensões da vida da pessoa, que vai da vizinhança, a família, a própria multiplicidade que representa os espaços dos Terreiros, as divindades. Como esta autora pontua, existe muitas pessoas, sobretudo filhos ou filhas biológicas de pessoas do Candomblé que tem uma convivência nos terreiros, convivência estreita com os orixás ou caboclos, mas não são necessariamente parte do terreiro. Isso quer dizer que a noção de pertencimento tem a ver com a convivência e proximidade, mas também com o sentimento de ser parte daquela comunidade e da comunidade também o sentir como participe dela, ainda que os ritos iniciáticos não tenham sido realizados.

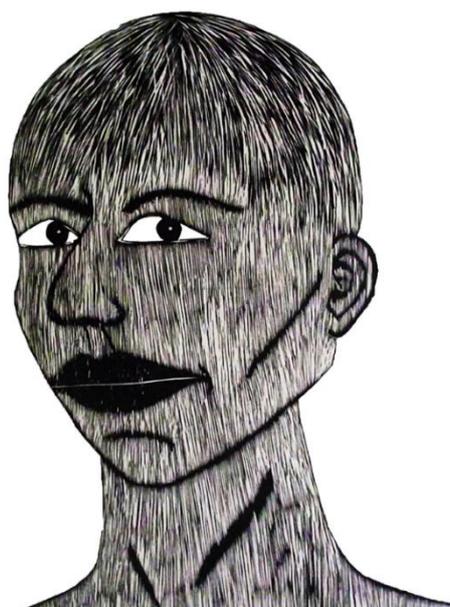
A fala de Glauce Santos é bem emblemática no sentido de que, para ela pertencer a uma

comunidade de terreiro exigia não apenas frequentar esporadicamente ou ser simpatizante, mas um envolvimento real a partir da feitura de determinados processos rituais, ainda que não fosse uma iniciação propriamente dita. Glauce Santos sendo uma artista visual com larga experiência na área (gravura, desenhos, instalações, etc), atuou em vários coletivos de artes, assim como ganhadora de editais de pesquisa na área das artes. Antes mesmo da Nós de Aruanda já havia realizado trabalhos que comungavam o imaginário afro-amazônico, mas se denominar artista de terreiro, para ela, exigia um grau maior de proximidade com o próprio terreiro. Sobre o seu trabalho para a Nós de Aruanda, passado os seus conflitos iniciais

Me vejo como artista de terreiro, meu trabalho ele é muito sutil, porque tenho essa preocupação de não expor o terreiro, o sagrado, então eu procuro ser o mais sutil possível, de não expor nada que seja interno. Eu acho que por ter uma formação artística, ter um conhecimento eu consigo passar isso dessa forma. Até quando eu fiz o vídeo No trajeto das águas, sob o suco dos rios, eu procurei mostrar as águas. Teve vídeo, instalação e gravura. No vídeo, várias águas: águas de oceano, de rio, águas calmas. Fala de mulheres sobre divindades. (Glauce Santos, entrevista realizada em seu ateliê Obatalá Ninlá, 29-03-2018)⁷⁶

Abaixo, algumas figuras das obras apresentadas pela artista na Nós de Aruanda:

Figura 15 - Xilogravura apresentada em 2015 na Nós de Aruanda. Muzenza.



Fonte: Arquivo de Glauce Santos, 2019.

⁷⁶ Esse trabalho sobre As águas foi exposto na Nós de Aruanda de 2016

Figura 17 – Frame 1 do vídeo arte "No trajeto das águas, sobre o sulco dos rios" apresentado na Nós de Aruanda de 2016



Figura 16 – Frame 2 do vídeo arte "No trajeto das águas, sobre o sulco dos rios" apresentado na Nós de Aruanda de 2016.



Fonte: Arquivo de Glauce Santos, 2019.

Figura 19 - Obra instalação de caixinhas com objetos que representam orixás das águas. Nós de Aruanda 2017, ocorrido no Centro Cultural da Justiça Eleitoral.



Figura 18 - Obra instalação de caixinhas com objetos que representam orixás das águas. Nós de Aruanda 2017, ocorrido no Centro Cultural da Justiça Eleitoral.



Fonte: Arquivo de Glauce Santos, 2019.

Outro artista participante da Nós de Aruanda é Jean Ribeiro, gravurista. Hoje ele se autodenomina artista de terreiro. Em conversa ele apresenta um pouco da sua experiência, a de reconhecer que a nós de Aruanda o ajudou a se reconectar com a sua arte, já que antes disso estava a 7 anos sem produzir gravuras. Reconexão essa que perpassa pelo retorno as tradições de matriz africana de sua origem.

Eu sou um artista visual. Eu não me via numa igreja, num dado momento da minha vida eu me vi numa encruzilhada: não andava pra frente, nem pros lados, nem pra trás, eu ficava ali naquele lugar. E como eu tenho essa coisa da ancestralidade, porque a minha

família vem do tambor de mina maranhense, eu sou maranhense, mas ignorei isso a minha vida inteira, eu precisava ser iniciado no candomblé pra que minha vida seguisse. Naquele momento o orixá me chama, eu precisava disso. Eu não sou uma pessoa má, uma pessoa irresponsável, eu só venho de uma tradição diferente. Foi o terreiro que me trouxe de volta pra arte, foi o Orixá que me trouxe de volta pra arte. E eu jamais vou virar as costas pro Orixá. (Jean Ribeiro, entrevista realizada em seu ateliê Obatalá Ninlá, 28.03.2019)

Ainda de como entrou na Nós de Aruanda...

Tem aquela história das entrevistas que ele fazia [Arthur Leandro], de analisar o currículo, se tu pertences realmente a uma casa. Eu ia participar com umas fotografias, não estava afim de fazer gravuras. Mas o Arthur Leandro barrou as minhas fotografias, porque assim, essas fotografias, mesmo a gente sendo abiã, mesmo sem ter nada assentado na casa, a Mametu lá, uma casa de Angola, ela permitiu que a gente participasse de uma feitura de uma iaô. Em alguns momentos, como eu era a única pessoa que tinha um celular mais ou menos, eu fotografei algumas coisas pra ficar registrado, pra ninguém questionar que ela não havia sido feita. Ela pediu pra ele fotografar. E aí eu fiquei com essas fotos, mas são fotos internas, aí fui barrado. Ai eu tava aqui em casa e me perguntei: e agora como vou participar disso? Aí me deu uma ideia, eu tinha lido um livro de um inglês que tinha ido na África nos anos 1930 e tinha itãs de vários orixás, e tinha um itã bonito de ogum, em que Ogum se transformava numa bigorna, e aí eu resolvi fazer umas bigornas em gravura. Eu sei que eu fiz em um dia cinco bigornas. E mandei pra eles, tinha todo esse processo de fotografar e mandar. Aí eles adoraram. E nisso eu também fiz as ferramentas de Ogum. E aí as ferramentas acabaram virando a marca da exposição naquele ano (2015). A gente [Jean Ribeiro e Glaucia Santos] ficou de curador, montador, participante. É aí que a gente entra na Nós de Aruanda. (Jean Ribeiro, entrevista realizada em seu ateliê Obatalá Ninlá, 28.03.2019)

Jean Ribeiro expõe, em duas situações diferentes, a importância da Nós de Aruanda para o seu retorno as artes e o processo de escolhas para expor na galeria, daquilo que pode ou não pode. Fotografias que mostram feituuras, ritos internos e secretos não podiam ser expostos, corria o risco do repúdio coletivo da comunidade de terreiro, assim foi barrado. Mas ao mesmo tempo, o forçou a pensar subjetivamente a sua expertise na área da gravura vinculado ao universo afrorreligioso, garantindo-lhe não apenas expor seu trabalho, mas também ter seu trabalho como tema do cartaz de duas exposições da Nós de Aruanda, 2015 e 2017 (figuras 20 e 21).

Figura 20 - Cartaz Exposição Nós de Aruanda ano 2015. Gravura tema de Jean Ribeiro.



Fonte: Acervo GEAM, 2015.

Figura 21 - Cartaz Exposição Nós de Aruanda ano 2016. Gravura tema de Jean Ribeiro.



Fonte: Acervo GEAM, 2019.

Por outro lado, existem aqueles que não estavam no campo das dúvidas de pertencimento religioso, mas no transcurso de descobertas enquanto artistas. É o caso de Mametu Nangetu e Mametu Muagilê, ambas sacerdotisas do Candomblé de nação Angola que expuseram seus trabalhos na Nós de Aruanda. Em conversa com elas é possível perceber em suas falas que aquilo que elas viviam em suas comunidades, das experiências enquanto sacerdotisas na construção de um patrimônio material fundado na tradição não reconheciam enquanto objeto de arte, mas como objetos sagrados. Estar nos debates, oficinas e laboratórios de arte do Projeto Nós de Aruanda as fez exercitarem o encontro de duas estéticas e duas práticas, a arte religiosa de terreiro, num processo dialético de agência, causalidade, resultado e intenção: das sacerdotisas que se fizeram artistas e da obra religiosa que se tornou obra de arte. Mas como essa materialidade sacra dos terreiros se transforma em objetos de artes e seus sacerdotes em artistas? Antes de responder tais questionamento é necessário afirmar que nenhum pai ou mãe de santo apanhou um objeto sacralizado do terreiro e o transpôs para o museu, houve uma produção.

Figura 22 - Mametu Nangetu e Mametu Muagilê na abertura da Exposição Nós de Aruanda de 2016.



Fonte: Lucivaldo Sena, 2016.

Sobre o processo de produção, Marilu Campelo explica que foi um duplo processo educativo, deles enquanto organizadores do evento, estudantes de artes visuais que trabalharam

no projeto junto com as comunidades de terreiro. Toda a Nós de Aruanda teve que ter uma dinâmica diferenciada por causa da especificidade dos artistas que ali iriam expor. Nesse quesito, “todos tiveram que decolonizar seus olhares”, saberes e modos de existência da arte enquanto corpus constituído.

Primeiro, desconstruir a ideia de que artista era aquele que tinha formação, e isso foi muito ajudado por conta do pessoal de artes visuais que trabalhava com o Arthur. O próprio Rodrigo, Isabela do Lago, os bolsistas dele ajudaram muito na desconstrução da ideia de arte. A outra, foi o convencimento de alguns pais e mães de santo de que o que eles faziam em suas casas também era arte. Era constante você vê essa frase, o próprio espanto deles: “eu não sabia que eu era artista”. Você vê isso muito registrado. “Eu queria fazer uma homenagem pro meu pai de santo que morreu”, na linguagem artística isso seria uma instalação, pra ela era uma homenagem. Ela botou a cadeira dele, que era a cadeira original do pai de santo, e fez um painel utilizando aqueles retratinhos, costuradinhos feito patuá. E fez um painel, e aí ela colocou toda a história, quem era o seu pai, todo o contexto, ficou lindo. Ganhou inclusive uma área de destaque. Então é uma percepção diferente, e faria provavelmente no terreiro, num canto, essa homenagem. Como a questão da cadeira, pra quem não é de terreiro, é muito comum ter uma cadeira vazia dentro dos terreiros. Aquela cadeira é de um pai ou uma mãe falecido, é algo que já existe, que ninguém mais vai sentar naquela cadeira que já é lugar de destaque. Então ela pegou algo que já existia e levou pra dentro de uma linguagem artística. Claro que orientada de como ela deveria montar, de como ela deveria fazer. (Marilu Campelo, entrevista realizada em 01-02-2019)

A história da Cadeira, tão emblemática nos terreiros é apenas uma história do processo imanente dos códigos do sagrado que são deslocados do espaço do terreiro para o espaço da galeria de arte. Mas houve situações em que determinada obra só poderia ser exposta atrás de uma porta, pois a obra estava relacionada a Exu, e Exu como senhor dos caminhos deve ficar localizado no lugar de passagem. Assim como teve sacerdote que chegava alguns dias antes da montagem para visualizar o espaço e escolher que lugar seu trabalho iria ficar. Em todas as suas participações ele escolhia os cantos, porque tudo o que produzia estava relacionado a cantos. As negociações entre equipe técnica que estava preocupada com a disposição espacial das obras tinham que ser negociadas com as idiossincrasias das obras e artistas de terreiro.

Alfred Gell (2018) ao elaborar uma teoria da antropologia da arte afirma a necessidade de observar as relações sociais que envolve “objeto” e agente social de uma forma muito particular, o ‘artista’, ou seja, nessa relação artística há dois elementos que devem ser levados em consideração: o índice e a abdução da agência, sendo o índice, visto ele próprio como o resultado ou o instrumento da agencia social, quando aqueles que se autodenominam artistas imprimem intenções e consciência aos objetos, a abdução. As obras de artes apresentadas na

Nós de Aruanda é um índice da agência dos sacerdotes ou sacerdotisas⁷⁷ tanto no processo de fabricação quanto o seu uso simbólico posterior nas galerias de artes.

Esses artefatos têm a capacidade de indexar suas “origens” em um ato de *fabricação*. Qualquer artefato, por ser uma coisa fabricada, motiva uma abdução que especifica a identidade do agente que a criou ou originou. Objetos fabricados são “causados” por seus criadores, assim como a fumaça é causada pelo fogo; objetos fabricados, portanto são índices daqueles que os fabricaram. (GELL, 2018, p.55)

Cada objeto fabricado que se tornou objeto de arte, num processo subjetivo de sua fabricação evidencia um conjunto de elementos indexantes, tais como: origem do artista, a motivação ou causação, destino e posterior recepção do objeto de arte. Por exemplo, Mametu Muagilê expôs uma única vez na Nós de Aruanda, mais especificamente no ano de 2016. Ela conta um pouco do processo de produção do seu trabalho:

Eu era louca desde criança, a gente não tinha boneca. Eu vestia garrafa pra fazer boneca, mas não ficava na cintura, a gente vestia e caia tudinho. A única boneca que eu ganhei foi minha avó que me deu, mas ela quebrava. Eu botava em pé a boneca caía, era de um material chamado mica, quebrava. Dava banho nela o maiô saía a tinta. Então eu via a minha mãe fazer boneca pra ela, não fazia pras filhas. Ela costurava na mão. Aí com o tempo eu disse que queria fazer boneca dos Inkices, aquela vontade de fazer boneca dos Inkices. Aí fui pra São Paulo e visitei o Museu Afro lá no Ibirapuera, aí: “olha o que eu queria fazer, já tem feito aqui”. Eu fiquei olhando porque não pode fotografar, mas eu dei o meu jeitinho. Eu fiquei encantada de ver o que eu queria fazer, que lá tem todos os inkices, são pequeninhos, lá tem uns 20 centímetros de altura. Tem Preto Velho, Lembá, o mais velho, o mais novo, tem Cabila, tem todos os inkices, tem Bamburucema, Dandaluda, tem todos arrumadinhos numa vitrine fechada. Como eu vou fazer boneca que eu não sei fazer boneca. Eu quero fazer os meus inkices de pano. Há tempos que eu vinha amadurecendo isso aí, mas eu não sabia talhar. Teve uma menina que passou por aqui, uma pesquisadora, Isa Mota, então ela veio fazer uma pesquisa das plantas, das curas e aí eu tinha começado a fazer, ela me ajudou um pouquinho, a fazer Micaiá e outras coisas. E nós começamos a fazer parte da Nós de Aruanda. Me descobri como artista. Eu talhei uma primeira que não deu no meu dedo, depois fiz uma grande, não é que deu certo? Eu já fiz, ela já era Bamburucema, fiz toda a roupa, paramento, tudo pra exposição Nós de Aruanda. De lá pra cá eu só fiz essa exposição. Eu gosto de trabalhar com boneca, eu gosto de trabalhar com argila, mas não sei como vai ser este ano [...] (Mametu Muagilê, entrevista realizada em 2018)

O trabalho de Mametu Muagilê (Figura 23) demorou a ser confeccionado, apesar de ter sido idealizado a muitos anos. Demonstrar suas dificuldades evidencia também o caminho

⁷⁷ Importante ressaltar que não apenas eles, mas muito outros filhos e filhas de santo participaram das edições da Nós de Aruanda.

percorrido de dificuldades, de ocupar o espaço do museu que a Nós de Aruanda enfrentou e enfrenta até os dias de hoje, da garantia para um espaço de exposição, do racismo institucional explícito que a organização presenciou, assim como o preconceito por ser “coisas de terreiro”.

Figura 23 - Obra apresentada por Mametu Muagilê na Nós de Aruanda de 2016.



Fonte: Selma Brito, 2016.

A Nós de Aruanda, idealizada e organizada por Arthur Leandro conjuntamente com um coletivo da Universidade e das Comunidade Tradicionais de Matrizes Africanas que está na militância do movimento negro e da defesa das tradições de matriz africana surge como uma forma de ativismo político de ruptura ao bloqueio que os espaços museológicos possuem com a arte afro-brasileira em Belém. Unir Arte e ativismo político, forjando a noção de Artivismo, cabe a essa realidade política que se tentou fazer da arte. No artigo de Paulo Raposo *Artivismo:*

articulando dissidências, criando insurgências, introdutório de um dossiê sobre o tema, Artivismo é conceituado da seguinte maneira:

Artivismo é um neologismo conceptual ainda de instável consensualidade quer no campo das ciências sociais, quer no campo das artes. Apela a ligações, tão clássicas como prolixas e polémicas entre arte e política, e estimula os destinos potenciais da arte enquanto ato de resistência e subversão. Pode ser encontrado em intervenções sociais e políticas, produzidas por pessoas ou coletivos, através de estratégias poéticas e performativas, como as que André de Castro tem vindo a prosseguir. A sua natureza estética e simbólica amplifica, sensibiliza, reflete e interroga temas e situações num dado contexto histórico e social, visando a mudança ou a resistência. Artivismo consolida-se assim como causa e reivindicação social e simultaneamente como ruptura artística – nomeadamente, pela proposição de cenários, paisagens e ecologias alternativas de fruição, de participação e de criação artística. (RAPOSO, 2015, p. 05)

A natureza da Nós de Aruanda se origina em formas políticas de valorização de um patrimônio que é cotidiano nos terreiros, mas esquecido e rejeitado pela sociedade em geral. Patrimônio material esse que também é patrimônio da nossa construção identitária. Por isso como o autor bem pontua em suas aproximações conceituais, arte de terreiro é para refletir, sensibilizar e interrogar o público expectador, tanto que a organização para abarcar as múltiplas expressões artísticas que se inscreveram tiveram que qualificar as obras de Poéticas afro-brasileira, um termo mais amplo. Sendo exposto e visto: esculturas, instalações, ações poéticas, performances, vídeos, desenho, pintura, gravura, fotografia, artesanato.

Figura 24 - Fluxo de benção, de Tainah Jorge, apresentado na Nós de Aruanda de 2016.



Fonte: Lucivaldo Sena, 2016.

A nós de Aruanda não se cerra aos espaços dos museus, é mais ampla e sem fronteiras estéticas e políticas. Esvai-se para as ruas, para a crítica clássica e mordaz, da provocação à dialogia, de um plano didático informacional para a criatividade libertadora de formas, conteúdos e estilos. Na figura acima, Tainah Jorge se utilizou da técnica do lambe lambe, que é uma arte de rua, nesse trabalho mostrado na figura 20 ela usa o estêncil. Fluxo de Benção é uma crítica à nossa Justiça, por isso traz Xangô, o orixá da Justiça. Mas esse lambe lambe seguiu por diversos pontos emblemáticos da cidade. Outros trabalhos/projetos também foram apresentados seguindo essa lógica da intervenção artística, social e política nas ruas da cidade. Tanto no território das artes, quanto no território afrorreligioso, a Nós de Aruanda representa resistência, forma criativa de construir novos espaços de luta.

5 “SAI” RELIGIÃO, “ENTRA” TRADIÇÃO: REFLEXÕES SOBRE A CATEGORIA POLÍTICA POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

Há um esforço coletivo entre a militância das tradições de matrizes africanas, denominadas ora de religiões afro-brasileiras ora de comunidades tradicionais de matriz africana em direcionar o debate público político. Nesse aspecto, eles se colocam como a representação do povo de terreiro do Brasil, preocupados em construir uma agenda política efetiva de defesa das suas tradições. Em âmbito federal isso surtiu efeito, considerando todo o material produzido, os debates em conferências, reuniões e audiências com o poder público, mas que seus desdobramentos em âmbito estadual e municipal nem sempre foram factíveis de concretude, o capítulo anterior evidencia as desventuras da militância afrorreligiosa na cidade de Belém.

O presente capítulo tem objetivo apresentar um debate que é base ao mesmo tempo paralela (no sentido de que não interfere na ação) do que acontece no cotidiano do movimento afrorreligioso na cidade de Belém e como veremos, também em outros estados da federação. Entender os processos estratégicos da atuação dos militantes das religiões de matriz africana perpassa pelo entendimento do que subjaz os seus domínios ideológicos e concepções de projeto sociopolítico. Para tanto faço um debate teórico apoiado em dados de campo sobre a construção da religião enquanto categoria antropológica nos estudos das religiões Afro-brasileira e de como no atual contexto esta categoria se torna inócua e perniciosa em determinados contextos para os usos políticos do povo de terreiro, o mesmo acontece com o uso do termo Tradição e sua extensão a partir da categoria política Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

5.1 RESSEMANTIZAÇÃO E DESLOCAMENTO DE ANTIGAS CATEGORIAS: DA RELIGIÃO PARA A TRADIÇÃO OU SOBRE O QUE É POLITICAMENTE VIÁVEL

Logo na primeira parte dessa tese abordei brevemente minha participação na Plenária Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros (PNPCT-MAT) nos dias 15 e 16 de março de 2018 durante a realização do Fórum Social Mundial na cidade de Salvador Bahia. Naquele contexto queria expor a atuação política de Mametu Nangetu nas suas articulações com seus pares na consecução de uma agenda política para encami-

nhamentos em várias instâncias da sociedade, agora, aqui nesta sessão, retomo um outro espectro do que ocorreu nesta Plenária, mais especificamente no final dela, no dia 16 de março no período da tarde, já nas finalizações do evento.

Um dos objetivos da realização desta PNPCTMAT além de tentar reunir o máximo de lideranças de terreiros para unir forças em âmbito jurídico e institucional frente ao crescente números de ataques contra suas tradições, estava a elaboração de uma Carta Manifesto⁷⁸ do evento, para ser apresentado a diversas instituições nacionais e internacionais⁷⁹ para cobrar do Estado um posicionamento mais explícito acerca da violência a que tanto adeptos quanto os espaços religiosos estavam sofrendo a partir da tipificação intolerância religiosa. Para os afro-religiosos ali reunidos o Estado estava (e continua) omissivo, em alguns casos até sendo conivente aos crimes de intolerância, a partir do momento que as instituições de Segurança Pública e instituições jurídicas tem tido dificuldades em tornar a queixa crime em crimes propriamente tipificados de discriminação religiosa ou racismo.

A proposta metodológica pensada em conjunto durante as videoconferências ocorridas meses antes da realização da PNPCTMAT era de que o evento contaria com representantes de cada Estado da Federação, e os eixos das discussões deveriam abarcar as preocupações mais urgentes que atravessavam a todos. Deram uma atenção maior aos casos de assassinatos que ocorreram no Pará, sobretudo ao Grupo de Trabalho que estava sendo formado dentro do Conselho Estadual de Segurança Pública. Mas também era preocupação de todos ali presentes as eleições presidenciais que estava para ocorrer naquele ano, e quais representantes políticos deveriam os representar, considerando que os poucos direitos conquistados para seus segmentos durante os governos Lula-Dilma estavam, na percepção deles, em ameaça, ou mesmo em processo de extinção, a depender do futuro político do país. Daí uma mesa sobre análise de conjuntura para esclarecer o contexto político pelo qual todos estavam passando.

Eram assuntos pessoais, de rituais, mas também angústias e preocupações. O evento foi curto para o tanto de debate que eram necessários com todos aqueles afro-religiosos ali reunidos. Discussões e divergências acaloradas também ocorreu, assim como muitas alegrias e sorrisos quando compartilhavam saudações as suas divindades, com muitos cantos e batuques.

⁷⁸ A carta está disponível na parte dos Anexos desta tese.

⁷⁹ A exemplo da Petição endereçada a Corte Interamericana de Direitos Humanos para denunciar o Estado brasileiro por omissão estatal frente aos casos de racismo religioso, discriminação e intolerância religiosa. Mais informações em <https://umbandaead.blog.br/2017/10/28/religoes-de-matriz-afro-peticionam-denuncia-ao-brasil-a-corte-interamericana-de-direitos-humanos/> acessado em 31/07/2019.

Xangô, orixá da justiça foi bastante mencionado, nas mais diferentes nações, sob variados pontos. Todos ali muito dispostos para o debate e/ou combate como alguns preferiam, pois, seu dia a dia para a defesa daquilo que diziam terem sido escolhidos, nunca foi fácil.

Com o horário bastante estendido e sem ter conseguido cumprir com toda a programação com o merecido tempo de debate com o público, a organização da PNPCTMAT sob o comando do Coletivo de Entidades Negras (CEN) de Salvador achou por bem prosseguir o turno da tarde do dia 15 de março de forma mais pragmática, ou seja, condensar duas mesas e formar uma, ser mais exigentes com o tempo de fala para que pudessem ao fim conseguir ler e discutir a Carta Manifesto que estava sob a incumbência do advogado Hédio Silva já conhecido de todos ali.

Por volta das 16 horas uma nova coordenação de mesa foi formada, agora para os encaminhamentos finais da PNPCTMAT. Marcos Rezende como um dos organizadores do evento estava nesta coordenação e chamou o advogado Dr. Hédio Silva para que expusesse o documento formulado. Era visível a inquietude de todos, primeiro pelo horário e por isso já um certo esvaziamento do auditório; pela importância deste documento no que concerne o seu poder de legitimação de ações futuras; alguns ali presentes também estavam ansiosos pelo término desta Plenária, pois no mesmo dia haveria uma programação no Estádio do Pituaçu com a presença do Ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva e também com a presença de afroreligiosos para recepcionar o evento de magnitude macro do Fórum Social Mundial. Diante desse cenário, acordou-se que primeiro seria realizada a leitura do documento e, somente ao fim, todos poderiam fazer interferências, observações ou reclamações sobre o texto.

Mas já conhecendo como os afroreligiosos são, alguns interrompidos ocorreram durante a leitura, e de maneira incisiva o leitor os lembrando do acordado. Mas os “burbirinhos” da plenária era perceptível e permaneceram, sobretudo quando dos termos *religião de origem africana, religião afro-brasileira, origem africana e indígena, umbanda e seus derivados*. Essas eram as palavras que ao serem lidas provocaram comentários paralelos. A leitura terminou e começou-se o debate, com inscrições para aqueles que desejam fazer alguma observação. Com a palavra o primeiro inscrito:

Alexandre de L’Omi L’Odò, sacerdote de Jurema Sagrada, Pernambuco - *Parabênizo Dr Hédio pelo texto, a carta ficou altamente representativa pra todos nós. O ponto que eu tenho pra incluir nesse processo é muito pequeno, muito pouco. O ponto aí da carta e que a gente tava conversando aqui, companheiros e companheiras do nordeste, é que nas discussões nacionais do povo de terreiro, não podemos deixar de citar as religiões afro-indígenas, porque nós somos Jurema, somos*

Terecô, uma gama de mais de 26 denominações no mapeamento de 2010 do MDS de nomenclaturas de religiões de matriz africana e indígena. Nós somos um povo afro-indígena, eu sou de Pernambuco, sou da Jurema Sagrada, sou do Candomblé também, entendeu? Então pra gente é importante... Eu sugiro que inclua a Jurema Sagrada, que é uma religião fortíssima nesse nordeste, ela tem que está representada.

Hélio Silva - *A ideia é a seguinte, todos devem se sentir incluídos no documento, a ideia, entretanto como eu disse é buscar uma denominação a mais inclusiva possível.*

Paulo D'aruanda, Sacerdote de Tambor de Mina de São Luiz do Maranhão - *A questão toda, no texto é quando chega Umbanda e suas derivações... aí nós precisamos saber quais são as derivações. E uma outra coisa, com todo respeito que o senhor merece e peço agô, mas nós de Mina no Maranhão ainda não nos achamos aí nesse texto.*

Hélio Silva – *Nós dissemos aqui Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiro exprimem o conjunto de vertentes da cultura e da religiosidade herdada dos africanos e também dos indígenas, a exemplo da Umbanda, Jurema, Tambor de Mina e demais segmentos religiosos irmãos.*

Nesse momento todos falaram ao mesmo tempo, sendo interrompidos como uma chamada de atenção por Hélio Silva que diz:

Nós temos um problema que vamos ter que resolver, se nós formos até a última consequência nessa indicação da nomenclatura, nós teremos o desafio de citar a nomenclatura todas da Umbanda, da Quimbanda, do Batuque, do Omolocô, então por isso, por isso, nós estamos tentando ter esse guarda-chuva. Aliás nosso evento se chama Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiro.

Alguém da mesa plenária sugere que os insatisfeitos com a nomenclatura anotem no papel suas sugestões de nomenclatura, para que a plenária pudesse continuar, no entanto Dr. Hélio Silva diz que essa é a única discordância da Plenária, ou seja, não há outro ponto de discussão a não ser quando envolve nomenclatura, denominação ou termo que os define. E

nesse momento muitos riram. Mãe Venina, sacerdotisa de Mina de São Luiz do Maranhão pede a fala:

Quando cheguei na comissão nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, CNPCT, a pauta, era o que mais me incomodava: e os outros... fomos construindo, e o que eu gostaria de falar com o Dr Hédio sobre a questão Religião. Em termos jurídicos a gente sabe que isso não vai valer nada, com relação a intolerância religiosa. Mas quando tá Povos e Comunidades Tradicionais, nos cabe o 6.040 (sobre o Decreto de Lei 6.40), que nos agrega, enquanto eu me autodenomino afro-indígena, seja lá o que for... Ontem um rapaz me falou em Cassupé, uma derivação.... Então tem que fazer uso de Povos e Comunidade tradicionais de matriz africana ou indígena, mas aí já é outra briga. Essa é uma carta pra gente mas tem que ter uma visão técnico jurídico.

Hédio Silva - Eu vou até aproveitar esse gancho. Do ponto de vista técnico-jurídico a nomenclatura é Religião. É o que diz o Estatuto da igualdade racial, é o que diz os tratados que o Brasil assinou. O decreto que menciona as Comunidades Tradicionais está a baixo da lei. Do ponto de vista jurídico está a baixo da lei. Mas acho que o pacto aqui é outro. Nós podemos elencar aqui todas as nomenclaturas que nós lembramos, mas precisamos saber como assumir o risco político, não é conceitual de nos reconhecermos, o reconhecimento recíproco tá dado, o risco é político de não lembrar de uma ou outra nomenclatura do interior do Tocantins que vai ler o documento que não vai se sentir contemplado nele. E nós queremos juntar a religião, nós queremos agregar. Essa coisa do ketu, banto do ponto de vista identitário é ótimo, mas do ponto de vista político isso prejudica a religião.

Diante das discussões, foi acordado em anotar todas as sugestões de alterações e fazer a modificação no limite de agregar mais do que excluir, ser o mais amplo possível nas nomenclaturas ainda que fosse resguardada o mínimo das singularidades. Um grande desafio. Terminou-se o debate e o advogado Hédio Silva se comprometeu em concluir a carta conforme os debates e consensos alcançados.

No dia 29 de março de 2018 chegou em minha caixa de e-mail a Carta de Salvador, a carta manifesto como resultado das deliberações coletivas do PNPCTMAT e nela é possível ler “religiosidade herdada dos africanos e também dos indígenas, a exemplo da Umbanda, Jurema,

Tambor de Mina e demais segmentos religiosos irmãos”, ou ainda “religiões e tradições afro-brasileiras” e “Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiro”.

O debate transcrito acima sugere uma gama de análises, mas irei me centrar na querela terminológica pelo qual o presente capítulo tem por objetivo. De antemão, afirmo não ter uma solução para este problema, que mais me parece de caráter técnico, ou seja, de viabilidade política e jurídica, do que identitário, já que a forma como os afroreligiosos se autodenominam depende da sua identidade ritual, sua nação. Assim, se você for a qualquer terreiro, enquanto comunidade única, singular, aquele terreiro irá se auto identificar como um “terreiro de candomblé” ou “uma casa de umbanda”, uma “roça de pajelança” etc.

Esse debate terminológico não é recente, nem prerrogativa dos afroreligiosos. Na antropologia mesmo há um interminável debate acerca de qual categoria utilizar, eu mesma nesta tese faço uso de maneira indiscriminada e intercambiável de várias categorias para me referir a essa coletividade de sujeitos, é proposital. É possível mapear no texto religiões afro-brasileiras, religiões de matriz africana, povos e comunidades tradicionais de matriz africana, Candomblé. Ao longo de toda a literatura dos chamados estudos afro-brasileiros, sempre se criticou um ou outro termo, mas nunca se debruçaram a elaborar uma crítica profunda propriamente, nem estabelecer padrões de categorias, talvez nem caiba.

A expressão *religiões afro-brasileiras* revela, portanto, uma preocupação teórica marcada essencialmente pelo caráter singular e local do fenômeno, e pela pouca importância atribuída a critérios mais universalistas. Simultaneamente “afro” e “brasileiro”, definidas como uma junção entre “culturas” distintas, ou ainda como culturas hierarquicamente dispostas, essas religiões tradicionalmente são pensadas através de uma associação com o significado que teria a nacionalidade brasileira. (BIRMAN, 1997, p.78)

Na mesma linha, mas num período que Banaggia (2014) considera de virada sociopolítica desse campo de estudo, pois as religiões afro-brasileiras passaram a ser analisadas sob a perspectiva das suas relações com a sociedade envolvente, está o trabalho de Yvonne Maggie, que data dos anos de 1970, e nele, a autora também faz críticas aos modelos de análise realizados até a presente data e como a nomenclatura genérica religiões afro-brasileira é fruto de uma percepção evolucionista e sincrética do que essas religiões representavam. Segundo ela, “o próprio nome genérico para denominá-las expressa essa visão de uma religião sincretizada. Afro, pois tinham traços africanos. Brasileiros, pois apresentam traços católicos, espíritas e indígenas” (MAGGIE, 2001, p.13).

Uma abordagem mais atual dos estudos afro-brasileiros na Antropologia tem se utilizado da expressão “religiões de matriz africana”. Autores como Gabriel Bannaggia (2014) e

Marcio Goldman (2015) que vem trabalhando uma perspectiva transformacional dessas religiões na atualidade, escolheram primar pelo termo matriz por seu caráter genealógico, generativo e matemático. Assim Goldman por exemplo justifica e argumenta sua preferência pelo uso da expressão religiões de matriz africana, pois segundo ele

o termo “matriz” tem a vantagem de poder ser entendido, simultaneamente, em seu sentido de algo que “dá origem a alguma coisa” — o que respeita, além de utilizar, o uso nativo, sempre preocupado em relacionar essas religiões com uma África que não acredito ser nem real, nem imaginária, nem simbólica, mas dotada de um sentido existencial — e em seu sentido matemático ou topológico (“matriz de transformações”), que aponta para o tipo de relação que acredito existir entre as diferentes atualizações dessas religiões e, ao mesmo tempo, para o método transformacional que penso necessário para seu tratamento analítico. (GOLDMAN, 2015, p. 644-5)

O argumento de Marcio Goldman vem na esteira da construção política da categoria Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana pelo qual Mãe Venina fez questão de lembrar no debate, pois ambos aludem uma relação direta dessas religiões praticadas no Brasil com a África, de onde foi originária, e a noção de matriz como a fonte, que se irradiou, ainda que de forma transformada para diversos lugares do mundo.

No entanto é preciso deixar claro que a categoria Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana é uma categoria discursiva forjada enquanto estratégia política de luta contra a intolerância religiosa e para obtenção de direitos específicos. O marco legal desta categoria discursiva está no Decreto 6.040/2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Este decreto é resultado da mobilização de um debate mais ampliado acerca das comunidades tradicionais no âmbito da defesa, conservação, difusão e proteção da cultura tradicional e popular e por isso alude um debate internacional do qual o Brasil é signatário, vide as recomendações da UNESCO na reunião de 1989, a Conferência da Organização Internacional do Trabalho de 1989 aprovando o Convenio 169 sobre Povos Indígenas e Tribais que passa a adotar o termo “povos” como forma de designar pertencimento subnacional e posteriormente a Convenção da Unesco sobre Salvaguarda do Patrimônio Imaterial ocorrida em 2003. Tais mecanismos internacionais colocam em questão, como afirma Paula Montero (2012, p.88), “a matriz de integração social em torno da qual se dará a acomodação das diferenças”, que no Brasil sempre se deu a partir de políticas assimilacionistas, sincréticas e da miscigenação racial. Ou seja, há uma mudança de percepção da diversidade que existe em nosso país, do qual vai subsidiar todo o debate político dos direitos

sociais, direitos culturais e civis dessas populações que sempre estiveram à margem das políticas públicas do Estado.

Para Mariana Ramos de Moraes e Juliana Gonzaga Jayme (2017) que fizeram um levantamento acerca da construção política da categoria discursiva Comunidades Tradicionais de Matriz Africana houve um alargamento da noção de povos no próprio Decreto 6.040/2007, que antes era restrito a povos indígenas e aos quilombolas, possibilitando ao movimento afroreligioso e ao movimento negro “se apropriar dessa expressão como uma estratégia discursiva na construção de sua identidade, no momento em que a pauta da diversidade cultural estava em voga” (MORAIS; JAYME, 2017, p. 277). Ainda, continuam as autoras, essas nomenclaturas vão sendo modificadas conforme o próprio entendimento semântico e político dos termos ao longo dos anos. Nos documentos oficiais que vão sendo lançados conforme os debates políticos nos espaços conquistados nos governos Lula (2003-2006 e 2007-2010) com a criação da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e no primeiro mandato de Dilma Rousseff (2011-2014), vê-se no início a denominação *religiões de matriz africana*, depois o termo *Comunidades de Terreiro*, em 2009 com o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial, *Comunidades Tradicionais de Terreiro*; 2013 no I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, o termo que passa a ser usado é *Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*.

Nesse último termo, a palavra religião desaparece, inclusive na sua definição. No entanto, se faz presente a ideia de Roger Bastide (1995) de que os terreiros constituem uma pequena África. E mesmo a interpretação de Abdias do Nascimento (1980, p. 101), para quem os terreiros funcionam como efetivos centros de resistência cultural africana. Destacamos também que não há menção alguma à palavra religião em todo o Plano, o que pode sugerir uma nova mudança na estratégia do movimento afro-religioso, somado ao fato de adotarem, mas não sem disputas e entraves, a expressão povos e comunidades tradicionais, pelo menos no que diz respeito às políticas públicas aqui mencionadas. (MORAIS; JAYME, 2017, p.279)

No I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana desaparece o termo religião enquanto categoria de identificação e se torna uma expressão dentre outras que fazem parte da Tradição, como cultura, raça e gênero. Relevante pensar como tais denominações vão sendo substituídas ou dando materialidade a outros termos, e para tanto, houve uma orientação pedagógica para inserção e utilização das novas nomenclaturas, assim como a organização de Cartilhas e Cadernos de Debates, no qual o objetivo é apresentar conceitos, a serem assimilados por aqueles que estão inseridos nesse debate público. Terreiro agora se torna Território, e o uso das palavras “terreiros” ou “roça”

passa a ser usado entre aspas; não se usa Religiões Afro-brasileiras, mas Povos Tradicionais de Matriz Africana que corresponde “ao conjunto dos povos africanos para cá trasladados, e às suas diversas variações e denominações originárias dos processos históricos diferenciados em cada parte do país, na relação com o meio ambiente e com os povos locais”⁸⁰; Não se usa Mãe ou Pai de Santo, nem Sacerdote ou Sacerdotisa, mas Lideranças Tradicionais de Matriz Africana.

Religião e religiosidade se tornam facetas das práticas tradicionais que é manifesta diretamente na sua relação com o sagrado, ou seja, nas crenças e rituais praticados na sua relação com os deuses e deusas africanos, na relação com objetos e folhas, matas, árvores, rios, lugares também sagrados. Território aqui também se alarga para além dos limites do “terreiro”, pois está ligado a dimensão ritual. Mas se a vivência no terreiro se dá de maneira ritualizada, vide a produção da alimentação tradicional de matriz africana, como manter em separado esse componente religioso da tradição? De acordo com a Cartilha – Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2016, p.28) “a tradição é muito maior que a religião”, pois há o entendimento de que no caso da alimentação ela está presente para além do terreiro, “é certo que está presente em muitos outros lugares, na cozinha regional como mineira, baiana e, inclusive, em restaurantes caros dos grandes centros urbanos”.

Retomando o debate da PNPCTMAT descrito no início deste texto, é visível um conflito sobre que termo usar para os definir publicamente, o que cai por terra o aparente consenso que os documentos produzidos coletivamente nos dão⁸¹, assim como um debate não esgotado, considerando que tais documentos datam de quase uma década atrás. Há a necessidade de um termo “guarda-chuva”, conforme chama atenção Hédio Silva para os unirem em espaços políticos e jurídicos. Chamo atenção para o que frisou o advogado para a manutenção da palavra Religião enquanto categoria política também, pois segundo ele *do ponto de vista técnico-jurídico a nomenclatura é Religião. É o que diz o Estatuto da igualdade racial, é o que diz os*

⁸⁰ Publicação do sítio GELEDES “Lideranças de matriz africana divulgam texto orientador em plenária da III CONAPIR” de 12/07/2013. Disponível em <https://www.geledes.org.br/liderancas-de-matriz-africana-divulgam-texto-orientador-em-plenaria-da-iii-conapir/>. Acessado em 21/08/2019

⁸¹ Documentos que respaldaram a produção das políticas específicas para Comunidades de Terreiro: Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007; Lei 12.288 de 20 de julho de 2010, da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; Ainda: 1. Plano Plurianual (PPA) (2012-2015); 2. I Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (2012-2015); 3. Plano Nacional de Cultura (2012) 4. III Programa Nacional de Direitos Humanos (2010); 5. Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2009); 6. Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (2009); 7. Diretrizes Curriculares para Educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana (2004); 8. Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (2000). Documentos aqui consultados para análise: I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, 2013-1015; Caderno de Debates: Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana; Estatuto da Igualdade Racial, Lei 12.288/2010.

tratados que o Brasil assinou. O decreto que menciona as Comunidades Tradicionais está a baixo da lei. Do ponto de vista jurídico está a baixo da lei.

O professor e advogado Hédio Silva já vem um tempo expressando descontentamento com os deslocamentos e ressemantização de categorias políticas para a defesa das religiões de matriz africana. Em uma publicação do dia 18 de agosto de 2017 no sítio Umbanda EAD reatendeu a discussão ao afirmar “Religiões Afro-brasileiras não são ‘comunidades tradicionais’”, apesar de considerar o Decreto 6.040/2007 uma importante ferramenta contra a intolerância religiosa justamente porque prever “a erradicação de todas as formas de discriminação, incluindo o combate à intolerância religiosa”, no entanto para ele, o que difere propriamente as comunidades tradicionais para as comunidades tradicionais de matriz africana é a tradição extrativista para subsistência e a localização em sua maioria em área rural, diferentemente dos terreiros, que ainda que tenham uma vocação extrativistas, estão localizados no meio urbano. Contudo para o advogado, o problema não está em negar a categoria Comunidades Tradicionais, mas em negar o uso da Religião, pois a intolerância religiosa insiste em negar às Religiões Afro-brasileiras o estatuto jurídico de religião.

Durante minha pesquisa de campo, circulando e dialogando com lideranças do movimento afrorreligioso que estão à frente dessa agenda de políticas públicas na cidade de Belém, quando indagados sobre se reconhecerem ou não como religião, eles costumam dizer que não são religiões apenas, são mais que isso, uma tradição. Tradição aqui significa a manutenção e continuidade de uma história, de um conjunto de práticas culturais, de valores e princípios civilizatórios, de uma visão de mundo e ethos pactuados entre aqueles que passam pelo processo iniciático. Já Religião, para alguns militantes ouvi a resposta de que é um conceito cristão que não cabe à realidade deles, e por isso constantemente recorrem ao conceito etimológico latino de religião como *ligare* ou *religare* que quer dizer “os homens que se ligam a Deus”. E esse Deus com letra maiúscula na percepção deles é o Deus cristão. Na fala deles, emendam sua percepção dizendo que eles não precisam se “religar” porque nunca se separaram das divindades, da natureza, do ser. Por isso, preferem ser denominados publicamente como tradição. No entanto há claramente algumas divergências de posições e conceitos nesse jogo semântico dos termos a serem utilizados e sobretudo do que eles vão significando conforme o contexto histórico.

Tradição normalmente designa um conjunto de práticas e valores entranhados nos costumes de uma sociedade, e que por se tornarem habitual perduram no espaço e tempo, com a finalidade de dar continuidade a um passado. Para Hobsbawm (1984), uma característica importante da tradição (que a difere de um simples “costume”) é a sua invariabilidade, pelo menos

a sua pretensa invariabilidade, e “o passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição” (HOBSBAWM, 1984, p.10).

No caso das religiões de matriz africana, inovação e tradição andam de mãos dadas, considerando todo o contexto de formação dessas religiões em território brasileiro. Sua estrutura, por assim dizer, é feita de continuidades e descontinuidades, daí a busca por uma origem ser um elo bastante significativo de sustentação dessa tradição. Para Capone (2009, p.255-6), “quem possui uma tradição possui um passado, uma continuidade histórica que o metamorfoseia em sujeito de sua própria história: afirmar sua tradicionalidade equivale a se distinguir dos outros, aquele que não tem mais identidade definida”. Por outro lado, falar de tradição no contexto de engajamento político das comunidades de terreiro é toma-la como um instrumento político que os garante posição e diferenciação perante o todo público nesta sociedade. Não é de qualquer tradição que se está falando, mais de uma específica, singular, étnica, de uma que preserva a herança africana em território brasileiro.

Já a noção de religião entre os estudos afro-brasileiros parece ter sido pautada pelos estudos clássicos de sociologia e antropologia da religião, sobretudo em sua perspectiva evolucionista do século XIX, no qual se estabelecia estágios de civilidade de acordo com a forma e organização das crenças, a exemplo da cisão entre magia e religião. Emile Durkheim em *As formas elementares de vida religiosa* define religião como “um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativa as coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem” (DURKHEIM, 2001, p. 79), considerando a ideia de que religião não é separada de igreja e possui caráter eminentemente coletivo. Já magia, figura no extremo oposto, apesar de ser constituída por crenças e ritos, mitos e dogmas, como a religião, mas para Durkheim todos esses elementos são mais rudimentares na magia, porque, “perseguindo fins técnicos e utilitários esta não perde tempo em especulações” afora o caráter individualista, não possuindo o efeito de “ligar uns aos outros” (DURKHEIM, 2001, p. 74).

Os chamados cultos afro-brasileiros foram categorizados não como religião, mas como magia e/ou feitiçaria ou mesmo seita. Se por um lado essa visão dicotômica que se estabeleceu entre magia e religião como dois extremos, foi em parte construída por intelectuais como Roger Bastide em *As religiões africanas no Brasil* ao se referir a entidade Exu. Para ele, que começa a estabelecer oposição entre os nagôs, autênticos e puros e os bantos, os “degenerados”, afirma que “os nagôs (ou ketu), que praticam a religião, e os bantos, que praticam magia” (CAPONE, 2009, p.244) estava relacionado com o culto de Exu, pois nos chamados terreiros “tradicionais” nagô Exu não era incorporado e sua imagem fora reconstruída a partir da tradição africana,

como o deus mensageiro, aquele que abre portas, o princípio e o fim, diferentemente do ideário cristão que relaciona Exu ao diabo e como aquele a quem é recorrido para fazer o mal e as feitiçarias, ou da magia ofensiva. Houve também aqueles intelectuais (Raimundo Ninna Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro), que se preocuparam em caracterizar os cultos de origem africana como Religião, mantendo a lógica da pureza nagô como esta representando religião, e os candomblés de caboclo, portanto banto, como sendo magia.

Nos bons terreiros, os pais-de-santo ‘as direitas’, usam um saber africano que eles detêm para adorar seus deuses, fazer religião. Por extensão, são respeitadores e úteis; eles não ameaçam a ordem da sociedade. Ao contrário, os que não tem “competência”, que não detêm uma verdadeira tradição africana, servem-se dela ilegítimamente para fazerem “despachos e catimbós”, ou seja, trabalhos de magia com que se pratica o Mal e se explora o povo. (DANTAS, 1988, p. 179)

A crítica também ocorria entre a própria elite intelectual dos anos de 1930, que não pactuavam com as perseguições policiais, e se perguntavam “E por que não também a religião?” dizia Arthur Ramos (apud DANTAS, 1988, p.198). No Congresso Afro-brasileiro da Bahia, no Memorial formulado e dirigido ao governador vê-se claramente o desejo de restituição do estatuto de Religião para os cultos afro-brasileiros por parte desses intelectuais:

I – Cada povo tem a sua religião, a sua maneira especial de adorar a Deus – e é o candomblé a *organização religiosa dos Negros e do Homens de Cor da Bahia*, descendentes de Negros escravos, que lhes deixaram, como herança intelectual, as várias *seitas africanas* em que se subdividem as formas religiosas traídas da África. Essa herança intelectual, mesmo fracionada e subdividida, tem direito à vida, como expressão dos altos sentimentos de dignidade humana que desperta entre aqueles sobre que influi. (DANTAS, 1988, p.190, grifo da autora)

Essas construções teóricas da antropologia da religião e dos estudos afro-brasileiros vai desaguar na mentalidade social da população brasileira e nos dispositivos legais que passam a ser formulados na relação entre Estado e Religião, no processo da afirmação de uma laicidade do Estado e a liberdade de crença e de consciência. Emerson Giumbelli (2008) ao analisar a presença do religioso no espaço público traz a escrutínio o Código Penal de 1890, a Constituição de 1891 e o Código Civil de 1917, neles é possível identificar qual a referência de religião que o Estado possui, qual seja, o Catolicismo Eclesial. Tudo que fugia desse referencial de religião era identificado como “magia”, “feitiçaria” ou mesmo “selvageria”. Sob esse ponto de vista, ao longo da história, no aspecto jurídico as religiões de matriz africana nunca tiveram seu

reconhecimento de estatuto jurídico de religião, com consequências até os dias atuais, como por exemplo a negação do direito a imunidade tributária que as organizações religiosas possuem.

A saída que o povo de terreiro encontrou para esse impasse e perseguições policiais e regulamentações sanitárias foi a via “diferencialista” que conseguiu dar suporte para a manutenção dessas religiões no espaço público brasileiro. O argumento de Giumbelli (2008) se baseia em dois casos emblemáticos, um que faz a defesa do caráter “cultural” e outro, do caráter “religioso”. O primeiro caso é o tombamento de um terreiro de Candomblé na cidade de São Paulo no qual a argumentação antropológica (não só) se sustentava na defesa do terreiro como “espaço cultural”, da cultura como patrimônio que merece essa valorização. Já o segundo caso se trata da controvérsia jurídica levantada sobre o abate religioso de animais no Rio Grande do Sul que se refere particularmente aos abates praticados pelas religiões de matriz africana. Nesta situação em específico Emerson Giumbelli analisa que é justamente o caráter religioso que vai legitimar o abate em detrimento a outros tipos de abates, e sendo religioso “traduz um aspecto de toda uma ‘tradição’ e opera como um signo distintivo” (GIUMBELLI, 2008, p.88)

De ordem teórica, o debate acerca da categoria religião parece estar em crise na contemporaneidade, antes mesmo entre os “religiosos” do que nas ciências sociais. Para Steil e Toniol (2013) há uma “rejeição nativa” para se identificarem enquanto religião entre alguns grupos, como o Movimento Nova Era, as “*religiões do self*” e determinados movimentos de igreja cristã. Para os autores,

ao longo dos últimos anos, o conceito de religião tem sido usado pelos cientistas sociais de uma forma aparentemente consensual, apesar das variações de sentidos a ele associados. De algum modo, é esse suposto consenso que torna possível produzir comparações entre uma variedade de recortes temporais e empíricos do que é compreendido como religião. No entanto, em que pese esse consenso, tem-se observado a emergência de uma crítica contundente que mostra a inadequação desta categoria para se compreender práticas culturais ou grupos sociais que se configuraram segundo modelos e padrões estruturais distintos daqueles que forjaram este conceito. (STEIL; TONIOL, 2013, p. 141)

Na análise aqui levantada a inadequação ao uso da categoria Religião não está em como se veem (se como religião ou não), mas como a sociedade abrangente não os veem como religião e as implicações práticas disso. Contudo, ser forjado o uso da categoria Religião para fins políticos emana as relações de poder que se impõe sobre as práticas e experiências “religiosas” do grupo. Quando os afroreligiosos dizem que não se encaixam no conceito de religião porque ele versa uma concepção cristã, eles estão corretos, as ciências sociais contribuíram para uma

noção reificada e universalista de religião, dos quais o Estado se apropriou, vide as legislações brasileiras quando aborda a liberdade religiosa.

Ressalta-se que autores como Talal Assad (2010, p. 264), inseridos nessa crítica pós-colonial acerca da categoria religião argumenta que “não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constitutivos e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos”. Diante disso é necessário questionar os usos da religião e da tradição enquanto componente analítico das formulações políticas realizadas pelos militantes afrorreligiosos, além do seu próprio enquadramento no universo das políticas públicas. São esses novos enquadramentos analítico do estudo da religião pelo qual eu estou preocupada. Além do mais, pelo que é possível observar, não há como chegar em definições conceituais no que tange a este caso em específico, é necessário sempre ter a realidade empírica como a fonte das análises.

Mirando esta realidade empírica, questiono, o que significa as comunidades tradicionais? O que significa Comunidades Tradicionais de Matriz Africana? Será que ao colocar tradição como categoria generalizante, que engloba todas as práticas e crenças de matriz africana, inclusive as religiosas, não se cria um discurso público destituído do viés religioso? A resposta, a princípio, seria positiva. Claramente se vê um discurso de viés culturalista, mas por quê? Não seria o extremo oposto do que estes mesmos afrorreligiosos estiveram ao longo de todo século XX em busca, reconhecimento do estatuto jurídico das suas religiões de matriz africana?

Como já foi mencionado, Comunidades Tradicionais de maneira geral é uma categoria para fins políticos e conquista de direitos construída sob a égide de uma ideia essencialista de cultura e tradição, ambas produzidas no campo discursivo da política social como bem analisa Montero (2012). Mas a negação da religião neste caso em específico se dá no processo da defesa da laicidade como valor que os diferenciaria de outras organizações religiosas (na maioria das vezes as Igrejas Neopentecostais) que tem colocado a religião à frente do bem público, do Estado e da Constituição quando seus anseios ferem a liberdade religiosa. Carlos Alberto Steil e Rodrigo Toniol (2013) bem lembraram que o esvaziamento do conceito de religião é extensivo ao conceito de secularização, há “uma implicação mútua entre esses conceitos”, que adensa muito bem o que os afrorreligiosos consideram como estratégia política, rejeitam a religião para se enquadrarem no modelo de Estado Laico. Serem considerados Comunidades Tradicionais de Matriz Africana se torna um distintivo na argumentação pública quando ser Religião pode ocasionar acusação, vide a candidatura de Mãe Jucilene d’Oyá no capítulo anterior, quando o coletivo que apoia sua candidatura decide por, durante a produção da campanha eleitoral, acionar a identidade de mulher preta da periferia ao invés da identidade de sacerdotisa de Umbanda. As

estratégias se moldam no campo simbólico e linguístico para atingir diversos pleitos, seja no campo político, cultural e/ou jurídico.

Entrando no campo do politicamente viável, e explicitado como a categoria religião pode ser favorável ou desfavorável no campo das negociações públicas, a categoria política Comunidades Tradicionais foi construída desde o início incorporando fatores étnicos, processos diferenciados de territorialização, autodefinição coletiva, consciência ecológica e critérios de gênero, como desdobramento, bem afirma Alfredo Wagner de Almeida (2008), dos movimentos sociais no campo que já não se enquadravam em modelos tradicionais de associação e luta. Tanto “comunidade” quanto “tradicional” que formam a expressão “Comunidades Tradicionais” têm seus conceitos redefinidos a partir de dinâmica próprias, das relações que determinados grupos foram construindo com o seu território, com a terra e nas relações com o próprio grupo.

O “tradicional” como operativo foi aparentemente deslocado no discurso oficial, afastando-se do passado e tornando-se cada vez mais próximo de demandas do presente. Em verdade o termo “populações”, denotando certo agastamento, foi substituído por “comunidades”, que aparece revestido de uma conotação política inspirada nas ações partidárias e de entidades confessionais, referidas à noção de “base”, e de uma dinâmica de mobilização, aproximando-se por este viés da categoria “povos”. (ALMEIDA, 2008, p. 27)

O contexto pelo qual Almeida (2008) apresenta os deslocamentos conceituais para finalidades políticas como advém do universo do campo, para dar conta de populações margeadamente excluídas das tomadas de decisões do poder público, como os seringueiros, ribeirinhos, pescadores, quebradeiras de coco babaçu, ciganos, indígenas e quilombolas. Todos fazem uso de maneira específica da terra, dos recursos naturais, compondo uma unidade social. No entanto as características singulares de cada grupo pressupõem também um uso específico do território e que por interpretações dúbias não garantia direito pleno a esse mesmo território. O conceito de território dessa maneira se torna muito importante porque ele também é definidor dos sujeitos, “funciona como identificação, defesa e força”, mas não é uma noção estanque de território que ajudaria a compreender esta dinâmica, por isso o uso de “territorialidade específica” que pressupõe “delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõe os meandros de territórios etnicamente configurados” (ALMEIDA, 2008, p. 29), aproximando-se das situações concretas.

Partindo dos avanços teóricos da compreensão da dinâmica social dos povos do campo, dos grupos etnicamente organizados em seus territórios e a necessidade do direito a diferença, dos direitos étnicos por assim dizer, pactuados nos diversos documentos internacionais é que

vemos a extensão política e organizativa desta categoria para as comunidades de terreiro, que hoje se autodefinem como Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, reafirmando seus espaços físicos e de memória como uma territorialidade específica de vivência da identidade étnica de origem africana, ao mesmo tempo que esta identidade é politizada e o tradicional não é reduzido a um passado imemorial, ele é revivido e redefinido para reivindicações cada vez mais atuais do grupo que mobiliza situacionalmente, conforme os casos apresentados no capítulo anterior.

Para fins didáticos vale trazer a noção de território pelo qual os afroreligiosos construíram em seus planos de políticas públicas. E a primeira noção é que esses espaços/terreiros ganham a dimensão de “território político/mítico” pelo qual parte-se de um entendimento não ocidental, “terra não é objeto de negócio”, assim, faz sentido

o conhecido provérbio yorubá, Kosi Ewé, Kosi Òrìsà "sem folha não existe Orixá" sintetiza a complexidade do lugar da terra na vida do povo africano. "Folha" neste caso, a despeito de toda importância que folhas e árvores têm para a cultura africana, representa a manifestação material da vida e, por analogia, a própria terra. Oliveira analisa/argumenta/ensina que "sem folha, sem mar, sem árvores, sem rios, sem montanhas, sem ventos, sem raios não existem divindades. Mas a própria cosmogonia permite também o raciocínio inverso, contrário, que pode se iniciar com uma indagação: o que existe sem a divindade, a cultura, o passado na forma da ancestralidade?". (CADERNO DE DEBATES, 2016, p. 19)

O terreiro enquanto território político/mítico resguarda as referências ancestrais africanas, necessárias para a manutenção e continuidade das “construções identitárias do ‘sujeito singular’ como parte de uma continuidade histórica” (ibid), é nesse espaço que se mantém viva a luta e a substância que dão corpo a ação do sujeito, ou seja, o sujeito político que vai as ruas pela defesa das suas tradições, religião e seu território.

Parece-me que há vários níveis de questionamentos a se considerar, e que em todos eles, jamais representará uma totalidade ou mesmo uma representação ideal do que toda a comunidade de afroreligiosos assim o deseja. O debate na Plenária é sugestivo disso, e que mais uma vez se construiu determinados gradientes valorativos acerca dessas tradições, bem como o modelo Bastidiano de supervalorização da tradição nagô parece bem vivo nos documentos construídos enquanto agenda política dessa coletividade. Quando a gente lê os materiais impressos produzidos para orientar a formulação de políticas, têm-se a formulação de conceitos de povo, tradição e território a partir das culturas *banto*, *ewe-fon* e *yorubá*, apesar da onipresença *jeje-nagô*. Se fala em rupturas e permanências, mas o componente indígena largamente presente nas

cosmologias afro-brasileira é praticamente invisibilizada. Quando o Sacerdote da Jurema Sagrada Alexandre L’Omi L’Odò pede para incluir a denominação religiões “afro-indígena” é porque ele já sabe que politicamente isso é necessário para o reconhecimento da Jurema enquanto tal. O mesmo vale para os afrorreligiosos do Tambor de Mina do Maranhão presentes na Plenária, que demonstraram descontentamento por não se verem no documento.

A pergunta que fica é, qual termo melhor qualificaria ou identificaria todas as múltiplas expressões religiosas de matrizes indígenas e africanas presentes do Brasil, sem se constituir num emaranhado infinito de nomenclaturas? Ou, porque o termo “guarda-chuva” Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana que foi construído enquanto categoria política não abarcou também a matriz indígena, haja vista esta também ser bastante influente nos terreiros brasileiros? Tenho mais perguntas do que respostas, e me parece que os afrorreligiosos também seguem nos questionamentos⁸².

5.2 OS TERREIROS COMO ESPAÇOS DE REPOSIÇÃO CIVILIZATÓRIA: O DISCURSO DA AFROCENTRICIDADE E AFROPERSPECTIVIDADE

Para o restabelecimento da integridade de nossa família – a família africana, no continente e fora dele – é imprescindível o reforço dos nossos vínculos ideológicos e culturais, como condição prévia de nosso sucesso. (Abdias do Nascimento, *Quilombismo*, 1980)

Uma das dinâmicas que pensei na organização da estrutura da tese e também que orientou minha pesquisa de campo foi o fluxo das caminhadas de uma militante das religiões de matriz africana em busca de assegurar seus direitos de defesa e vivência das suas tradições. E conforme descrito na primeira parte da tese faço isso a partir do estar dentro e estar fora do terreiro na construção da vida religiosa e vida política de Mametu Nangetu. Levando em consideração esse processo de dentro e de fora, de fora para dentro e de dentro para fora, das narrativas afrocêntricas, de processos diferenciados de territorialidade, que é a reatualização da continuidade africana nas organizações sociais que o terreiro representa, defesa da ancestralidade africana, constitutivo dos encaminhamentos políticos presentes no I Plano Nacional de

⁸² Em outubro de 2018 foi aberta consulta pública para II Plano Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de terreiros, chamando a sociedade e os detentores da ancestralidade africana no Brasil para lançarem suas opiniões, críticas ou sugestões para a construção desse novo Plano. Com a mudança de governo no ano de 2019, não obtive mais notícias acerca do andamento dessa Consulta pública.

Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana é que abordo esse debate, ainda recente em muitos terreiros do Brasil a fora, ou aqueles terreiros que se chamam de casas oriundas, de segunda, terceira ou quarta gerações de uma casa “matriz” (a matriz geralmente está ou em Salvador ou São Luiz no caso paraense)⁸³.

O debate do afrocentrismo ou afroperspectivismo não é recente, e nem oriundo do movimento de afroreligiosos, está inserido no debate mais amplo do Pan-Africanismo e nacionalismo negro e da descolonialidade, trazendo à tona a matriz africana, essa espalhada por vários continentes a partir da diáspora negra da escravidão desde o século XVI. Com intuito de rearticular novos paradigmas epistemológicos a partir de intelectuais negros africanos e afrodescendentes. A esse momento crítico de virada epistemológica do saber, em âmbito acadêmico, denominou-se de Estudos *Africana*, surgido nos Estados Unidos na década de 1960. *Africana* é usado em sua forma plural, em latim, para indicar sua polivalência e refere-se aos povos afrodescendentes em todo o mundo, além de dizer respeito a uma metodologia de estudo que perpassa a multidisciplinaridade, a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade, ou seja, “teria abrangência ampla e plural, definindo sua *epistème* como a filosofia, o *ethos*, o *noos* do mundo africano” (NASCIMENTO, FINCH III, 2009).

Já a Afrocentricidade é uma proposta teórica idealizada pelo professor Molefi Kete Asante, diretor do primeiro programa de doutorado de Estudos *Africana*, na Universidade de Temple, Filadélfia, em 1980, também autor da obra *Afrocentricity: theory of social change* (Afrocentricidade: teoria da mudança social), publicado pela primeira vez em 1980. Como contextualiza historicamente Eliza Larkin Nascimento e Charles S. Finch III (2009), produção do conhecimento com uma perspectiva afrocêntrica já estava sendo produzida a mais de um século, entre negros abolicionistas nas Américas, nas lutas pelas independências dos países africanos, acadêmicos e militantes pelos direitos civis nos Estados Unidos e um dos maiores nomes, Cheikh Anta Diop que serviu como base e fundamento para todo o pensamento afrocentrado a partir de 1960, introduzindo uma nova abordagem de análise do passado africano, sobretudo no esforço de reunificar o Egito ao continente Africano. Suas obras de maiores relevâncias são “Nações Negras e Cultura”, “A unidade cultural da África negra”, “A África negra pré-colonial”, “Anterioridade das civilizações negras: mito ou realidade histórica” e “Civilização ou barbárie: uma antropologia sem complacência”. O termo afrocentricidade surge com Molefi Kete Asante, o definindo da seguinte forma:

⁸³ Em Belém há apenas uma casa centenária, o Terreiro de Tambor de Mina Dois Irmãos, hoje tombado a partir da publicação do decreto 1852, de 25 de agosto de 2009, do qual institui o Registro de Bens Culturais de natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural paraense.

A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente a proposta epistemologia de lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que a *afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos*. (ASANTE, 2009, p. 93, grifos do autor)

Nessa perspectiva, dois conceitos são centrais, o de consciência e o de agência. Ambos encarados enquanto processo de ação, “a conscientização sobre a agência dos povos africanos”, ou seja, tomar conhecimento da capacidade que o africano em conexão interna ou externa com a África possui recursos e ferramentas psicológicas e culturais necessárias para o avanço da liberdade humana. Nesse aspecto, Molefi Kete Asante, diz que é isso que torna diferente afrocentricidade de africanidade, pois segundo ele, é possível fazer uso de costumes e determinadas tradições de origem africana sem ser afrocêntrico propriamente.

É nesse ponto que gostaria de compartilhar uma experiência vivenciada no Mansu Mansubando Keke Neta, na ordem das discussões aqui levantadas desde o começo desde capítulo, quais sejam, o que é politicamente viável enquanto narrativas e discursos de identificação pública e como isso reverbera nos próprios espaços de culto e da tradição.

“...não é ter fé na sua religião, é possuir pertencimento civilizatório”

Por ocasião dos festejos de Ktempo no dia 27 de janeiro de 2018, o Mansu Nangetu também abriu as portas do seu terreiro para uma Ação afroepistemológica, a ser conduzida pelo professor e Teólogo Afrocentrado Jayro Pereira. A frase acima foi uma das suas falas iniciais, do qual é propícia para uma série de reflexões. Porém, narro um pouco das minhas impressões enquanto pesquisadora antropóloga observando e vivenciado um dia de atividades rituais bastante intensos que foram os festejos de ktempo e a inclusão de mais uma atividade, a ação afroepistemológica, como um dia muito “longo” de pesquisa, por todo o conteúdo ali apreendido. Do esforço físico e espiritual que se deu de diferentes formas e para as diferentes pessoas que se encontravam naquele momento, pois são muitas energias pairando no lugar.

O ritual para o tempo é a cerimônia de abertura da casa para todos os demais rituais e cerimônias que irão ocorrer durante todo o ano num terreiro de Candomblé Angola, assim, sacrifica-se animais para todos os inquices, animais de 2 e 4 pernas. Para mim observadora, o

ritual iniciou no momento que cheguei na casa as 10 horas da manhã, mas para os filhos e filhas do terreiro, a movimentação e o trabalho já iniciara com o nascer do sol, afora toda a seleção de animais e folhas, o mastro, ritos propiciatórios, que ocorreram nos dias anteriores.

O professor Jayro Pereira chegou de viagem no Mansu por volta das 11:00 no meio do processo dos abates, quando se troca energia⁸⁴ com os animais que serão sacrificados em homenagem e honra de Ktempo e os demais inquices. A programação do seminário do qual ele conduziria só iniciaria as 17 horas, assim, ele permaneceu no Mansu durante todo o conjunto ritualístico. Ele, autointitulado Ògíyán Kàlàfó, pertencente ao terreiro Ilê Omiojuarô de Mãe Beata de Iemanjá no Rio de Janeiro. O seminário era público e foi divulgado nas redes sociais com o seguinte título “Apagão de África e arrastão ideológico as comunidades de terreiro como espaços afrodiáspóricos de cosmologização iniciática e reordenação existencial”, porém manifesto como Ação Afroepistemológica. O evento em si era parte do Projeto de Extensão Preservação do Patrimônio Cultural de Matriz Africana vinculado ao Grupo de Estudos Afro-Amazônico (GEAM) da UFPA, do qual tinha como um dos espaços de atuação o Mansu Nangetu. E por uma questão de agenda do professor teólogo a ação acabou sendo marcada para o mesmo dia da Festa de Ktempo. Com a presença dele em Belém, fora organizado outras duas atividades: uma aula pública no Quilombo da República⁸⁵ e dois dias de curso com Afrorreligiosos lideranças e militantes atuantes na Gerência de Promoção da Igualdade Racial vinculado à Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos do Governo do Pará. Em todos esses dias ele se hospedou no terreiro de Mametu Nangetu.

Como havia dois eventos no mesmo dia no Mansu, o salão principal ficou bastante lotado. A atividade do seminário acabou se antecedendo, considerando que as cerimônias pra Ktempo deram um intervalo e Mametu achou que poderia logo iniciar para que dessem continuidade as tarefas do terreiro após o termino da ação. Por isso, ainda com muitas atividades e comidas a fazer, Mametu solicitou que parasse tudo, inclusive a cozinha, para que todos da casa pudessem ouvir o professor, e a frase em si do qual iniciei este relato, assim como a pergunta feita pelo professor logo em seguida “*como é que o terreiro pode ser o lugar de pensar e refletir*”, num primeiro momento pouco eco teve entre todos ali ouvintes, mas que no desenrolar da

⁸⁴ Essa troca de energia acontece quando a pessoa encosta sua testa com a testa do animal. Com uma esteira no chão, cada uma das pessoas que estão no local, iniciados e não iniciados se ajoelham em forma de reverência e num gesto, encostam sua testa na testa do animal, no caso um bode, segurado pelo Taata Kivonda, aquele que fará o abate. Interessante ressaltar que neste momento o próprio animal não apresenta resistência em ter sua testa aproximada com várias pessoas, o mesmo acontece na caminhada até o abate propriamente dito.

⁸⁵ O Quilombo da República é um espaço nos moldes de uma banca de revista localizado na Praça da República no centro da cidade de Belém. Ele é um espaço múltiplo de venda de produtos de artesãos negros e livros com temática afro, vinculado ao CEDENPA cumpre a função de ponto de encontro de negros e negras e de sociabilidade e militância em praça pública. Atualmente só abre aos domingos.

palestra começou a fazer sentido. O próprio título do evento também precisou ser explicado, assim como todo o conjunto de palavras que fora ali dito: endoperspectiva, semiocídio, filosofia Ubuntu, cosmologia, arrastão ideológico, dentre muitos outros termos utilizados por ele.

A metodologia utilizada para a realização desta ação seria uma conversa para inserir o assunto, muito novo para a maioria dos que estavam ali presentes, a exibição de uma entrevista dada por ele ao programa “Cultne na Tv”⁸⁶ exibido na Tv Alerj (Canal de televisão da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro), e finalizando com um bate papo e debate sobre as dúvidas e questionamento ali surgidos. Um jantar foi servido na metade da atividade, com os filhos da casa sentados ao chão, servindo um a um dos presentes.

Toda a ideia da fala do professor Jayro estava em torno de duas abordagens: 1. A crítica ao colonialismo e a negação do terreiro como lugar da representação da senzala, e nesse aspecto era preciso combater esse tipo de conduta; 2. Os terreiros devem ser os espaços de reposição civilizatória e para tanto é necessário que o homem/mulher tenham conhecimento do que é ser africano e ter conhecimento da civilização africana enquanto engendramento da existência. Entre os pontos um e dois, o professor Jayro foi construindo sua crítica ao que estava acontecendo nas comunidades de terreiro que ele observava e o que precisavam fazer para modificar esse quadro, sobretudo no que se refere a persistência do racismo e da intolerância religiosa, que para ele, determinados comportamentos no próprio terreiro retroalimentavam o racismo.

Para ele, muitos aspectos dos Candomblés no Brasil precisam se modificar ou ressignificar suas práticas numa perspectiva não colonialista, ou seja, afrocentrada, a começar pela forma como os sujeitos se relacionam com as divindades, notadamente conhecidas como *Orixá*, *Inquice* e *Vodum*, que comumente se dá por meio da incorporação. Parte-se da ideia que o corpo é território do sagrado e a existência é ligada ao cosmo, a natureza, e as divindades agem enquanto dinâmica civilizatória que orienta a vida, uma subjetividade que integra e estrutura o ser. E o começo da mudança se dá no processo iniciático das pessoas no terreiro, que devem encarar o roncó como espaço físico e simbólico da iniciação como um útero mítico, e o processo em si, ou seja, os rituais, como uma cosmologização dentro da ideia da filosofia ubuntu “*eu penso, logo eu me lembro*”. A noção estritamente ocidental e religiosa “*fazer o santo*” deve ser abolida do linguajar das comunidades tradicionais.

Muita coisa foi dita ali, nem tudo foi captável por mim, mas o cerne está descrito neste breve resumo.

⁸⁶ O programa com a entrevista do Professor Jayro Pereira de Jesus está disponível na plataforma do Youtube no seguinte endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=TUUOZT-ffEA>. Acessado em 28 de janeiro de 2018.

A receptividade do público de modo geral foi de incompreensão em determinados momentos, sobretudo quando envolvia determinados termos, novos e um tanto complexo. Mas também era possível perceber uma certa apatia por tudo aquilo que fora dito, como se para alguns, nada daquilo fizesse sentido. E para mim, que estava vestida de antropóloga também não faltou críticas por parte do professor Jayro, que também falou que parte de determinadas “invencionices de terreiros” era em boa medida coisa de antropólogos, que com ajuda de alguns sacerdotes que abriram seus terreiros e seus segredos para que o pesquisador expusesse da pior maneira possível.

No momento em que o público começou a fazer algumas perguntas, pedi a fala, não para fazer a defesa da Antropologia ou Antropólogos, até porque sei que muitas das produções antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras de fato contribuíram para aquilo que o próprio Jayro Pereira estava criticando. Fiz uso da minha fala para questionar até que ponto determinadas construções teóricas afrocentradas faziam parte de fato da realidade dos terreiros no Brasil? E se tais noções não têm sido usadas com viés político enquanto agenda política, mas que na vivência dos terreiros há outras construções conforme a história do lugar, da pessoa e suas relações com o sagrado de origem africana e ameríndia? Ainda, porque os afroreligiosos não conseguem se articular politicamente de modo a fazer frente a esse descabro que são os ataques aos terreiros. Outras perguntas e colocações foram feitas e a resposta não veio diretamente a mim, mas ao conjunto de questões colocadas.

De maneira ponderada, o professor Jayro nos disse ser consciente dessa realidade dos terreiros brasileiros no que diz respeito aos amalgamas e sincretismos e que tudo é uma questão política, sobretudo em um momento de fragilidade e ataques aos terreiros. E que a falta de organização ou articulação política que ocorre ainda nos dias de hoje tem a ver com o próprio esvaziamento cognitivo de alguns espaços. É necessário que esses espaços, na percepção dele, não sejam meramente “ajuntadores de ingredientes mágicos”, é necessário se “reontologizar ou se reconectar cosmológica e ancestralmente” para o que ele diz “abdicar das armadilhas e arapucas do racismo colonial”, pois o próprio colonialismo criou vários métodos de antagonizar. E isso ele tem observado em muitas casas.

O pensamento do professor Jayro Pereira é baseado em vários autores Afrocentrados, um dos que mais citou nesta sua ação afroepistemológica foi o professor Muniz Sodré, da Universidade Federal do Rio de Janeiro e autor do livro *Pensar Nagô*, que propõe uma filosofia africana a partir do paradigma Nagô que

corresponde a um complexo cultural – cujas origens remontam à Nigéria e Benin (ex-Daomé) – que compreende nações conhecidas como Egbá, Egbádo, Ijebu, Ijexá, Ketu, Sabé, Iaba, Anagô e Eyó, incorporando traços dos Adja, Fon, Huedá, Mali, Jegum e outros conhecidos no Brasil com o nome genérico de Jeje. (SODRÉ, 2017, p.88)

Todo o esforço teórico de Muniz Sodré parte do que ele chama de *acontecimento nagô*, ou seja, a *desterritorialização* dos africanos pelo Ocidente durante o colonialismo europeu sobre a América, e nesse aspecto pensa as organizações dos cultos afro-brasileiros como o lugar que guarda as características do *acontecimento*⁸⁷, que promoveu o que autor chama de “roupagem adequada” no que concerne à subjetivação particular na recriação da tradição aos cultos as divindades, que para ele são sobretudo princípios cosmológicos e éticos. A roupagem adequada constitui a religiosidade de matriz africana, ao menos naquilo que conseguiu organizar dado todo o contexto da diáspora escrava.

Impregnada por uma atmosfera afetiva estruturante, a memória incide principalmente sobre um modo de ser e de pensar afetado pela territorialização que, no caso dos nagôs, dá margem a vínculos comunitários particulares: é o *egbé* ou comunidade litúrgica, ou seja, um local que contrai, por metáfora espacial, o solo mítico da origem e o faz equivaler-se a uma parte do território histórico da diáspora, intensificando ritualmente as crenças e o pensamento próprios. Não se trata exatamente de um espaço “social”, no sentido euromoderno do termo, mas ritualístico ou, nos termos de Sayad (sociólogo debruçado sobre os “paradoxos da alteridade” no fenômeno da emigração/imigração), de um “espaço nostálgico”. (SODRÉ, 2017, p.92)

De fato, os espaços que hoje popularmente são conhecidos como terreiro compreende toda essa multivalência. No capítulo dois desta tese, apresentei um aspecto disso. No entanto é interessante perceber ou contrastar o que foi exposto no capítulo anterior sobre o “O terreiro como fluxo e como encontro: a política do possível”, as falas do professor Jayro e a citação acima. Todas se coadunam ao expor a dinâmica da continuidade africana conforme o contexto histórico e social do qual elas fazem parte, ficando evidente a afirmação de uma identidade étnica pactuada na noção de tradição, cultura e mais recentemente em territorialidade. Contudo

⁸⁷ Muniz Sodré faz uso do conceito de *acontecimento* a partir do filósofo Alain Badiou do qual se refere a *disciplina do acontecimento* ou *organização* como: “É a possibilidade de uma fragmentação eficaz da ideia de ações, declarações, invenções, que testemunham uma fidelidade ao acontecimento. Uma organização é, em suma, aquilo que se declara coletivamente adequado tanto ao acontecimento quanto a ideia numa duração que se fez como a do mundo”. Ainda é importante considerar sobre acontecimento que comporta a ideia do *trauma* (a diáspora escrava) e a *restauração* (a continuidade da *Arkhé*). (BADIOU, 2011 apud SODRÉ, 2017, p. 90-91) *Arkhé* é um termo de origem grega, no sentido aristotélico que corresponde a princípios materiais. A *Arkhé* africana para Sodré é ritualmente especificado pela palavra *axexê*, ou seja, o conjunto cerimonialístico realizado para a pessoa da comunidade que faleceu.

em alguns momentos fica claro dois universos em paralelo, com pontos de encontro entre rupturas e continuidades, mas com o ideal da Afrocentricidade e o amplo desejo de um amálgama permanente e uma sobreposição do pensar nagô ou pensar Afrocentrado sobre estes modelos diversos e diferentes da casa matriz, casas oriundas, que foram sendo construídas conforme os contextos possíveis.

Sobre isso, conversando com Taata Kafunlumizo, que mesmo sem pertencer ao Mansu Nangetu, mantém relações de proximidade e de vivência com os membros da casa, tem essa experiência de circular no terreiro desde que nasceu e hoje está num processo recente de entender esse “*pensar nagô*”, mas a partir da filosofia banto, origem do seu rito/nação de nascimento. Ao ser perguntado sobre o que para ele hoje o terreiro significa, ele diz:

É complexo mesmo, é aquilo que eu falo no meu trabalho da multidimensionalidade. Ora é um espaço definido, ora é uma paisagem, eu até pego o conceito da geografia. Uma hora se faz um recorte, é um território. Uma hora você coloca como área, como comunidade. Em certos aspectos, principalmente a nível de Brasil, esse candomblé oriundo pode ser colocado como um processo religioso, ali tem religiosidade. E nesses lugares eu não discordo de ser chamado de religião, minha religião é de Candomblé. Mas pelo que ando vendo as coisas, vai diferente nas casas matrizes e eu prefiro seguir pela ideia de tradição. O problema é que as pessoas não dominam muito o conceito de tradição e acabam indo pelo jargão “não, é religião...”. A gente vê essa discussão com gente de dentro de terreiro. (Relato de Taata Kafunlumizo, entrevista realizada em 10/09/2019)

Como se observa, há na fala de Taata Kafunlumizo o debate em torno de tradição x religião abordado na sessão anterior e pontuado pelo professor Jayro e pelo filósofo Muniz Sodré explorando as nuances dos terreiros como espaço da reposição civilizatória. A grosso modo, essas dúvidas nem sempre são debatidas entre os filhos e filhas de santo num terreiro, cada um vive a tradição a seu modo, seguindo as regras que são passadas no processo pedagógico da transmissão do conhecimento de forma oral dos mais velhos aos mais novos. Além do mais o sentido “euromoderno” do espaço terreiro enquanto espaço social prevalece e isso pode ser encarado como o que está na superficialidade desses lugares, mas que possui importância porque é por meio dele que os Candomblés fazem sua apreciação pública, agenciam suas redes políticas, sustentabilidade e sua manutenção.

Sob esse aspecto, concordo com Abdias do Nascimento quando em seu livro *O Quilombismo* aborda de maneira crítica as organizações sociais formadas por negros ao longo da história escravocrata deste país, sejam elas, associações, irmandades, clubes, grêmios, afoxés, terreiros, centros, tendas, etc., todas formas legítimas de resistência cultural, do qual ele chama de quilombos legalizados pela sociedade dominante. E diz mais: “não importam as aparências e

os objetivos declarados: fundamentalmente todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da continuidade africana” (NASCIMENTO, 1980, p.255). Ou seja, ainda que exista esse debate sobre qual termo “guarda-chuva” os identificam publicamente nos documentos e articulações políticas, ele não é determinante no cotidiano das pessoas que vivem a religião e a tradição do Candomblé.

Não podemos deixar de levar em consideração que há outras lógicas que definem a rotina dos terreiros de candomblé pelo Brasil, que muitas vezes acaba por se interpor aos anseios políticos, que são as relações reais da família estendida no espaço dos terreiros, que envolve cumplicidade, coletividade, mas também conflito, fofocas, trânsitos entre casas, gerando muitas vezes um fosso entre gerações mais velhas e mais novas que encaram a tradição de maneira diferenciada. Ivete Previtalli (2016) ao abordar a formação e organização das famílias-de-santo em terreiros de Candomblé Angola em Campinas, São Paulo, observou em campo que por mais que haja toda uma prescrição sobre a construção dos laços familiares na família-de-santo que obedece uma hierarquia do mais velho para o mais novo, e que o tempo é o recurso necessário para “o neófito galgar os patamares hierárquicos no candomblé”, além da noção de lealdade ser algo de suma importância para a noção de família tradicional, tem-se muitos casos de rompimentos, mobilidades de uma família de santo para outra, e o “compromisso em longo prazo é descartado e os laços sociais, afrouxados, resultando daí uma nova relação mais prática na qual os valores tradicionais são substituídos por outros mais apropriados à modernidade” (PREVITALLI, 2016, p.97)

Assoma-se a isso, a essa modernidade que adentra as rotinas dos terreiros a “vida dupla” dos adeptos, que precisam ter seus empregos, outras sociabilidades em outros espaços, que não necessariamente se torna algo apartado da subjetividade identitária afro-brasileira, mas que acaba por cercear um convívio maior de comunidade. Busca-se os terreiros em momentos específicos, para dar conta de problemas de ordem espiritual. Sem nos olvidar da necessidade do pai ou mãe de santo que “vive do santo” manter a relação clientelística, atendendo pessoas no jogo de búzios, realizando rituais de limpeza espiritual, e trabalhos diversos conforme anseios do cliente. Dessas relações, os vínculos são passageiros ou duradouros, a depender dos resultados dos trabalhos realizados pelo sacerdote, porém vínculos de outra ordem.

E desde os anos 80, a partir de dados dos censos demográficos, há uma série de análises acerca da diminuição estatística de adeptos e uma presença cada vez maior de brancos aderindo as religiões afro-brasileira como credo (PIERUCI, 2011, 2013; PRANDI, 2013). A tendência é considerar que há uma redefinição de uma religião étnica para uma religião universal, ou seja, uma religião aberta para todos, independentemente de etnia, nacionalidade ou cor da pele. A

autora Roberta Campos *et all* (2008) pontua que na atualidade vem ocorrendo justamente o inverso, aberta a todos, ou seja, “universal”, as religiões afro-brasileiras vêm reforçando cada vez mais sua etnicidade, suas raízes negras-africanas como forma de manutenção das crenças e da cultura negra no Brasil e além, uma etnicidade política, assumida como chave de reivindicações de direitos sociais. Como está analisando o caso do terreiro que se transformou em quilombo Terreiro Santa Bárbara Nação Xambá, Campos *et all* (2008) conclui que a dinâmica de reforço étnico se dá a partir da cultura, uma cultura negra e africana, “reivindicando-a como marca de sua identidade, em oposição a outras” (CAMPOS *et all*, 2008, p.19).

Por mais que tais dinâmicas sociais se deem nos espaços das comunidades de terreiros, observa-se que cada vez mais se mantém a necessidade do conhecimento da ancestralidade como forma de manter vivo o elo entre Brasil e o continente Africano, e isso depende em muito da forma como cada dirigente do terreiro conduz sua comunidade. Sobre isso Ivete Miranda Previtalli diz:

o conhecimento da ancestralidade se torna importante para o povo de santo, porque uma vez que o candomblé tem uma tradição oral, conhecer e recitar sua ancestralidade significa saber sua origem, a que linhagem pertence, onde é seu lugar na rede de relações familiares e desta forma, ser ao mesmo tempo detentor e divulgador da história do grupo e de sua própria. (PREVITALLI, 2016, p.84)

A abordagem afrocentrada é uma abordagem epistêmica, que surgiu como crítica ao modelo ocidental de ciência, sobretudo das formas como se construiu o pensamento sobre o continente africano e suas diásporas. Desde o começo, como afirma Eliza Larkin Nascimento (2009), organizadora da coleção Sankofa, da qual traz em um de seus volumes a temática da Afrocentricidade, na qualidade de paradigma, o afrocentrismo e os estudos *Africana* possui uma orientação plural, que tenta abarcar vários campos disciplinares como movimentos sociais, economia, história, culturas, identidades dos africanos e das diásporas, isso inclui por assim dizer, todos os processos histórico-sociais pelo qual se (re)construíram nos vários cantos do mundo. Dessa forma não se fecha a matizes culturais afrodiáspóricas fruto dos processos e representações existentes com outras matrizes culturais, como a matriz indígena e a própria matriz europeia, sobretudo quando essas representações constituem cosmologia e ética nos espaços culturais de matriz africana na atualidade.

Um primeiro e básico postulado da afrocentricidade é pluralidade. Ela não se arroga, como fez o eurocentrismo, à condição de forma exclusiva de pensar, imposta de forma obrigatória sobre todas as experiências e todos os epistemes.

Ao enfatizar a primazia do lugar, a teoria afrocêntrica admite e exalta a possibilidade de diálogo entre conhecimentos construídos com base em diversas perspectivas, em boa fé e com respeito mútuo, sem pretensão á hegemonia. (NASCIMENTO, 2009, p.30)

Há um esforço nos espaços dos terreiros e suas comunidades para serem o local da resistência e da conservação de uma africanidade e de um ideal Afrocentrado. Molefe Kete Asante em suas teorizações considera que há características mínimas para um projeto afrocêntrico: 1) interesse pela localização psicológica; 2) compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito; 3) defesa dos elementos culturais africanos; 4) compromisso com o refinamento léxico; 5) compromisso com uma nova narrativa da história africana. Alcançar todas essas características, como as falas do Professor Jayro Pereira em sua ação afroepistemológica pode implicar rupturas, das quais os sujeitos podem não estar inteiramente preparados. Afirmar isso não significa negar o projeto de uma Afrocentricidade ou mesmo da reposição civilizatória, mas encarar as dinâmicas sociais que ocorrem nas religiões afro-brasileiras de modo tangível. O caso mais emblemático que se aproxima de quadros de ruptura das religiões afro-brasileiras, está na negação do sincretismo afro-católico ou na “dupla pertença” entre catolicismo e religiões dos orixás, pactuado por cinco sacerdotisas de candomblé na cidade de Salvador no ano de 1983. Mãe Menininha do Terreiro do Gantois, Mãe Stella de Oxóssi do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Olga do Terreiro do Alaketu, Mãe Tetê de Iansã do Terreiro da Casa Branca e a Doné Mãe Nicinha do Terreiro do Bogum por ocasião do II Congresso Internacional da Tradição orixá e Cultural, elaboraram, assinaram e proclamaram uma carta manifesto antisincretismo (CONSORTE, 1999).

O que ficou demarcado nesse manifesto, conforme análise de Josildeth Gomes Consorte (1999; 2009) é que apesar da tomada de consciência e afirmação de autonomia que a recusa do sincretismo implicava, já que imposto pela escravidão, no contexto de estratégias de resistência do negro africano ao colonizador e a imposição da evangelização católica e a consequente ruptura aos credos considerados fetichistas, animistas, magia e feitiçaria que o culto das divindades africanas representavam, a realidade exigia muito mais das tradições construídas em torno desse amálgama afro-católico, e “o sincretismo não se mostrava tão facilmente descartável como parece às venerandas ialorixás signatárias em 1983. Seria preciso mergulhar mais a fundo na questão” (CONSORTE, 2009, p.194).

Mais adiante, com os desdobramentos dos debates públicos nos jornais impressos e entre o povo de santo, ficou cada vez claro não se tratar de um cisma, ou o abandono do catolicismo, mas de firmar posição política e autonomia entre uma religião e outra, afora toda a crítica sobre

a folclorização consumista que o Estado da Bahia fazia sobre os Candomblés baianos. No documento denominado Ao público e ao Povo do Candomblé publicado em 12 de agosto de 1983 é possível ler em um dos parágrafos o seguinte:

Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua **pureza de propósito e rituais**. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos etc.

No parágrafo final se lê,

Todo este esforço é por querer **devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão** e os processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica, que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação da nossa religião (CONSORTE, 1999, p.89-90, grifos meu)

Conforme se lê nas citações, fica evidente o resgate de uma identidade e dignidade outrora escamoteada pelo fenômeno do sincretismo e que no contexto atual, esta tática não mais se faz necessária. Josildeth Consorte (2009) quase 10 anos depois do manifesto retorna as casas signatárias para entender de modo mais profundo não apenas os desdobramentos desse manifesto, mas compreender a conjuntura que permitiu este tipo de compreensão política acerca das tradições dos orixás. E sobre isso, a pesquisadora irá pontuar uma série de acontecimentos ao redor do mundo que favoreceram essa tomada de posição e reflexão: o lugar do negro no mundo desde os anos de 1960, a formação de movimentos sociais de negros, vide a luta por direitos civis nos Estados Unidos encabeçado por Martin Luther King, os processos de descolonização dos países africanos. Todos esses eventos favoreceram um cenário propício para um retorno às origens, a busca de uma reafricanização das tradições dos orixás, valorização do pertencimento ao candomblé a partir de uma identidade étnico-racial.

Conforme atesta pesquisa de Consorte, ainda que uma parte das suas interlocutoras mantenha vínculos com o catolicismo, em parte herdado de suas famílias, não o fazem mais de modo explícito, mas “não agem em segredo, fazendo jus aos seus direitos de continuar católica” (*ibid*, p.247). Há também alguns interlocutores, brancos, que afirmaram suas raízes na crença dos orixás, mas mantem um discurso do respeito à diversidade, não deixando claro a afirmação da identidade negra. Porém, o que fica como marca desse movimento e que garantiu efeitos, ao menos no plano das narrativas para os diversos terreiros de Salvador e no Brasil é a posição de

adeptos “afinados com o discurso anti-sincretismo, de afirmação da autonomia do candomblé e da importância do seu processo de africanização para a (re) construção da identidade do negro” (*ibid*, p.249). Essas diferentes posições, seja num mesmo terreiro, ou em terreiros diversos acaba por ter uma relação direta com as iniciativas que cada casa irá tomar em direção a matriz africana, o que desemboca no processo de feitura das pessoas, no momento onde nascem as pessoas.

Apesar de não ter sido meu foco de investigação, no Mansu Nangetu é possível ver uma série de iniciativas para um projeto afrocentrado, desde a não relação com o catolicismo⁸⁸ até a reafirmação de uma africanização a partir da tradição banto, vide a participação continua em seminários que vem discutindo a tradição banto – como o IV ECOBANTO, um encontro internacional das Tradições Bantu, ocorrido em maio de 2018. O domínio do léxico angola, congo e outras variações Banto nos ritos, no trato do sagrado e expressões com o público, inserindo a indispensável politização desses espaços como *lócus* da resistência e de luta contra os diversos tipos de opressão ainda atinentes. O mesmo se pode dizer acerca das políticas públicas conquistadas tanto pelo movimento negro como pelo movimento afrorreligioso, já que muitas delas parte do imperativo do lugar, da localização do sujeito *Africana*.

A política do possível ou o politicamente viável lida com as diferentes dinâmicas sociais do real e com ele vai negociando, experimentando. O que tem se mantido de maneira mais demarcada ao longo dos últimos 30 anos é a identidade étnica como valor social e político moldando as formas de ação. Se é religião ou tradição, terreiro ou territórios, comunidade ou povo ou população, ou todas as terminologias ao mesmo tempo nos documentos encaminhados enquanto demanda política ou jurídica, o que se revela é a plasticidade e habilidade que o povo de terreiro tem urdido para estar em consonância as exigências de uma cidadania participativa, revelando expressões assimétricas de poder, agenciamentos diversos com sujeitos também diversos em nome de uma equidade social que permita a liberdade de crença, o respeito a diferença e a garantia de leis mais rígidas no combate à discriminação religiosa e ao racismo.

⁸⁸ No primeiro capítulo da tese deixei claro que Mametu Nangetu mantém uma série de relações com santos católicos, Santo Onofre, São Sebastião, e incluso Nossa Senhora de Nazaré, padroeira da cidade Belém. Todos esses santos católicos fazem parte da sua história, herdada da sua avó e que foi construindo ao longo da sua vida, em nossas conversas sempre deixou claro que isso eram crenças particulares e que nunca impôs ou relacionou a atividades do Mansu.

6 AFORRELIGIOSOS EM MOVIMENTO: CONTROVÉRSIAS RELIGIOSAS, SECULARISMO E ESFERA PÚBLICA

O Movimento dos aforreligiosos e os aforreligiosos em movimento na esfera pública não tem passado incólume perante a sociedade civil e o Estado brasileiro. Ao que parece, ainda não conseguimos, enquanto sociedade, lidar com as diferenças, ainda que esta se constitua parte premente “do que faz o Brasil, Brasil”. Seus anseios, suas demandas e seus projetos sociopolíticos tem suscitado uma série de debates acadêmicos e políticos e entre os próprios aforreligiosos. A luz de dados já apresentados e de aporte teórico sobre a presença do religioso na esfera pública brasileira, abordo a questão da laicidade enquanto instrumento de defesa do direito à liberdade religiosa utilizada pelos aforreligiosos no debate público com o Estado. Parto, para esta análise, da decomposição situacional ao qual estes aforreligiosos estão inseridos para erigirem entre as suas bandeiras de luta, o Estado laico.

Duas recentes publicações, “Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos” de 2015, organizado por Paula Montero, e “Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos” de 2015, organizado por Fátima Tavares e Emerson Giumbelli, dão centralidade para a chave Religião e espaço público, demonstrando não apenas potencial analítico desta relação (que não é recente, por sinal), mas sobretudo a diversidade de segmentos religiosos que estão numa imbricada e complexa atuação de intervenção social no universo do poder público estatuído, se não vias parcerias institucionais, acordos e alianças, ou atores religiosos almejando ocupar um lugar político no executivo, levantando demandas que perpassam projetos de cunho religioso. Importante salientar que ambas as publicações, nos seus diversos artigos e casos apresentados e analisados, refletem também o caráter antropológico desta relação, considerando que não há uma preocupação de apenas evidenciar as instituições religiosas, mas os indivíduos e suas práticas, de como esta é central para a compreensão dos fenômenos religiosos na atualidade.

Neste sentido, parto de um debate necessário, ainda que bastante discutido por pesquisadores brasileiros como Ari Pedro Oro (2011), Emerson Giumbelli (2011, 2013), Paula Montero (2009a, 2011), Eduardo Dullo (2012) e Marcelo Camurça (2017), sobre as noções de secularismo e laicidade no Brasil. O que todos esses autores brasileiros têm em comum é que todos fazem uso de uma literatura já bastante consolidada no cenário internacional sobre Secularismo, apesar de que as críticas e variações conceituais sejam a tônica de seus argumentos. *Secular Age* de Charles Taylor (2007), *Formations of the secular: christianity, islam, modernity*

de Talal Assad (2003) e coletâneas como *Varieties of secularism in a secular age*, organizadas por Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen e Craig Calhoun (2010) e *Rethinking Secularism*, organizadas por Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer e Jonathan VanAntwerpen (2011) são obras consideradas referências, que permitiram a pesquisadores de locais e países diversos pensar suas realidades a respeito da relação entre Estado, Esfera pública e a Religião em perspectiva comparada.

Os autores em questão fazem uma diferenciação conceitual acerca das variações terminológicas entre *secular*, *secularização* e *secularismo* para o termo *laicidade*, de origem francesa, *laïcité*, bastante utilizado na América Latina. E os mesmos autores também não oferecem consensos quanto a esses conceitos. Apenas como medida de diferenciação apresento algumas dessas variações.

José Casanova (2011) oferece uma elaboração analítica para estes conceitos. Para ele, *o secular* se estabeleceu como uma categoria residual naturalizada como “*the other of the religious*”, ou seja, o não religioso. Enquanto categoria moderna no campo teológico-filosófica, jurídico-político e cultural-antropológico tentou apreender a realidade a partir da destituição do religioso. Quando Charles Taylor descreve a modernidade como “uma era secular” ele está se referindo ao modo como as pessoas, sociedade, Estado e as próprias instituições religiosas passaram a se organizar “em termos de causalidade mundana”, por isso,

na frase de Taylor, eles pensam inteiramente dentro do "quadro imanente". Eles veem o conhecimento não-metafísico e não-transcendente como suficientes para compreender um mundo que funciona inteiramente por si mesmo. Um dos objetivos de Uma Era Secular é descobrir como as pessoas veem esse imanente enquadrar-se como o contexto normal, natural e tácito de grande parte ou de todas as suas ações e como isso transforma tanto a crença religiosa quanto o envolvimento religioso com o mundo⁸⁹. (CALHOUN, JUERGENSMEYER, VANANTWERPEN, 2011, p. 10)

Secularização enquanto teoria constitui um paradoxo, um “duplo paradoxo” (CASANOVA, 1994, 2011) para ser mais exata, já que o “secular” surgiu como categoria teológica cristã do mundo moderno e o seu inverso, o “religioso” surgiu como artefato da modernidade “secular”. *Secularizações*, no plural, dado os múltiplos processos históricos de cada país, deve ser tomado como processo e também como projeto sociopolítico do qual a religião ainda que

⁸⁹ Tradução livre do original: “In Taylor’s phrase, they think entirely within “the immanent frame.” They see nonmetaphysical, nontranscendent knowledge as sufficient to grasp a world that works entirely of itself. One of the aims of *A Secular Age* is to work out how people come to see this immanent frame as the normal, natural, tacit context for much or all of their action and how this transforms both religious belief and religious engagement with the world”. (CALHOUN, JUERGENSMEYER, VANANTWERPEN, 2011, p. 10)

presente na sociedade se mantém apartada do Estado, da esfera pública, um mundo dividido em dois, “o religioso” e o “secular”. Para José Casanova (1994, 2011) ainda que exista uma série de críticas sobre aquilo que ele chama de sub-teses da secularização que perpassa pela “privatização da religião”, o “declínio da religião” já se mostrou não sustentável, mas o cerne, que é o entendimento da secularização enquanto diferenciação das esferas secular e religiosa, para o autor, permanece incontestável, ainda que inacabado.

Já *secularismo*, de acordo com Casanova pode ser uma gama de visões de mundo ou ideologias modernas sobre religião ou a projetos políticos estatais de caráter normativo definindo a forma das relações entre o poder público estatal e as organizações religiosas, e nesse sentido ela pode se dá de maneiras variadas, conforme o contexto que as religiões foram se emoldando na sociedade prevalecente. De qualquer forma, como bem o autor pondera, seja qual for a doutrina estatal, ela não necessariamente impõe uma relação “negativa” com o religioso, e nem “positiva” propriamente.

Laicidade, um termo mais paradigmático na área cultural franco-latino-católica corresponde ao processo de emancipação de “todas as esferas do controle clérico-elesiástico e, nesse sentido, é marcada por um antagonismo secular/clerical” (CASANOVA, 2011, p. 57), sendo inclusive referido a esse universo Católico. Emerson Giumbelli (2013) utiliza as terminologias laicidade e secularismo de forma equivalente alegando não poder conferir estatuto epistemológico definidor para cada uma delas. Nesta discussão, seguirei este direcionamento, considerando além, que meus interlocutores preferem a terminologia laicidade e suas derivações como laico, laicismo e laicização.

Com tantas intercalações conceituais para tratar do mesmo fenômeno, importante estabelecer determinadas premissas que me parece necessárias para se trabalhar essa temática: 1. Não se pode discutir secularismo/laicidade sem o religioso, independente da forma como se estabelece; 2. Necessidade da pesquisa *in loco* para se estabelecer considerações teóricas sobre os tipos de processos laicizantes que determinados lugares assumiram enquanto doutrina de Estado; 3. Na atualidade o religioso está tão impregnado na esfera pública que estabelecer modelos abstratos normativos parecerá negacionismo do poder que as religiões têm imprimido sobre as sociedades.

Dentro das diversas tipologias e sistematizações para classificar a proximidade, não-proximidade e/ou negação das religiões nos aparatos estatais e do mundo político, a realidade brasileira nesse aspecto possui uma historicidade bastante controversa. Desde o período colonial ao período imperial o Catolicismo esteve como “única” religião no estado brasileiro, regulando todo o campo religioso com mãos de ferro (MARIANO, 2001 apud ORO, 2011).

Segundo Montero (2006) a formação de uma esfera pública, diferente do Estado e da esfera privada, a hoje conhecida Sociedade Civil é fruto de processo de separação e diferenciação que emergiu a partir do século XVIII com o Estado moderno e os efeitos da racionalização ao promover uma separação entre Estado e Religião. No Brasil, essa separação “alocou a religião na sociedade civil”, seguindo um modelo normativo, e inviolável do Estado Moderno, o direito à liberdade de consciência. Que inclui, claro, a liberdade de crença, ou seja, emancipação e autonomia de crenças e práticas diversas, de origens não cristãs inclusive, no espaço público. Em termos legais, a primeira constituição que abarcou a possibilidade da liberdade de culto de outras religiões que não a Católica foi a Constituição de 1824, no caso quem estava em perspectiva nessa querela eram os protestantes.

O problema em termos jurídicos se dá com a implementação da constituição republicana em 1891, quando ocorre “a separação entre Igreja e Estado, pondo fim ao monopólio católico, extinguindo o regime do padroado, secularizando os aparelhos estatais, o casamento e os cemitérios, e garantindo, pela primeira vez, a liberdade religiosa para todos os cultos” (ORO, 2011, p. 225). Aliado a isso, os processos para delimitar as propriedades da igreja e a redefinição de seu papel na sociedade, seja político ou econômico. Para Montero (2009) a abertura do Estado para a liberdade do pluralismo religioso era definir quais práticas eram ou não religiosas legítimas o suficiente para adentrarem esse novo espaço público denominado de sociedade civil.

A partir de quais critérios, em um determinado momento histórico, se reconhece um conjunto de práticas como “religiosas” ou, em uma formulação mais antropológica, onde, quando, como e pelas mãos de quem um sistema de classificação se move para tornar certas práticas legítimas e aptas a serem incluídas naquilo que uma sociedade entende como “religião”? (MONTERO, 2009, p.11)

A pergunta que a autora se faz é extremamente pertinente, pois a resposta perpassa por um controle incisivo do Estado a partir de seus aparelhos de segurança pública e saúde, regulando, domesticando, higienizando e criminalizando todas as práticas religiosas e formas de crença que fugiam do padrão hegemônico que a cristandade representava na mentalidade brasileira, sob a justificativa da ordem pública e da moral e bons costumes, que como veremos imbuídos dos valores religiosos cristãos. Muitas dessas perseguições se deram sobretudo as religiões afro-brasileiras, sofrendo acusações de feitiçaria, idolatria, charlatanismo.

Não me irei repetir nesse histórico, já dito em vários momentos desta tese. O que é importante reforçar é que a diversidade religiosa e a liberdade religiosa brasileira para determinadas religiões consideradas minorias se forjaram na fronteira do laico e religioso, perseguindo

caminhos que pudessem dá-las legitimidade e visibilidade dentro de um quadro maior de determinações legais pelo qual o Estado e seus agentes laicos continuou a discriminar positivamente determinados credos e negativamente outros. Veremos que tal percurso não se deu de maneira similar a todas as práticas religiosas, mais ainda, veremos que as religiosidades de origem africana até os dias de hoje ainda sofrem com perseguições e dificuldades de se estabelecerem enquanto “religião” perante o próprio Estado e a sociedade de modo geral.

Se para estudar a laicidade Emerson Giumbelli (2013) diz ser necessário procurar o religioso, início na próxima sessão as formas de apropriação das normas da laicidade a brasileira que atores religiosos fazem uso a partir dos interesses do seu coletivo. Tentar compreender como uma laicidade que se construiu de maneira frágil pode efetivamente garantir democraticamente a liberdade religiosa. Uma coisa é certa, como bem afirma Marcelo Camurça (2017), a laicidade, enquanto doutrina, ideologia ou mesmo valor tem sido acionada por todos, atores laicos e atores religiosos, investidores de esforços no campo discursivo, legal, midiático e político, “para estabelecer uma configuração do que compreendem como o lugar do religioso no espaço público, ou do que seja um regime de laicidade” (CAMURÇA, 2017, p.860).

6. 1 O DESEJO PELA LAICIDADE EFETIVA

*E aí eu visava a provocação do Hédio, e aí, o é que nós podemos fazer pra nos proteger? Gente, o meu filho sai de casa e eu viro pra ele, “olha o documento”. O filho do branco quando sai de casa, a mãe fala “pega o agasalho”. Essa é a diferença do meu filho pra pessoa que não é negra. As preocupações são diferentes. É esse estado de coisas que me deixa... o que é que eu faço? Como é que nós vamos dar enfrentamento pra esse conjunto de coisas? Do contrário, a galinha do candomblé vai continuar sendo do capeta e o peru de natal vai continuar sendo de Jesus. São essas diferenças que nós temos que dar conta de atacar. O que nós fazemos para que o nosso sagrado, a minha forma de rezar seja respeitada tanto quanto é a outra. Por que eu particularmente, eu viro e falo assim: a questão do STF com relação ao corte de animais, da sacralização, na verdade o que incomoda não é a sacralização. No terreiro, é cabrita, é bode, é pombo, sacralizo, porque eu acredito que a minha energia coma comigo e o que ele não come eu convido a cidade inteira pra celebrar aqui comigo. Eu vejo a sacralização na minha casa dessa forma. E não é diferente da sacralização que o judeu faz, que o mulçumano faz, ela não é diferente, a não ser a cor da pele de quem corta. Os fundamentos cada um tem o seu, mas a diferença da minha prática religiosa para a do outro é basicamente é a origem da minha religião. Porque se o cristão não faz a sacralização de animais é porque Jesus rompeu com isso quando simulou o cordeiro. Mas ele usou de antropofagia teológica, que é o corpo e a carne de cristo. E não é símbolo. Então qual é o problema da minha galinha? É a origem da minha religião. Essa é a grande discussão. **Eu costume colocar, que eu quero um Estado Laico, é porque pra mim a laicidade, é o Estado permitir***

as diversas formas de organização religiosa, não é o estado definir ou lidar com a questão da religião, mas simplesmente administrar enquanto poder público, as diversas formas de se organizar religiosamente, isso é a laicidade. (Makota Celinha, relato coletado durante a Plenária Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiro em 15/03/2018)

Makota Celinha, jornalista e atual coordenadora do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira (CENARAB) é uma importante liderança afroreligiosa do estado de Minas Gerais. Vem ao longo de alguns anos lutando contra a discriminação religiosa e o racismo pelo qual ela, outros adeptos e toda a tradição ao qual faz parte tem sofrido. Como na sua fala acima, um desabafo e denúncia contra o próprio Estado como entidade que deveria manter e garantir determinados direitos constituídos por lei tem se mostrado como aquele que legisla contra, regulando de maneira bastante pessoal e ilegal a forma como determinadas formas de crer devem se comportar no espaço público.

No caso apresentado por ela, a questão do abate animal em cerimônias religiosas (especificamente as Religiões Afro-brasileira) que chegou ao Supremo Tribunal Federal (STF) para decidir quanto a constitucionalidade ou não da Lei estadual do Rio Grande do Sul nº 12.131/2004. Esta lei já compoendo uma autorização/emenda a uma outra Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003, que instituiu o Código Estadual de Proteção dos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul, e nesta lei sim, com ambiguidades e possibilidades de criminalizar o abate religioso, afetando diretamente todas as religiões afro-brasileiras que lidam com o sacrifício animal em sua rotina ritual religiosa.

Até onde se tem histórico, como bem menciona Makota Celinha, religiões como Judaísmo e Islamismos presentes no Brasil, que também fazem uso ritual do abate animal, nunca estiveram no “olho do furacão” deste debate. Muito pelo contrário, as pessoas desconhecem a forma como se dão suas práticas rituais e cerimônias, nem o que elas envolvem, mas sobre as Religiões Afro-brasileiras, sempre há uma opinião a respeito e na sua maioria, depondo contra. Porém para satisfação de toda as Comunidades Tradicionais de Matriz africana presentes no Brasil o STF no dia 28 de março de 2019 decidiu de maneira unânime sobre a constitucionalidade da Lei nº 12.131/2004 do qual acrescentava um parágrafo único ao artigo 2º da Lei 11.915/03: *“Parágrafo único - Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias de matriz africana”*.

Um outro aspecto dessa mesma fala acima é quando ela menciona o desejo por um Estado Laico. Fica evidente em sua colocação um modelo normativo e abstrato de laicidade, ou seja, aquela que impõe regras sobre como *deveria ser* a relação entre Estado e as religiões,

seguindo “paradigma jurídicos constitucionais e programáticos” (CAMURÇA, 2017, p.859) para contemplar todos os atores sociais, laicos ou religiosos. Como bem aponta Marcelo Camurça (2009, 2017) sendo a configuração do campo religioso brasileiro múltiplo e híbrido, não é de se espantar o “mosaico de distintos cenários” sobre a questão da laicidade, e como torná-lo menos desigual se torna parte importante de projetos políticos de grupos religiosos largamente perseguidos como os afroreligiosos aqui em tela. Para quem está do outro lado, aquele que se enquadra como “os perseguidores”, parece que a laicidade tem garantido não só o livre exercício das suas crenças e práticas religiosas como se apoiado de maneira legítima em todo potencial jurídico do Estado, desfrutando do espaço público, das boas relações com o Estado e ainda aumentando sua verve articulatória sobre decisões que envolvem moral, política, economia e cultura.

Enquanto projeto sociopolítico dos afroreligiosos retomo pontualmente os casos apresentados no capítulo 4 desta tese, discutindo agora como aquelas estratégias de ação no campo político institucional e eleitoral e no campo artístico-cultural reforçaria a igualdade de direitos e a valorização da diversidade religiosa levantada pelos sujeitos querelantes em suas demandas por políticas públicas. As situações: a) apoio da comunidade de terreiro de Belém a um candidato à prefeitura; b) candidatura de uma mãe-de-santo ao cargo de vereadora; c) a formação de um Grupo de Trabalho de afroreligioso no Conselho de Segurança Pública do Estado do Pará para combater a violência contra eles mesmos e o racismo institucional perpetrado pelas próprias instituições de segurança pública e; d) a produção artística de terreiro no enfrentamento político para ocupar museus e galerias de artes. Qual argumento em comum está presente em todos esses enfrentamentos dos afroreligiosos podemos encarar enquanto configuração da laicidade no Brasil, no caso, ao menos um espectro dela? Vamos à algumas considerações.

Primeiro, todos esses enfrentamentos têm ocorrido na esfera pública, expondo a diluição de fronteiras entre o religioso e as demais esferas laicas, ou pretensamente laicas. Paula Montero (2016) analisa esses processos de diluição das fronteiras como superação das fronteiras enquanto problema teórico, pois para ela as religiões na atualidade vêm transformando a compreensão do que é público e religioso. O caminho seria seguir as controvérsias que são publicizadas por atores religiosos no jogo da construção da visibilidade, legitimidade e opinião pública para se manterem neste espaço, se articulando com entidades públicas e sujeitos laicos.

O jogo de ocultação e publicidade da identidade religiosa de Mãe Jucilene d’Oyá na campanha eleitoral para vereadora foi definidor na construção de uma narrativa instigante para a pauta de campanha eleitoral, do qual, o secular enquanto reforço positivo poderia abrir possi-

bilidade na disputa eleitoral. O mesmo se vale para os momentos de tensão de apoio dos afroreligiosos ao candidato a prefeito, quando estar junto representava “risco” para o candidato. Podemos inferir, a partir das análises de Montero que os modos de fazer o público dos afroreligiosos, é se colocando nas disputas políticas, seja direta ou indireta, de maneira diversa, conforme o público que irão atingir, acionando ora a religião enquanto componente transcendente e sagrado, ora a tradição enquanto cultura com uma identidade étnica, e esta com o valor religioso subsumido.

Segundo, a bandeira da laicidade é levantada como caminhos legitimados para estar no espaço público, no debate público, reforçando em cada discurso a diversidade religiosa. E para tanto é necessário também se colocar/posicionar a partir de um duplo religioso-laico. Por exemplo, quando Mameu Nangetu está em público, o que se percebe no primeiro frame, é um corpo religioso, construído ao longo de anos dentro do terreiro, do mais superficial, no sentido de que está na superfície, vemos as insígnias religiosas, vestimenta sacra, os colares enquanto guias representando seus deuses, as cores da vestimenta, tudo com um simbolismo sacro. Mas, mergulhando nesse corpo, para os mais entendidos, veremos marcas na pele, gestual, fala, hierarquia e regras. E ao mesmo tempo, é possível visualizar se não um corpo, mas um discurso e narrativas secularizantes, e para tanto, o tempo também fora necessário, a formação política dela descrita na primeira parte da tese, se deu a partir de instituições laicas, como os movimentos sociais de negro, de mulheres, da universidade, de atores laicos, contribuindo na produção de um conjunto de habilidades do mundo imanente, como a burocracia das instituições públicas, uma gramática política para dialogar com o poder público, um repertório de ação também do mundo laico, como caminhadas, protestos, lobby, candidatura política, etc.

Terceiro, o argumento propriamente dito, daquilo que motiva e sustenta a ação. Há dois caminhos perceptíveis do qual é possível visualizar no conjunto de demandas já debatidas e transformadas em políticas públicas: a necessidade do reconhecimento da dívida histórica para com a população afrodescendente por parte do Estado e a afirmação da identidade nacional a partir da valorização da identidade negra, reafirmada a partir de uma ancestralidade mítica de origem africana. Sobre as políticas públicas erigidas a partir das lutas do movimento negro e do movimento afroreligioso, Mariana Ramos de Moraes (2012) faz um ótimo levantamento e análise, evidenciando aspectos da justificativa e legitimação da presença das religiões afro-brasileiras em políticas públicas que atendam demandas específicas para um determinado seguimento social da nossa sociedade.

Morais (2012) estabelece a criação da SEPPIR em 2003 como marco das políticas sociais para população negra e a população de terreiro. Seguindo a promulgação da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial também em 2003, por meio do Decreto n. 4.886, a I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Conapir), com a formação do Eixo Temático “Religiões de Matriz Africana – comunidades de Terreiro”. A partir de então uma série de eventos foram sendo organizados e articulados como forma de mobilização política dos afrorreligiosos para a construção de expedientes de demandas sociais para dar conta das suas necessidades. Nas políticas formuladas, como a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial na parte que condiz aos Objetivos Específicos – Defesa de direitos é possível identificar:

- Afirmação do caráter pluriétnico da sociedade brasileira.
 - Reavaliação do papel ocupado pela cultura indígena e afro-brasileira, como elementos integrantes da nacionalidade e do processo civilizatório nacional.
 - **Reconhecimento das religiões de matriz africana como um direito dos afro-brasileiros.**
 - Implantação de currículo escolar que reflita a pluralidade racial brasileira, nos termos da Lei 10.639/2003.
 - Tombamento de todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, de modo a assegurar aos remanescentes das comunidades dos quilombos a propriedade de suas terras.
- Implementação de ações que assegurem de forma eficiente e eficaz a efetiva **proibição de ações discriminatórias em ambientes de trabalho, de educação, respeitando-se a liberdade de crença, no exercício dos direitos culturais ou de qualquer outro direito ou garantia fundamental.** (BRASIL, 2003, grifo meu)

O texto da Política informa primeiramente o caráter pluriétnico da sociedade brasileira, e dessa forma é necessário reconhecer nas religiões afro-brasileiras parte desse todo que compõe o Brasil. Mas para que isso aconteça, um conjunto de ações serão necessárias: implementação de um currículo escolar que detenha aporte teórico sobre este conteúdo; tombamento de sítios quilombolas, garantindo o direito à terra e proibição de ações discriminatórias para o exercício das crenças e culturas de matriz africana. O aprofundamento dessa política se dará em documentos futuros, quando cada vez mais veremos afrorreligiosos pelo Brasil mais engajados.

No último relatório da Conapir que ocorreu no ano de 2018, intitulado “O Brasil na década dos afrodescendentes: reconhecimento, justiça, desenvolvimento e igualdade de direitos” apresenta um conjunto de demandas aprovadas por um conselho colegiado, sendo possível identificar no eixo específico:

Promover ações afirmativas e de diversidade étnica para a valorização da cultura dos povos tradicionais de matriz africana, dando-lhes visibilidade, por

meio de: elaboração de cartilhas com ampla distribuição em espaços públicos e a partir do diálogo com estes segmentos; realizando encontros, seminários e outros eventos que abordem o tema afro-brasileiro e religiões de matriz africana; e contribuindo para a construção de uma agenda conjunta dos vários segmentos (LGBT, juventude, negros e religiosidade) para o combate à violação de direitos por eles sofridos; por meio das propagandas oficiais do governo federal, e exigir o cumprimento da legislação acerca das concessões públicas de rádio, TVs e mídias digitais, exigindo a inclusão em suas programações de programas culturais e educacionais, que abordem a temática dos povos tradicionais de matriz africana e indígena. (BRASIL, 2018, p. 35)

Novamente a valorização da diversidade étnica brasileira e a reivindicação da cultura dos povos tradicionais de matriz africana como marcadores profundos da nossa identidade nacional. E para tanto é necessário que o Estado oportunize visibilidade nos espaços públicos com a temática afro-brasileira e religiões de matriz africana. Os espaços públicos podem ser desde as instituições públicas, como escolas, hospitais, presídios, cemitérios, redes de Tv que apesar de não ser pública, precisam da concessão do Estado para seu funcionamento. O argumento da valorização da cultura de origem africana em suas mais variadas expressões assumirá um valor para além do componente religioso e nisto, se valerão do princípio da não separabilidade entre sagrado e profano, entre *Orum* e *Ayé*, do mundo imanente com o mundo transcendente. Outro ponto do documento aprovado também inclui o cumprimento do caráter laico do Estado:

Fazer cumprir o caráter laico do Estado, previsto na Constituição da República, por meio de medidas como: a) inclusão no currículo escolar de ações de enfrentamento do racismo religioso, promovendo a valorização e o respeito à pluralidade religiosa e cultural, a liberdade de não-crença, e o combate ao proselitismo; b) proibição da institucionalização e capelania de quaisquer segmentos religiosos em presídios e instituições públicas de reintegração social; c) garantia do direito ao amparo religioso desde que promovido em foro íntimo e privado do indivíduo e sua família; d) supressão do uso de símbolos religiosos em repartições públicas; e) ações de formação e informação do Estado à sociedade civil. (BRASIL, 2018, p. 34, grifo meu)

A exigência do Estado Laico se torna argumento de defesa e de distinção das religiões de matriz africana perante as demais religiões. Ao passo que o coletivo exige que o Estado não privilegie determinados credos como a capelania em hospitais, presídios e cemitérios públicos, exige-se em contrapartida regras de acomodação do religioso nesses mesmo espaços, só que de maneira paritária. Na percepção dos afroreligiosos uma garantia efetiva de direitos perpassa pelo conhecimento da história e cultura afro-brasileira e africana, suprimida e relegada como conteúdo de menos importância na história deste país. Somente a inclusão destes conteúdos nos currículos escolares, formando novas gerações com histórias, memórias, mitos e a tradição de

matriz africana para moldar valores civilizatórios mais condizentes com a realidade nacional, de respeito e valorização do componente étnico-racial negro em nossa identidade.

Os efeitos da supressão de conteúdos étnico-raciais ao longo de um século se reproduzem nos casos de violência e intolerância religiosa, fruto do racismo ainda bastante operante, construídos a partir da ignorância e desconhecimento. Por isso que no conjunto de demandas do relatório acima mencionado, todas as demandas atravessam o combate ao crime de racismo e intolerância religiosa, a formação dos agentes públicos para a aplicabilidade da lei e reconhecimento da dignidade humana e cidadania do negro brasileiro e das culturas e tradições afro-brasileiras.

Na etnografia da formação do Grupo de Trabalho de Matriz Africana no Conselho de Segurança Pública do estado do Pará apresentado, têm-se um coletivo ocupando uma posição no conselho de segurança pública para reafirmar cotidianamente que o Estado não está agindo com isonomia para com eles e, o que é pior, está agindo contra, como agente perpetrador da violência, acusando-o de agir de maneira diferenciada com outros grupos religiosos (os evangélicos neopentecostais), que gozam da leniência do Estado para estarem na esfera pública, representando uma presença “noviça” no domínio público, pois agem de maneira a impor uma agenda normativa moralizante fundamentada em valores religiosos, depondo contra os direitos humanos, o direito à liberdade religiosa e de expressão. Quando Marcelo Camurça afirma que para evangélicos e católicos a “concepção de laicidade imperante no país passa a ser de uma presença isonômica no domínio público” (CAMURÇA, 2017, p. 874), se observa que a isonomia está principalmente para os cristãos. Quando se abre o leque da diversidade religiosa para matrizes africanas e indígenas, a isonomia passa a se dá com reticências, “pode” estar no espaço público, mas não tanto. Os casos de ataques a símbolos religiosos de matriz africana no espaço público são múltiplos.

Na quarta consideração, temos o Estado, que por meio de políticas públicas implementadas no âmbito da esfera nacional sobre Igualdade Racial e desenvolvimento sustentável para as Comunidades Tradicionais de Matriz africana também faz uso de discursos sobre a Laicidade para autorizar políticas públicas para organizações e grupos religiosos, argumentando sobre a sua responsabilidade em garantir direitos sociais e cultural para todos. A pauta, como bem define Morais (2012) é o discurso universalista da democracia liberal: garantia de direitos e reconhecimento da diversidade, que no contexto globalizado, das fronteiras econômicas e culturais cada vez mais abertas, a problemática das migrações em massa, a diferença se torna algo inevitável. O mesmo se pode dizer, do ponto de vista do Estado e para quem ele faz política, seus argumentos vão para “interesse do povo”, da população, nem que seja parcela dela. Sobre esse

entendimento dos interesses em torno das adesões do Estado em atender demandas, uma fala de Mametu Nangetu nos deixa bem claro por onde caminha o interesse político em se fazer ou não políticas públicas para determinado seguimento.

Olha eu vejo do povo pobre... meu entendimento político hoje é assim, se tu tem muitos seguidores, tu tem política. Eu vejo aquela caminhada de Jesus, que tem não sei quantas mil pessoas, aí aqueles pastores vão para os governos, ou municipal, ou estadual ou federal e o político sabe que ele tem voto naquele pastor, naquele bispo. Tu viu no Círio de Nazaré quando o Temer veio aqui, lavaram até o avião com água benta que ele veio... então ali é quem tem voto tem política hoje, infelizmente... eu vejo que é esse aprendizado que nós não temos ainda, da gente se juntar parece carrapato, nem que seja para mostrar pra eles que nós somos muito, pra crescer o olho deles. Olha eu, pra patrocinar um ônibus pra levar esse povo, pra dar um terreno pra botarem as oferendas, nós não temos política. Nós estamos trabalhando junto com a Adeline, junto com Mãe Nalva aqui na Casa Civil junto com o Conselho da Igualdade para transformar nossa casa em templo para que a gente tenha isenção, que eu já tô andando a mais de 10 anos e eu não consigo, eu tô devendo deve ser mais de 20 mil pro IPTU. Se é política pública não tem que ser só para mim, é para todos. (Relato de Mametu Nangetu, realizado em 06/01/2018)

Para Mametu Nangetu e outros afroreligiosos em Belém a construção de políticas públicas perpassa pelo voto, mais precisamente pela quantidade de votos que um determinado grupo pode dar a um candidato que irá representa-lo na câmara de vereadores ou de deputados, no Congresso Nacional. São esses eleitos pelos votos do povo que determinarão quem terá ou não política pública. Nessa equação, na percepção dela, os afroreligiosos não terão muitas garantias, já que não estão tão unidos “feito carrapato”. No entanto é necessário lembrar que dentro dos espaços colegiados do governo elas (Mametu Nangetu e Mãe Nalva) já estão dentro de uma configuração laica de poder: Casa Civil, no Conselho Estadual de Políticas de Igualdade de Promoção de Igualdade Racial.

Até o presente momento pode-se inferir o quão sinuoso é a curva entre o laico e o religioso na sociedade brasileira. Em parte, isso se deve as elaborações teóricas sobre a temática, que tende a querer sistematizar categorias e até reificar modelos conceituais. Contudo, o que se tem é uma realidade empírica de difícil operacionalização, pois secularismo/laicidade não são apenas conjuntos de ideias, mas representações de arranjos políticos (GIUMBELLI, 2013). Isso quer dizer que o caráter político das noções de laicidade e religioso devem ser levados em conta nos processos de disputas discursivas. Desta maneira, podemos mais ou menos desenhar uma configuração da laicidade brasileira partindo dessas considerações acima elencadas, todas reafirmam o que Giumbelli (2013) e outros autores depreendem dos variados contextos estudados:

secular e religioso formam uma díade necessária, de tal modo que compreender as formas de existência do religioso nas sociedades que aderiram à modernidade, ou que dela participam de modos diversos, implicaria em também acompanhar as formas de produção do secular. (GIUMBELLI, 2013, p.54)

A busca de representatividade no espaço público tem exigido dos afroreligiosos cada vez mais se alinharem a noções laicizantes que exprimem neutralidade e autonomia das suas tradições, recorrendo a argumentos de viés culturalista e patrimonialista e a politização das suas heranças africanas. O alinhamento entre protagonistas e os seus projetos sociopolíticos, desta maneira, se organiza pelo desejo de um modelo de Estado que seja efetivamente laico, mas que se espraia para uma esfera pública que resguarde valores liberais democráticos do qual a garantia da liberdade e convivência religiosa se dê de maneira respeitosa e equânime.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O candomblé que aprendi quando falava do meu Nkice, saúdo o Mutuê. Quando fala do Nkice dos nossos iniciados, bate cabeça no chão. Quando fala do nosso camuxi, bate cabeça no chão. Quando fala da nossa ancestralidade, saúdo o Mutuê e bate cabeça no chão. Foi este candomblé que foi ensinado para o meu barco de 8 nénguas. Mantê-lo não está sendo fácil. (Mametu Nangetu em sua rede Facebook no dia 26/09/2019)

Neste breve desabafo de Mametu Nangetu conseguimos apreender uma preocupação muito grande no que concerne a manutenção das suas tradições, que perpassa pela lógica do aprendizado e o respeito daquilo que foi ensinado a ela e de como deve ser praticado e transmitido para as futuras gerações, mas também atravessa a manutenção da crença a partir do direito de existir, do direito de crer e de praticar seus ritos e consagrações em uma sociedade na qual recriaram todo um modo vida a partir das adversidades que a escravidão representou. Quando Mametu diz “*mantê-lo [seu candomblé] não está sendo fácil*”, reafirma publicamente – pois postado em uma rede social de visibilidade pública – todo seus esforços em caminhadas por reuniões, seminários, escolas, instituições públicas, conselhos, dentre outros espaços públicos do qual repetidamente expõe as muitas intolerâncias religiosas que ela e seus pares ainda sofrem e no caminho da tolerância, sempre disposta a dialogar, a educar, a mostrar aquilo que os outros insistem em predizer, em pré-conceber sobre suas tradições, daquilo que acredita. Para uma senhora na casa dos 70 anos, de fato parece um fardo muito pesado.

Essa pesquisa representou esforço em redesenhar as formas de manutenção das religiões de matrizes africanas a partir do protagonismo político de seus adeptos, situando especificamente a trajetória religiosa e política de uma sacerdotisa de candomblé de nação angola e a mobilização pública, a ação social propriamente, do coletivo de afrorreligiosos da cidade de Belém que eu denomino ao longo do trabalho de Movimento Afrorreligioso. Foi necessário situar o recorte analítico ao qual faz parte esta realidade empírica, pois inserido em uma multiplicidade de interfaces que representa os terreiros na atualidade: religião e política, o terreiro e a cidade, tradição e modernidade, políticas públicas e organizações sociais, todas as chaves de compreensão que me auxiliaram no entendimento dessa alteridade, exigindo olhar acurado para o terreiro e seus adeptos enquanto produtor da esfera público, definidor de identidades étnico-culturais as quais demarcam publicamente o espaço público, agenciamentos e disputas de narrativas com o poder público e outros grupos religiosos.

A análise percorrida através das histórias de vida, dos fluxos de lembranças do passado,

de acontecimentos problematizados, das negociações entre memórias e fatos de Mametu Nangetu foram essenciais para traçar a sua formação política e religiosa, e inferir que ambas estão entrelaçadas de modo a sustentar sua ação política na atualidade. O que se teve, foi um despontar político orientado a partir de uma congruência e vivência entre passado e presente, da compreensão que ela teve sobre o seu lugar na conjuntura social como pertencente a uma religião e tradição que é bastante perseguida, da negação do toque dos seus atabaques de modo livre sem correr o risco de tê-los apreendidos pela polícia. Suas andanças e caminhadas por diversos terreiros no passado, moldaram sua socialização religiosa e no presente, visitando os pais e mais de santo mais necessitados, se tornaram trajetória de vida num compósito plural de experiências formadas durante sua socialização religiosa e vinculação ao rito Angola, ou seja, suas caminhadas com o movimento social e a institucionalização da religião em associações e institutos.

Como a ação política de Mametu Nangetu se dá de forma coletiva, a partir do reconhecimento de uma identidade coletiva pautada na tradição de origem africana, foi necessário mapear o que estão fazendo em termos de regimes de ações políticas enquanto demandas de seu movimento social na esfera pública. Observou-se que elas se dão em múltiplas esferas, da social e político partidária para a artístico-cultural, os quatro casos etnografados no capítulo 4 nos ajudaram a compreender a densidade das disputas, do que está envolvido nas demandas e em quais posições se encontram os afroreligiosos. Em cada campo desse, as estratégias variaram conforme o espaço, situação e sujeitos envolvidos, sejam eles laicos ou religiosos.

Inclusive, a laicidade se tornou mais do que um conjunto de ideia e valores liberais em que se coloca em diferenciação o religioso do Estado na esfera pública, se tornou arranjo político acionado em momentos de disputas políticas, vide o uso da categoria política Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Como bem se percebeu ao longo da análise do capítulo 5, fazer uso da categoria Povos e Comunidades tradicionais ampliaram seus horizontes políticos, alçando-os para múltiplos frentes, como a cultura, a linguística, soberania alimentar, filosofia, aspectos civilizacionais. E a Religião, enquanto categoria essencializante, apesar de acionada no âmbito jurídico, passa a ser subsumida nos discursos e narrativas públicas. Como observei em campo, ela [a Religião] está lá simbolicamente a partir dos seus atores, nos seus emblemas, vestimentas e indumentárias, gestuais e comportamentais, mas é o caráter laico das tradições de herança africana expressas na cultura e identidade étnico-racial que se impõe aos protagonistas políticos.

Ao longo deste trabalho pude conferir que há uma emergência da construção de um

senso cívico por parte de atores sociais religiosos que sempre foram colocados à margem dos direitos civis e sociais, mas que hoje se colocam de diferentes formas, em situação de disputas, de denúncia e reivindicação para mudar este quadro. Perceberam que a busca de legitimidade e respeito da sociedade acontecerá apenas por meio da atuação e participação política, construindo coletivamente instrumentos e estratégias de ação, definindo e remodelando em nível conceitual suas terminologias políticas, seus projetos políticos e ideológicos.

A realidade amazônica para o campo afroreligioso paraense a partir dos debates públicos das diversas organizações de matriz africana ainda é um campo que precisa ser mais investigado, as autodefinições e diferenciações entre mineiros, candomblecistas e umbandistas pode nos dá pistas de como agenciam suas singularidades na construção de sujeitos políticos. Um outro aspecto que não foi abordado neste trabalho, por não ser o objetivo, se dá no âmbito geopolítico das articulações, pois o discurso êmico parte da necessidade de se ter representatividade regional para tratar dos anseios dos povos tradicionais de terreiro da região amazônica, nas suas singularidades e especificidades; de se ter voz e assento nos espaços de diálogos, nos conselhos, nos ministérios, ou seja, dentro das demandas externas, há também as demandas internas que suscitam disputas entre estados, entre regiões do país. De todo modo, não podemos esquecer que em toda a ação pública, o componente não-humano, dos deuses e deusas, são acionados, são eles que rememoram tempos imemoriais, das guerras e disputas.

E se Oxalá é frequentemente associado como um orixá calmo, alheio a violência, as disputas e brigas, pois parte de sua personalidade e arquétipo, os afroreligiosos podem acionar a sua outra forma, a do jovem guerreiro e combativo Oxaguiã, aquele que defende os injustiçados e luta uma boa briga. Mas, a forma mais velha de Oxalá, o Oxalufã, ainda que não tenha mais a força física, e possua um corpo encurvado pela idade, sua força moral e sabedoria conduz seus filhos ao caminho certo, ao caminho justo. É na conjunção e equilíbrio, do mais velho para o mais novo que *até Oxalá vai à guerra*.

.

REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**, 7(2):7-33, 2001.
- _____. **Encontros etnográficos: interação, contexto, comparação**. São Paulo: Editora Unesp; Alagoas: Edufal, 2015.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas**. 2.^a edição - Manaus: PGSCA – UFAM, 2008
- AMARAL, Rita. **Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2005.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Caderno de Campo**, São Paulo, n. 19, 2010.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In. NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira – 4.
- BANAGGIA, Gabriel. Religiões de matriz africana em perspectiva transformacional. **Revista de Antropologia da UFSCar**, 6 (2), jul./dez. 2014.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BEM, Daniel Francisco de; DEROIS, Rafael; ÁVILA, Cíntia Aguiar de. A política da encruzilhada: considerações sobre a política interna das religiões afro-brasileiras no processo eleitoral rio-grandense. **Debates do NER**, Porto Alegre, Ano 7, nº 10, p. 39-50, Jul-Dez/2006.
- BEM, Daniel Francisco de; LEISTNER, Rodrigo Marques. Caminhos trancados (?): conflitos e projetos políticos e o processo eleitoral no Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, Ano II, nº18, jul/Dez 2010.
- BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- BIRMAN, Patrícia. O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n.2, 1997
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religiosos. In:_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BOLTANSKI, Luc. **El amor y la justicia como competencias: três ensayos de sociologia de la acción**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2000.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros**. Brasília, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**. Brasília, DF, 2013.

BRASIL. MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS. **IV Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial - Caderno de Propostas**. Brasília, 2018.

BRITO, Selma de Sousa. **Trajetórias religiosas e projetos de vida: engajamento político, social e cultural entre sacerdotes de candomblé na cidade de Belém-Pa**. 2012. 178f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Pará.

BURITY, Joanildo. Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil. **Revista Antropológicas**, Dossiê Religião, Recife, Ano 11, v.18 (2), 2008.

CADERNO DE DEBATES - Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Ministério da Justiça e Cidadania. Brasília, DF: SEPPPIR, 2016

CAMPELO, Marilu. Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense. In. MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira (Org). **Pajelações e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008b.

CAMPELO, Marilu; LUCA, Taissa T. As duas africanidades estabelecidas no Pará. **Revista Aulas**, Dossiê Religião. N.4 – abril 2007/julho 2007.

CAMPOS, R. B. C. ; LIMA, Carmem L.S. ; ANSELMO, Eliane ; LIMA, G. J. . Sociedade Africana Santa Bárbara de Nação Xambá, um terreiro que "virou" quilombo: religião e etnicidade em análise. In: **32o Encontro Anual da ANPOCS**, 2008, Caxambu. 32o Encontro Anual da ANPOCS, 2008. v. 1. p. 278-279.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e “guerra santa”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **REVISTA USP**, São Paulo, n.81, p. 173-185, março/maio 2009.

_____. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, jul./set. 2017.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Pallas, 2009.

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade. In. _____. **Tolerância e seus limites: um olhar latino-**

americano sobre diversidade e desigualdade. São Paulo: Editora da UNESP, 2003. Acesso de artigo digital disponível *on line* em <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/2091.pdf>

CARTILHA – Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Ministério da Justiça e Cidadania. Brasília, DF: SEPPPIR, 2016.

CARTOGRAFIA SOCIAL DOS AFRRORRELIGIOSOS EM BELÉM DO PARÁ. Belém: IPHAN, 2012.

CASANOVA, José. The Secular, Secularizations, Secularisms. In. Calhoun, Craig; Juergensmeyer, Mark; VanAntwerpen, Jonathan (ed.). **Rethinking Secularism.** New York: Oxford University Press, 2011.

CONSORTE, Josildeth Gomes. "Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo". In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

_____. Sincretismo, anti-sincretismo e dupla pertença em terreiros de Salvador. In. NEGRÃO, Lísias Nogueira (Org). **Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidade.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2009.

CORRÊA, Diogo Silva; DIAS, Rodrigo de Castro. Crítica e os momentos críticos: de *La Justification* e a guinada pragmática na sociologia francesa. **MANA** 22(1): 67-99, 2016.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DULLO, Eduardo. Após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? **Mana**, 18 (2), 379-391, 2012.

_____. Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral. In. MONTERO, Paula (Org). **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos.** São Paulo, SP: Editora Terceiro Nome; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa.** 2. Ed. – São Paulo: Paulus, 2001.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Coleção Antropologia)

FARIAS, Rosa Sulaine Silva. **Planejamento e Gestão Participativos em Belém-PA: o Congresso da Cidade (2001-2004).** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional, UFRGS, Porto Alegre, 2004.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados: pajelança, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia.** Belém: EDUFPA, 2008.

FINCH III, Charles S.; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Abordagem afrocentrada, história e evolução. In. NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira – 4.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. Quando o voluntariado é axé: a importância das ações voluntárias para a caracterização de uma religião solidária e de resistência no Brasil. In. MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio (Org). **Leituras Afro-brasileiras: territórios, religiosidades e saúde**. Salvador: EDUFBA/UFS, 2009.

GELL, Alfred. **Arte e agência: uma teoria antropológica**. São Paulo: Ubu Editora, 2018. Coleção Argonauta.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, vol.28, n.2, 2008. [online]

_____. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, jan. /jun. 2011.

_____. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In. BÉLIVEAU, Verónica Giménez; GIUMBELLI, Emerson (Coord.). **Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2013.

GON, Maria da Glória. Ações coletivas civis na atualidade: dos programas de responsabilidade/compromisso social às redes de movimentos sociais. **Ciências Sociais Unisinos**, 46(1), janeiro/abril, 2010, p. 10-17.

_____. **Teoria dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola: 2012.

GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser: observações sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. **Religião e Sociedade** 25 (2): 102-120 – 2005.

_____. **Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

_____. “‘Quinhentos Anos de Contato’: Por uma Teoria Etnográfica da (Contra) Mestiçagem”. **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 21(3), 2015, p. 641-659.

HANNERS, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **MANA** 3(1):7-39, 1997.

HARTIKAINEN, Elina I. Chronotopic Realignments and the Shifting Semiotics and Politics of Visibility in Brazilian Candomblé Activism. **Signs and Society**, vol. 5, no. 2, 2017.

HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In. HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HØBJJERG, Christian Kordt. Religious reflexivity. Essays on attitudes to religious ideas and practice. **Social Anthropology**, n. 10, 1, 1–10, 2002.

INGOLD, Tim. Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano. **Revista Ponto Urbe**, n. 3, 2008.

LEISTNER, Rodrigo Marques. Religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul: entre conflitos, projetos políticos e estratégias de legitimação. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 23 p. 219-243, jan./jun. 2013.

LUCA, Taissa Tavernad de. **Devaneios da memória. A história dos cultos afro-brasileiros em Belém do Pará na versão do povo-de-santo**. Monografia (Bacharelado e Licenciatura em História). Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA, 1999.

_____. O campo religioso afro-brasileiro em Belém do Pará: uma disputa entre instituições. In. MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Org). **Pajelanças e religiões africana na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008

KIUA NANGETU: Poéticas de resistência negra. Belém: S/n, 2015.

KOFES, Suely. **Uma trajetória, em narrativas**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2001.

MAGGIE, Yvonne. Introdução. In. _____. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito**. 3. Ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; BONIOLO, Roberta Machado. “Em público, é preciso se unir”: conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 37(2): 86-119, 2017.

MONTERO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 9, n. 26, p. 72-90, 1994.

_____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos**, 74, março, 2006.

_____. Secularismo e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Etnográfica**, vol. 13 (1), 2009a.

_____. Jürgen Habermas: Religião, Diversidade Cultural e Publicidade. **Novos Estudos**, nº 84, julho 2009b.

_____. O campo religioso, secularismo e a esfera pública no Brasil. **Boletim CEDES**, out. /dez. 2011.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 32(1): 167-183, 2012.

_____. (Org). **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. São Paulo, SP: Editora Terceiro Nome; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

MONTERO, P., ARRUTI, J.M., POMPA, C. “Para uma antropologia do político” . In A.G. Lavalle (org.), **O Horizonte da Política: Questões Emergentes e Agenda de Pesquisa**. São Paulo: UNESP, 2011. pp. 145-184.

MORAIS, Mariana Ramos. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 14, n. 16, p. 39-59, Ene./Jun. 2012.

MORAIS, Mariana Ramos; JAYME, Juliana Gonzaga. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. **Civitas** (Porto Alegre), v. 17, p. 268, 2017.

MOTTA, Roberto. “Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e Ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social”, em Mauro Passos (org.). **Diálogos Cruzados: Religião, História e Construção Social**, Belo Horizonte, Argumentum, 2010.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, 25, p. 11-23, nov. 2005.

MUNANGA, Kabengele. Arte Afro-brasileira: O que é afinal? In: AGUILAR, Nelson (Org) **Mostra do Descobrimento: Arte Afro-brasileira**. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, 2000.

MÚSCARI, Marcello. Inclusão digital no axé, articulações entre religioso e secular em um terreiro na região metropolitana de Porto Alegre. In. TAVARES, Fátima; GIUMBELLI, Emerson (Org.). **Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos**. Salvador: EDUFBA: ABA Publicações, 2015.

NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira – 4.

NOVAES, Regina. Em nome da Diversidade. Notas sobre novas modulações nas relações entre religiosidade e laicidade. In. VITAL DA CUNHA, Christina; MENEZES, Renata de Castro. **Comunicações do ISER - Religiões em Conexão: Números, Direitos, Pessoas**. Rio de Janeiro - setembro – 2014.

NUNES, Eliene. Raimundo Nina Rodrigues, Clarival do Prado Valladares e Marianno Carneiro da Cunha: três historiadores da arte afro-brasileira. **CADERNOS DO MAV - EBA** – UFBA. Ano 4, número 4, 2007.

OPIPARI, Carmen. **O candomblé: imagens em movimento São Paulo-Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2009.

ORO, Ari Pedro. Políticos e Religião no Rio Grande do Sul – Brasil. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 161 - 179, julho de 2001.

_____. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. **Civitas**, Porto Alegre v. 11 n. 2 p. 221-237 maio-ago. 2011.

ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e Brasil. **Debates do NER**, Porto Alegre. Ano 10, nº 16, p. 09-34, Jul-Dez/2009

OTERO, Andréia Grazziani; ÁVILA, Cíntia Aguiar de; SCHOENFELDER, Rosilene dos Santos. Religiões Afro-brasileiras: rivalidade e fracasso eleitoral. **Debates do NER**, Porto Alegre. Ano 5, nº 6, p. 129-148, Dez/2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Ciências sociais e religião – a religião como ruptura. In. TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.) **As religiões no Brasil: continuidade e rupturas**. 2. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo de 2010. In. TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.) **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PINHO, Patrícia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.

POMPA, Cristina. Introdução ao dossiê religião e espaço público: repensando conceitos e contextos. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 32(1), 2012.

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado. **NOVOS ESTUDOS** nº 34, novembro de 1992.

_____. A religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In. TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.) **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PREVITALLI, Ivete Miranda. **Candomblé: agora é Angola**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2016.

RABELO, Mirian C. M. Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 28(1): 176-205, 2008.

_____. Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiro. In. STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. **Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

_____. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014.

_____. Aprender a ver no candomblé. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul. /dez. 2015.

RAPOSO, Paulo. “Artivismo”: articulando dissidências, criando insurgências. **Cadernos de Arte e Antropologia**, Vol. 4, n° 2/2015, pag. 3-12.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. **Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política**. 2014. 204f. Tese (doutorado em Antropologia) – CFCH, Universidade Federal de Pernambuco.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense**. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SALUM, Marta Heloísa (Lisy) Leuba. Vistas sobre arte africana no Brasil: lampejos na pista da autoria oculta de objetos afro-brasileiros em museus. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Sér. v.25. n.2. p. 163-201. Mai.-Ago. 2017.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de Movimentos sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, n.1, p. 109-130, jan./abr. 2006.

SANT’ANNA, Sabrina Marques Parracho; MARCONDES, Guilherme; MIRANDA, Ana Carolina Freire Accorsi. Arte e política: a consolidação da arte como agente na esfera pública. **Sociologia & Antropologia**. Rio de Janeiro, v.07.03: 825 – 849, dezembro, 2017.

SANTOS, Daniela Cordovil C. dos. **Etnografia, modernidade e construção da nação: estudo a partir de um culto afro-brasileiro**. Tese (doutorado) – Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Brasília, 2006.

_____. dos. Religiões de matriz africana no Pará: entre a política e o ritual. **Paralellus**, Recife, Ano 3, n. 5, jan./jun. 2012, p. 59-73.

_____. **Religiões afro: introdução, associação e políticas públicas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Pàdê, àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, José Wellington Ribeiro dos. **Contra a intolerância de cada dia: táticas de enfrentamento da intolerância religiosa em um Terreiro da cidade de Moreno – PE**. 2019. 147f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco.

SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. **Análise Social**, vol. XLIV (1.º), p.139-160, 2009.

SOUZA, Fernanda Meira de. **Afirmção da identidade religiosa e constituição do sujeito político das mulheres de terreiro de Pernambuco**. 2014. 143f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco.

SILVA, Anaiza Vergolino e. História comum, tempos diferentes. In. D`INCAO, M. A; SILVEIRA, I. M. (orgs.). **A Amazônia e a crise da modernização**. Belém: MPEG, 1994.

_____. “Religiões africanas no Pará: uma tentativa de reconstrução histórica”. **Amazônia**. Belém: IPAR, ano 2 (2), junho de 2000.

_____. Os cultos afros do Pará. In. FONTES, Edilza (org). **Contando a história do Pará: diálogos entre história e antropologia**. Belém: E. Motion, 2003.

_____. **O tambor das flores: Uma análise da federação espírita, umbandista e dos cultos Afro-brasileiro no Pará**. Belém: Pakatatu, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: EDUSP, 2000.

_____. **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

_____. Arte religiosa afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira. **Debates do Ner**, Porto Alegre, Ano 9, N. 13, P. 97-113, Jan./Jun. 2008.

SILVA JR, Hédio. Notas sobre Sistema Jurídico e Intolerância religiosa no Brasil. In. SILVA, Vagner Gonçalves da (Org). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. In. BÉLIVEAU, Verónica Giménez; GIUMBELLI, Emerson (Coord.). **Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Biblos, 2013.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

_____. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

TAVARES, Fátima; GIUMBELLI, Emerson (Org.). **Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos**. Salvador: EDUFBA: ABA Publicações, 2015.

TEIXEIRA, Luis Augusto Barbosa. **A invenção do Angola: entre história e política do candomblé em Belém, Pará**. 2013. 72f. Monografia Curso (Licenciatura Plena em Ciências da Religião) - Universidade do Estado do Pará.

VERA CRUZ, Carlos Eduardo Moreira. **Procissão de Tempo: performance procissional e drama social de um candomblé banto**. 2017. 106f. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas). Centro de Letras e Artes – CLA. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

VITAL DA CUNHA, Christina. Conflitos religiosos e a construção do respeito à diversidade: breve histórico e iniciativas recentes. **Comunicação e Transformação Social 2**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2012. Pp. 95-122.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. **Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião, 2017.

GLOSSÁRIO

Adjá – Sino ou sineta, usado em vários momentos rituais para a chamada das divindades.

Alguidá – Vasilhame de barro utilizado para servir as comidas das divindades em oferendas.

Atabaque – No banto são chamados de Angoma, são os tambores, ou três instrumentos de percussão utilizados em todas as cerimônias religiosas, festas no terreiro. Eles são denominados também de de rum, rupi e lê (Runlê), emitindo sons grave, médio e agudo respectivamente. Somente pessoas preparadas podem tocá-los, no Candomblé apenas homens, os Ogãs.

Axé – do ioruba àsè, força vital, energia, poder contida nas coisas e objetos sagrados, nas divindades e também nas pessoas, nas palavras. As divindades não só possuem axé, como são o próprio axé.

Bàbálorixa – Nos candomblés de origem nagô corresponde ao sacerdote chefe do terreiro, o administrador da casa.

Baiar - dançar

Bori – Ritual de fortalecimento da cabeça, o Ori, simbolicamente quer dizer dar de comer para a cabeça.

Caboclos – São espíritos de pessoas que morreram e desencarnaram, nos terreiros de umbanda ou candomblé, são espíritos de índios, de mestiços, de preto velho, de boiadeiros, vaqueiros, etc. O caboclo geralmente faz parte da corrente de cura, é incorporado por pessoas e traz uma palavra de sabedoria, para alívio espiritual e do corpo.

Cabulas, congos e barravento – Ritmos tocados no candomblé de origem banto.

Chimba – Expressão popular que significa levar uma surra.

Dijina – Nome iniciático dos filhos de santo, dado pela divindade.

Encantado – Entidades sobrenaturais. Podem ser de diversas ordens: de seres que já tiveram a forma humana e desapareceram; seres que não tem a forma humana, como animais, plantas. Em sua maioria não conheceram a morte.

Exu – Mavambo no Candomblé Angola. Exu é um orixá se suma importância no panteão das divindades africanas, ele é o mensageiro entre o humano e os outros deuses. É uma divindade relacionada a vitalidade, força e por ter a sexualidade aflorada e a personalidade do brincalhão, do malandro foi relacionado ao diabo cristão.

Ganzá – Um tipo de chocalho.

Guma - É o local onde as danças sagradas acontecem no Tambor de Mina.

Igapó – região alagadiça, em terrenos baixos, próximos de rios; vegetação submersa na Amazônia.

Jurema – Tradição religiosa da Região Nordeste do país de matriz indígena, porém com influências da matriz africana. Ainda corresponde a árvore sagrada, conhecida por Jurema Preta. É da árvore que se faz o preparo da bebida sagrada utilizada nas cerimônias, por meio dela se atinge efeitos transcendentais.

Kambondo – Taata Kambondo, o tocador, aquele responsável por tocar os atabaques durante as cerimônias religiosas, mais conhecido como Ogã.

Kavungo, Kafungê ou Kingongo – Divindades ligadas a terra; senhor da terra que a todos sustenta e transforma a vida. Comumente relacionado a Omolu no Candomblé de origem nagô.

Kijingu – a cuia com os utensílios necessários para a iniciação de pessoas, como a navalha. Esta cuia é entregue na obrigação de 7 anos.

Kituminu – obrigação para inquite.

Quizomba – Festa, cerimônia festiva

Ktempo – Divindade relacionada ao tempo. O próprio Tempo.

Kukuana – Festa para a divindade Kavungo ou Omulu, no candomblé ketu.

Lembá – *Lembaranganga*, corresponde ao orixá nagô Oxalufã, uma qualidade de Oxalá, só que mais velho.

Makota – Cargo feminino no candomblé banto, uma espécie de zeladora de Inquite. Não entra em transe. Num terreiro pode ser responsável por uma série de tarefas, desde ser a acompanhante da sacerdotisa, vestir os rodantes, dançar, cuidar das roupas e acessórios das divindades.

Mametu – Mãe de santo nos candomblés bantos

Mansu Banduquenqué – nome africano que corresponde a comunidade-terreiro de nação congo.

Médium – na sua origem latina, significa intermediário, meio. No espiritismo e nas religiões afro-brasileiras, são aquelas pessoas suscetível a comunicação com os espíritos.

Mukuíu – Pedido de benção, saudação.

Muzenza – Filho de santo, recém iniciados.

Ndumbe - Pessoas não iniciadas.

Nkisi – divindade no candomblé banto.

Nzambi - O deus supremo e criador nos candomblés de Nação Angola, equivalente à Olorun do Candomblé Ketu.

Obá – é considerada a senhora das águas doces revoltas, relacionada ao equilíbrio e a justiça. Filha de Iemanjá e Oxalá, também já foi uma das esposas de Xangô.

Obatalá – uma qualidade de Oxalá

Okolofé – Pedir a benção a mãe, representa hierarquia.

Olorum – Como um divino criador, senhor do céu no candomblé de origem ioruba.

Omulu, Obaluaie – Ver Kavungo.

Oxalá – Considerado o pai criador do mundo, dos seres humanos e todas as coisas que existem na terra. Por ter como características a tolerância, a calma e ter como cor símbolo o branco,

geralmente é associado a paz. Todas as sextas-feiras se veste branco em honra e homenagem a oxalá.

Oyá Beci – uma qualidade de Iansã, uma divindade relacionada ao fogo e ao ar, represent a força dos ventos.

Oyó - foi um império da África Ocidental localizado no que é hoje o sudoeste da Nigéria e o sudeste do Benim.

Pambu Njila – divindade do candomblé de origem banto, relacionado a abertura dos caminhos, das estradas, da encruzilhada, atalhos, subidas e descidas, é o primeiro a ser louvado e homenageado.

Pontos de santo – São músicas específicas para determinada divindade, e cada divindade no candomblé, seja orixá, inquice, vodum ou mesmo os caboclos possuem seus pontos cantados. Cada música é uma espécie de chamamento da divindade, do qual a letra cantada conta um pouco das suas características ou feitos.

Roncó – Quarto onde ficam recolhidos os iniciados ou em processo de iniciação.

Supapo – casa de sopapo, são aquelas construções de pau a pique ou de taipa, do qual há um entrelaçamento de madeiras de modo a deixar um vão para ser preenchido de barro.

Taata – Pai de santo, sacerdote, no candomblé banto.

Taatas Xikarigomas - significa tocador, são homens iniciados apenas para tocar atabaques e outros instrumentos musicais e cantar os fundamentos do terreiro. No Terreiro também existe, ainda, o Taata Kambando, que é como se fosse o dono dos atabaques, estando numa posição acima dos Taatas Xikarigomas e só existe um em cada terreiro, ao contrário dos tocadores que podem ter vários num mesmo terreiro, inclusive sendo convidado de outras casas.

Xangô – Divindade do rito nagô, conhecido como deus da justiça, dos raios e trovão.

Yalorixá – mãe de santo, zeladora de orixá, no candomblé de origem iorubá

Zamburá – Praticar adivinhação através do jogo de búzios.

Zumbarandá – corresponde ao Orixá Nanã Buruku

APÊNDICE – ROTEIROS DE ENTREVISTAS

Roteiro de Entrevista – Tipo 1

Entrevistado (a): _____

Local: _____

Data: _____

A) Vida pessoal

1. Relate brevemente sua entrada na religião.
2. Está na religião a quanto tempo?
3. Qual o nome e o que significa o nome do seu templo religioso?

B) Atuação e participação política

1. Você se considera uma pessoa política ou que tem uma consciência política?
2. Relate sua atuação em prol de defesa da sua religião.
3. Como começou a participar de atividades voltadas para a defesa da sua religião? Ontem e hoje.
4. Como você, enquanto sacerdote/sacerdotisa enxerga a participação dos afro-religiosos em geral para combater a intolerância religiosa?
5. Você considera que as pessoas do seu templo religioso (seu terreiro) participam dessa sua luta? Como?
6. Seu templo religioso promove algum tipo de formação política? Como?
7. Você participa de algum tipo de formação política?
8. As pessoas da sua casa participam?
9. Está em algum grupo de trabalho para a defesa da sua religião? Quais?
10. Como você vê a atuação do Estado para atender as demandas do seu segmento religioso?
11. Sua comunidade conhece o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana?
12. Durante a campanha eleitoral para a prefeitura vocês escolheram um candidato para apoiar. O que esperavam deste candidato?
13. Os casos de intolerância religiosa que provocaram inclusive assassinatos interferiu de alguma forma na sua rotina enquanto sacerdotisa?
14. Atualmente, o que você considera como importante para a defesa das Comunidades Tradicionais de matriz Africana em nossa cidade?
15. O que ocorrer...

Roteiro de Entrevista – Tipo 2

Entrevistado (a): _____

Local: _____

Data: _____

A) Vida pessoal

1. Relate brevemente sua entrada na religião.
2. Está na religião a quanto tempo?
3. Qual o nome e o que significa o nome do seu templo religioso?

B) Atuação e participação política

1. Você se considera uma pessoa política ou que tem uma consciência política?
2. Você tem atuação em prol de defesa da religião? Como? (Caso não possua, expor o motivo)
3. Como você, enquanto adepto de religiões de matriz africana enxerga a participação dos afroreligiosos em geral para combater a intolerância religiosa?
4. Você considera que as pessoas do seu templo religioso (seu terreiro) participam da luta de defesa da religião? Como?
5. Você participa de algum tipo de formação política?
6. Há momentos no terreiro, em que é possível falar de política, das questões mais públicas da religião? Que momento é esse?
7. Está em algum grupo de trabalho para a defesa da sua religião? Quais?
8. Como você vê a atuação do Estado para atender as demandas do seu segmento religioso?
9. Você e sua comunidade conhece o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana?
10. Atualmente, o que você considera como importante para a defesa das Comunidades Tradicionais de matriz Africana em nossa cidade?
11. O que ocorrer...

Roteiro de Entrevista – Tipo 3

Entrevistado (a): _____

Local: _____

Data: _____

A) Vida pessoal

1. Relate brevemente sua entrada na religião.
2. Está na religião a quanto tempo?
3. Qual o nome e o que significa o nome do seu templo religioso?

4. Atuação política

1. Você se considera uma pessoa política ou que tem uma consciência política?
2. A sua luta pela defesa da sua religião começou quando?
3. Porque se candidatar a um cargo do legislativo (vereadora)?
4. A motivação foi a defesa da religião? Como?
5. Qual a agenda de campanha política? (Solicitar material)
6. Como você, enquanto adepto (a) de religiões de matriz africana enxerga a participação dos afroreligiosos em geral para combater a intolerância religiosa?
7. Você considera que as pessoas do seu templo religioso (seu terreiro) participam dessa sua luta? Como?
8. Você participa de algum tipo de formação política?
9. Atualmente, o que você considera como importante para a defesa das Comunidades Tradicionais de matriz Africana em nossa cidade?
10. O que ocorrer...

Roteiro de Entrevista – Tipo 4

Entrevistado (a): _____

Local: _____

Data: _____

A) Vida artística/profissional ou Trabalho artístico/profissional

1. Relate brevemente como começou a trabalhar no campo das artes.
2. Que tipo de arte produz/faz.
3. Por que fazer parte da exposição *Nós de Aruanda: artistas de terreiro*?
4. Você é de terreiro? Caso positivo, conte um pouco da sua história nas religiões de matriz africana.
5. O que é ser artista de terreiro?
6. Qual a importância dessa produção artística com a motivação das tradições de matriz africana?
7. Como se dá seu processo de produção artística com essa motivação afro-brasileira?
8. O que ocorrer.

Observação: Tomar nota e fazer registro visual das obras apresentadas na Exposição.

**ANEXO - CARTA DA PLENÁRIA NACIONAL DOS POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA E DE TERREIROS 2018**



Salvador, 15 de março de 2018

Reunidos em Plenária Nacional, no contexto do Fórum Social Mundial, autoridades, lideranças e ativistas dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros, deliberaram a presente Carta, objetivando fortalecer o protagonismo político, a unidade na ação e a construção de uma agenda nacional em defesa da dignidade, dos direitos e do patrimônio cultural das religiões e tradições afro-brasileiras.

Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiro exprimem o conjunto de vertentes da cultura e religiosidade herdada dos africanos e também dos indígenas, a exemplo da Umbanda, Jurema, Tambor de Mina e demais segmentos religiosos irmãos, posto que todos estes são igualmente lesados e vulnerados pelo racismo religioso e a omissão estatal que o acoberta.

Tais organizações religiosas, tradicionais e entidades sociais expressam-se pelas mais diversas formas de ativismo político e social, com diferentes linguagens e áreas de atuação, tendo em comum a identidade com o campo político democrático e popular, com os movimentos sociais e a construção de uma sociedade igualitária, pluralista, justa e inclusiva.

Há no Brasil um verdadeiro fosso que separa, de um lado, os direitos constitucionalmente assegurados à todas as convicções e confissões religiosas, e, de outro, um cotidiano de violações de direitos dos fieis das religiões e tradições afro-brasileiras, resultantes de ações individuais mas também de agentes do próprio Estado.

Relatório publicado recentemente pelo governo federal comprova que atualmente a cada 15 horas um templo religioso, especialmente das religiões afrobrasileiras, sofre algum tipo de discriminação religiosa, manifestada por meio de agressões verbais, físicas, tortura de sacerdotes, depredação de templos, etc.

A ação cotidiana, sistemática e criminosa dos agressores reverbera e concretiza o discurso de ódio religioso fomentado diariamente por programas televisivos e radiofônicos, financiados por segmentos fundamentalistas cristãos.





O discurso do ódio atribui aos “espíritos do mal”, à “macumbaria”, aos Orixás/-Voduns/Inquices e às entidades umbandistas a responsabilidade pela existência de todas as mazelas sociais, incluindo a pobreza, desemprego, criminalidade, enfermidades físicas e mentais, drogas, desestruturação familiar, vícios, infortúnios, etc.

O resultado desta cantilena é o apedrejamento de crianças nas ruas, a profanação de templos e símbolos religiosos, a violência sanguinária pura e simples contra fiéis das religiões afro-brasileiras inclusive no interior de escolas públicas.

O aparelhamento indevido e ilegítimo de espaços do poder público e inclusive do sistema de Justiça por grupos religiosos, obstaculiza a concretização de direitos e conquistas arduamente obtidas pelas religiões afro-brasileiras nos últimos anos, de que é exemplo a sabotagem ao ensino da cultura e da história africana e afrobrasileiras nas escolas públicas, perpetrada por professores e pais que defendem o fundamentalismo cristão.

De outro lado, a inércia, omissão e coparticipação do governo federal nas campanhas de intolerância religiosa promovidas por emissoras de rádio e TV, também a título de exemplo, resultam do fato de que os segmentos religiosos responsáveis por tais programas possuem bancadas parlamentares que se locupletam e acobertam crimes e organizações criminosas infiltradas na máquina pública, conforme amplamente divulgado pela grande imprensa nos últimos anos.

Conscientes da gravidade do problema e dos riscos que ele impõe à paz social, atentos à conjuntura de retrocessos e de instabilidade institucional do país, mas inspirados e animados pelo histórico de resistência e de ação civilizatória e transformadora das religiões afro-brasileiras, os signatários aprovam a seguinte plataforma de ações comuns de curto prazo:

- investir na descentralização e multiplicação dos fóruns e instâncias de integração política de povos e comunidades tradicionais e do campo religioso afro-brasileiro, objetivando a mobilização, conscientização política e ações unificadas de interesse comum;



- estimular e fortalecer alianças e ações comuns com segmentos sociais e povos tradicionais vitimados por intolerância e racismo;
- mobilizar a opinião pública nacional, por meio do uso da mídia, advocacy, uso da Lei de Acesso à Informação, ações judiciais, acionamento do Ministério Público e processos administrativos que explicitem a omissão do poder público face ao racismo e à intolerância contra as tradições e religiões afro-brasileiras;
- formular representação junto ao Conselho Nacional de Comunicação Social, objetivando denunciar as subconcessões de emissoras de TV para grupos religiosos, bem como a utilização do rádio e TV para veiculação do ódio religioso;
- mobilizar a opinião pública internacional, por meio da responsabilização do estado brasileiro perante Cortes Internacionais e relatórios qualificados que denunciem o descumprimento dos acordos e tratados internacionais ratificados pelo Brasil referentes à liberdade de crença e de culto;
- encaminhar proposta para o reconhecimento dos Terreiros Tombados no Brasil como patrimônio da humanidade;
- lutar pela federalização dos crimes de racismo religioso;
- construir e investir no treinamento de uma rede nacional de advogados capaz de articular-se para ampliar o acesso dos povos tradicionais e membros das religiões afro-brasileiras à Justiça e otimizar o uso do instrumental jurídico, inclusive ações indenizatórias contra autores de racismo ou discriminação religiosa;
- construir e investir na formação de uma rede nacional de comunicação capaz de otimizar a visibilidade das ações políticas, difundir informações e subsídios de interesse comum e articular os comunicadores comprometidos com a luta contra o racismo e a intolerância religiosa;
- construir uma plataforma de reivindicações comuns para o governo federal e governos estaduais e municipais, a ser encaminhada e debatida com candidatos à presidência, aos governos estaduais, municipais e ao parlamento.