

NEGOCIANDO A TRADIÇÃO:  
Religiões afro-brasileiras e esfera pública

RELATÓRIO FINAL DE PESQUISA

Rosalira dos Santos Oliveira

Recife

2012

NEGOCIANDO A TRADIÇÃO:  
Religiões afro-brasileiras e esfera pública

RELATÓRIO FINAL DE PESQUISA apresentado à Diretoria de  
Pesquisas Sociais da Fundação Joaquim Nabuco

Recife  
2012

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Ministra da Promoção da Igualdade Racial dança durante apresentação de Maracatu no encontro com gestores do Nordeste.

Figura 2: adepto caracterizado como o orixá xangô participa da Caminhada dos Povos de Terreiro

Figura 3: A Ekedí Sinha do Ilê Axé Opó Afonjá (Ba) participa do encontro da Rede de Mulheres

Figura 4: adeptos separam as cestas de alimentos distribuídas pelo MDS para o povo de terreiro

QUADRO 01: Casas de culto afro-brasileiras no Recife e Região Metropolitana por modalidade de culto

Figura 5: Blog da Rede de Mulheres de Terreiro divulga o encontro nas mídias sociais

Figura 6: cartaz da Caminhada dos Povos de Terreiro

Figura 7: Blog dos pesquisadores negros divulga encontro das mulheres de terreiro

Figura 8: Plenária do CMPPIR discute as propostas aprovadas na II Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial

Figura 9: adepta (vestida com o axó) vota na Plenária de Negras e Negros do Orçamento Participativo

Figura 10: adepto transporta cesta de alimentos distribuída pelo MDS ao povo de terreiro

Figura 11: jovens de terreiro que atuaram como pesquisadores do "Mapeamento" realizado pelo MDS

Figura 12: responsável pela coordenação do "Mapeamento" em Recife e RMR expõe os resultados da pesquisa

Figura 13: Página do site do "mapeamento" dos terreiros - Recife

Figura 14: Público do encontro das Mulheres de Terreiro com os seus axós

Figura 15: coordenadora religiosa da Caminhada dos Povos de Terreiro participa do Seminário da Rede de Mulheres de Terreiro

Figura 16: Em blog, juremeiros protestam contra a postura dos organizadores da Caminhada dos Povos de Terreiro.

Figura 17: Babalorixás cantam em saudação aos orixás no palanque da abertura da Caminhada dos Povos de Terreiro.

Figura 18: sacerdotes e sacerdotisa de Jurema no palanque montado para a homenagem às entidades da jurema ao final da Caminhada.

Figura 19: Em blog, Juremeiro mostra camisa pedindo mais respeito a Jurema Sagrada.

Figura 20: Ogãs tocam durante o Encontro da Rede de Mulheres de Terreiro

Figura 21: Apresentação de maracatu durante Plenária de Negras e Negros do Orçamento Participativo

Figura 22: Detalhe da Mesa do Encontro de Mulheres de Terreiro (estátua representando o orixá Xangô)

Figura 23: Gestores da Política de Promoção da Igualdade Racial do Norte e Nordeste em encontro com a Ministra

## Anexos

**Anexo 01:** Quadro de caracterização dos entrevistados

**Anexo 02** Conselhos Municipais Prefeitura da Cidade do Recife

**Anexo 03:** Relatório Final I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial - CONAPIR – Capítulo Religiões de Matriz Africana- Comunidades de Terreiro

**Anexo 04:** – Propostas relativas às religiões afro-brasileiras aprovadas na II Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial - CONAPIR

**Anexo 05:** Resoluções da II Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial do Recife

**Anexo 06:** Produções acadêmicas relacionadas à pesquisa

- 6.1. Artigo publicado na Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP
- 6.2. Artigo publicado nos anais do IX Congresso Luso Afro-brasileiro e na revista Magistro.
- 6.3. Artigo apresentado no XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões e publicado na revista os anais do Encontro;
- 6.4. Artigo apresentado no 25º Congresso Internacional da SOTER a ser publicado nos anais do Encontro

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	
1.1. Política de Identidade e Religião	10
1.2. Desenho Metodológico e Percurso da Pesquisa:	23
1.2.1. Pressupostos e Objetivos	13
1.2.2. O Percurso da Pesquisa	18
2. O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO: TRANSFORMAÇÕES E DINÂMICA ATUAL	
2.1 Antissincretismo e Reafricanização: Dilemas entre o Étnico e o Universal	21
2.2 As religiões Afro-brasileiras no Recife	26
2.2.1. As articulações políticas.	31
3. A (DES)IGUALDADE RACIAL E AS POLÍTICAS PÚBLICAS	
3.1 Um “Novo” Movimento Negro	35
3.2 A Resposta do Estado	38
3.3 As Políticas Destinadas às Religiões Afro-brasileiras	42
3.4. A Política em Ação: As Conferências de Promoção da Igualdade Racial	44
3.4.1. A I CONAPIR	44
3.4.2. A II CONAPIR	50
3.5. A Política de Promoção da Igualdade Racial na Cidade do Recife	56
4. POR DENTRO DA ARENA POLÍTICA	
4.1. Os Atores, a Religião e a Identidade	68
4.2. O Campo e suas Disputas.	83
4.3. Dilemas da Ação Política.	87
5. UMA ENCRUZILHADA POLÍTICA	100
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.	108
ANEXOS	

## Negociando a tradição: Religiões afro-brasileiras e esfera pública

### 1.1. Introdução: Política de identidade e religião

Nos últimos anos, o estudo das religiões afro-brasileiras tem ganhado força, principalmente entre jovens pesquisadores. Grande parte deste interesse recente deve-se às mudanças que estas religiões têm sofrido, bem como às transformações sociais, políticas e culturais pelas quais tem passado o Brasil, apontando para as conquistas dos chamados “afrodescendentes”. Além da mobilização dos afrodescendentes, outros fenômenos sociais também destacam a cultura negra como um componente importante da cultura brasileira. O fenômeno denominado “nova negrofilia” (SANSONE, 2002, p. 266) traduz bem esse “estar em evidência” dos motivos afro-brasileiros.

No que tange especificamente às religiões afro-brasileiras, vemos que as mesmas ganharam ultimamente bastante visibilidade social. Se considerarmos que até mais ou menos a década de sessenta do século XX, eram oficialmente perseguidas e estavam impedidas de se expressarem como religião – sendo consideradas seitas ou folclore e dependendo de registros em delegacias de costume e diversão para atuarem – perceberemos como foi significativa a mudança ocorrida ao longo de algumas décadas. De lá pra cá, acompanhando os movimentos da sociedade, elas foram conquistando o direito de serem reconhecidas como religião, em pé de igualdade com as outras religiões hegemônicas no Brasil, mesmo que ainda não usufruam plenamente tal prerrogativa.

Estamos diante de um processo de reconstrução das religiões afrodescendentes, diretamente imbricado nas (re)construções identitárias do chamado “povo negro”, suas buscas por afirmação e valorização da sua cultura. As transformações atualmente em curso no campo das religiões afro-brasileiras (crescimento do candomblé; decréscimo da umbanda; universalização e disputa por fieis no mercado religioso; reivindicações e afirmações identitárias, etnização, etc.) podem ser analisadas à luz do conceito de **hibridação**, proposto por Nestor Garcia Canclini (2008). Segundo este autor, entende-se por hibridação,

procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”. A su vez, cabe aclarar que las estructuras llamadas discretas fueron

resultado de hibridaciones, **por lo cual no pueden ser consideradas fuentes puras.** (1998, p. 05. grifos nossos).

Na opinião de Canclini, o conceito de hibridação contribui para deixarmos de lado os discursos essencialistas a respeito da identidade, da autenticidade e da pureza cultural, ao mesmo tempo em que nos coloca novas questões, relativas ao modo como este processo ocorre em diferentes contextos culturais. A sua compreensão exige a reunião dos saberes parciais das diferentes disciplinas que se ocupam da cultura, a fim de elaborar uma interpretação mais plausível das contradições (Canclini, 1998).

O autor admite que o termo “hibridação” não tem sentido por si só, mas sim, dentro de uma constelação de conceitos inter-relacionados como globalização, modernidade; modernização; diferença; desigualdades, identidades; heterogeneidade, multitemporalidades, reconversão, entre outros. Essa interdependência conceitual se justifica na medida em que é, exatamente, quando as condições sociais se alteram que cada grupo/classe social busca “**reconvertir**” un patrimonio (una fábrica, una capacitación profesional, un conjunto de saberes y técnicas) **para reinsertarlo en nuevas condiciones de producción y mercado**”. (Canclini, 1998 p.07. grifos nossos).

Tomado de empréstimo da economia, o termo “reconversão” assume um papel fundamental na visão de Canclini, uma vez que permite propor uma visão conjunta das estratégias de hibridação das classes cultas e das populares. Na verdade, a “reconversão cultural” pode ser entendida como o conjunto das estratégias de que se utilizam os diferentes atores para reordenar o seu “capital cultural” a fim de inseri-los em novos circuitos sociais e econômicos. Neste sentido, a reconversão pode ser entendida como uma ressystematização, um dos resultados possíveis, do processo de hibridação. Vale lembrar que o processo de reconversão “não é uma simples mescla de estruturas ou práticas sociais discretas, puras, mas ao combinar-se **geram novas estruturas e novas práticas, econômicas, e socioculturais**”. (Canclini, 1998. p. 12. Grifos nossos).

Este é sem dúvida, o momento vivenciado pelas religiões afro-brasileiras na atualidade: um processo de reconversão cultural, no qual o rearranjo de elementos antigos se faz com maior ou menor sucesso, a depender das condições criadas por aquilo que Canclini



denomina “estruturas discretas”. Assim, o contexto atual com sua valorização multiculturalista do “diferente” e do “exótico” tende a favorecer o candomblé (particularmente o modelo reafrikanizado) em detrimento da umbanda (com sua maior proximidade ao catolicismo popular).

Um dos modos como está ocorrendo este processo de reconversão no campo religioso afro-brasileiro é a entrada coletiva das religiões afrodescendentes na cena pública e sua vinculação com as questões identitárias da população negra. Para compreendermos o papel desempenhado pelas religiões nesse contexto é necessário refletirmos sobre o peso adquirido pela problemática da identidade no mundo globalizado. É preciso ter em conta que a afirmação de uma identidade é sempre histórica, ou seja, está localizada em um tempo e espaço específicos, nos quais a organização social estabelece um sistema de classificação e diferenciação entre pessoas, grupos, classes, gênero, nações; enfim, estabelece o “nós” e os “outros”. Segundo Woodward (2000, p. 39), “[...] **a marcação da diferença** é crucial no processo de construção das posições de identidade”.

Por outro lado, conforme aponta Stuart Hall (1997) existe, nas modernas sociedades contemporâneas, uma espécie de “movimento de mão dupla em que ao lado da tendência em direção à homogeneização global, há também **uma fascinação com a diferença** e com a mercantilização da etnia e da ‘alteridade’” (1997, p. 83, grifos nossos). Constatação semelhante é feita por Sansone (2004) para quem, no mundo da economia globalizada, a criação/afirmação das identidades tem se dado no campo das mercadorias, através dos vários objetos comercializados sob a forma de mercadorias de “produção étnica”. A transformação da cultura em objeto de consumo se produz através da reificação de determinados traços culturais (roupas, adereços, música, culinária, etc.), apresentados no mercado global como “a essência” de um povo/etnia. Neste processo, “a cultura é apresentada como sendo praticamente equivalente à etnicidade, e a produção cultural é vista como um todo estático” (2004: p.15).

Este mesmo “fascínio com a diferença” alimenta o modo como os meios de comunicação de massa tendem a apresentar o mundo. Afinal, “para um jornalista ou um fotógrafo, é mais fácil vender uma reportagem que tenha por tema a etnicidade do que uma matéria que aborde diferenças sociais”. (Idem: Ibidem). Esta é uma das razões

pelas quais muitos dos antigos conflitos sociais tendem a se expressar, atualmente, sob a forma de reivindicações de “grupos étnicos”.<sup>1</sup>

No caso da chamada “cultura negra”, outros problemas se apresentam. Se entendermos cultura negra como “a específica subcultura de pessoas de origem africana, dentro de um sistema social que enfatiza a cor, ou a ascendência a partir da cor como um critério importante de diferenciação ou segregação das pessoas” (Sansone: 2004 p. 23), perceberemos que esta é, por definição, sincrética, atualizando simultaneamente tanto os conteúdos e valores provenientes da sua herança africana quanto àqueles oriundos do sistema cultural global no qual está inserida. Neste sentido, podemos considerá-la como uma subcultura da cultura ocidental, muitas vezes subalternizada e subsumida na cultura popular. Isso equivale a dizer que, nas sociedades onde foi inserido inicialmente como mão de obra escrava, o negro e sua cultura são vistos não como um “outro”, um “diferente”, mas sim, como alguém integrado, ainda que de forma subalterna, à sociedade nacional. Nestas condições, e tendo em vista o fato de que no mundo globalizado,

o “valor” das culturas e identidades étnicas é a **sua diferença** em relação à cultura urbana ocidental, as culturas negras não gozam do reconhecimento oficial das “culturas étnicas estabelecidas” (como por exemplo, uma língua ou uma minoria imigrante num país industrializado) e **as pessoas negras têm maiores problemas que grande parte das outras minorias étnicas em se definirem como uma comunidade cultural ou politicamente distinta**. A razão para o fracasso por parte das sociedades dominantes em legitimar a cultura negra faz parte do processo de utilização histórica de marcadores raciais para manter a hierarquia dentro de específicas economias e sistemas políticos nacionais. (SANSONE, 2002. p. 250 – grifos nossos.)

No caso brasileiro, a resposta da população negra à dificuldade de sair desse lugar de subalternidade se construiu em torno da referência à herança civilizacional africana. A emergência de uma identidade afrodescendente passa, assim, pelo resgate da herança africana – vale dizer, da sua diferença em relação à sociedade ocidental moderna. A afirmação da negritude implica, portanto, na valorização de tudo aquilo que é postulado – apresentado – como africano.

Neste discurso, a África é mitificada e reificada, de forma a se constituir no contraponto do Ocidente e seus valores. É por isso que, no caso dos ativistas negros brasileiros, a

---

<sup>1</sup> Veja-se como exemplo, o caso das comunidades que tem no reconhecimento como “quilombolas” uma estratégia possível de conquista da posse da terra.

África que se busca como inspiração não é a África contemporânea, marcada pela ocidentalização e pela presença de religiões universalistas como o Catolicismo e o Islamismo, mas antes, aquela das religiões animistas tradicionais, vistas como mais puras e mais africanas já que remetem a um tempo anterior à presença do colonizador. E é nas religiões de matriz africana que, muitos ativistas, julgam reencontrar esta África preservada na diáspora.

É neste contexto que as religiões afro-brasileiras vêm sendo encaradas pelos movimentos sociais negros como um componente indispensável da construção/afirmação da identidade negra e africana. Mais do que o resultado de uma mudança na dinâmica interna das religiões, esta postura está diretamente relacionada às mudanças ocorridas nos pressupostos políticos do movimento negro. Este, desde a sua rearticulação após o fim do Regime Militar, tem tido na denuncia do mito da democracia racial e na promoção da identificação do negro brasileiro com as suas raízes africanas, suas bandeiras principais. A partir dessa reorganização, a sociedade brasileira assiste, então, ao surgimento de um novo movimento negro que tem entre suas demandas não apenas a obtenção de direitos universais de cidadania, mas também, o reconhecimento da sua diferença cultural em relação à sociedade nacional. A afirmação da negritude (leia-se da diferença em relação à sociedade nacional) passa por uma valorização de tudo aquilo que é postulado como africano. Pois,

A determinação do que é “africano” na maioria dos casos é impressionista. Os objetos, a língua e o ritmo musical são definidos como africanos não através de uma pesquisa cuidadosa, que ainda é rara, e sim muitas vezes por uma associação superficial por semelhança ou por observação. “Parecer africano” ou “soar como africano” é na verdade o que torna algo “africano” (SANSONE, 2002, p. 267).

É dentro dessa busca de afirmação de uma identidade étnica própria que as religiões são incorporadas ao discurso do movimento social organizado como guardiãs da herança civilizatória africana e componente essencial dessa identidade. Até então, embora racializado, o discurso não reificava a religião como parte constitutiva da luta anti-racista. De acordo com SALES,

o candomblé era então articulado ao discurso político como suporte histórico de resistência cultural da Diáspora Africana e de sobrevivência das tradições africanas, mas não como estratégia de ação ou sujeito político autônomo. As religiões afro-brasileiras eram fonte simbólica para uma ancestralidade comum, mas não constituíam um ponto programático, pois estariam distantes de uma ação política concreta. (2007, p.120)

É, portanto, como corolário do processo de consolidação de uma nova identidade social e cultural para o negro brasileiro que a pertença, ou pelo menos proximidade, com as religiões afrodescendentes passa a ser vista como parte constitutiva do “ser negro”. As religiões afro-brasileiras passam, então, a atuar como uma das marcas diacríticas da identidade negra tanto para os próprios negros, quanto para a sociedade englobante.

Vale salientar que a possibilidade das religiões cumprirem esse papel está diretamente relacionada à “postulada” preservação dos elementos africanos na sua cosmovisão e ritualística. Não por acaso, esse movimento de afirmação da identidade afrodescendente ocorre de forma simultânea ao processo de reafricanização vivido pelas religiões afro-brasileiras, especificamente pelo candomblé. Por conta dessa percepção de uma relação estreita entre religião e identidade, os movimentos sociais negros passaram a incluir, sistematicamente, em sua agenda a reivindicação por políticas públicas de proteção e promoção das chamadas “religiões negras”. Também pelo mesmo motivo as têm inserido em todos os debates relativos às lutas por reconhecimento, melhoria das condições de vida da população negra e promoção da igualdade racial.

Em paralelo a atuação dentro dos espaços de organização dos movimentos negros, as lideranças religiosas têm investido na construção de espaços próprios de organização política, criando redes e articulações que visam dar maior visibilidade as suas demandas específicas. Nestes espaços começa a se constituir uma agenda política própria das religiões afro-brasileiras. Agenda esta que contempla tanto demandas mais gerais (tais como reconhecimento e tratamento igualitário em relação às demais religiões; defesa contra a difamação dos seus rituais e a guerra santa praticada por algumas denominações protestantes), quanto outras de caráter mais específico como o reconhecimento dos terreiros e roças como igrejas, acompanhado de direitos como a aposentadoria para os sacerdotes/sacerdotisas e a isenção de IPTU, etc. Estas e outras demandas, na medida em que são aceitas pelo Estado têm colocado as religiões afro-brasileiras como “sujeito de políticas públicas”, seja daquelas dirigidas especificamente a elas, seja daquelas dirigidas à população negra como um todo.

O saldo da atuação interligada de todos estes fatores vem sendo um deslocamento do lugar tradicionalmente ocupado pelas religiões afro-brasileiras na sociedade englobante, que passam, com isso, a reivindicar o *status* de religião e um tratamento igualitário em relação às demais. Se antes pais e mães de santo eram chamados para participar de apresentações folclóricas, inclusive com terreiros integrando guias turísticos em cidades

como Recife e Salvador, hoje eles são requisitados como atores políticos, membros de fóruns que discutem políticas públicas, religiosas, direitos civis etc. Este deslocamento tem consequências políticas importantes, uma vez que este novo cenário exige, dos representantes religiosos, um discurso politizado e “eticizado”. Esta nova configuração traz consigo a necessidade de uma estratégia de reconstrução da religião e sua história de modo a assegurar a legitimidade dos seus representantes, tanto diante dos seus interlocutores políticos, quanto dentro do próprio campo religioso.

Atualmente, a presença das religiões afro-brasileiras na cena política dá-se através de, pelo menos, três maneiras distintas. Por um lado, constituem objeto de demandas por parte dos movimentos sociais negros; por outro são sujeitos de políticas públicas com demandas específicas e, por fim, são apresentados como porta-vozes e instancias organizadoras das “comunidades negras” no Brasil. No somatório de todas estas ações as comunidades religiosas de matriz africana acabam por se constituir, juntamente com as populações remanescentes de quilombos, em um dos mais importantes destinatários das políticas de promoção da igualdade racial. Por esta razão, o tema da sua entrada na cena política enquanto ator coletivo atraiu a nossa atenção ainda que se trate, no presente momento de um processo ainda incipiente.

## 1. 2. Desenho metodológico e percurso da pesquisa

### 1. 2.1. Pressupostos e Objetivos

Antes de apresentar os procedimentos metodológicos adotados e o nosso percurso de campo, vale recordar as reflexões de Nestor Canclini em relação ao trabalho do antropólogo e à sua produção. Segundo a sua visão não se pode mais pensar na produção antropológica como algo que se legitima apenas pela vivência do trabalho de campo. Certificar-se de que o pesquisador esteve no campo e do modo como ele procedeu durante a coleta de dados são questões eticamente relevantes, mas epistemologicamente insuficientes. Afinal hoje sabemos que

o que o antropólogo declara ter encontrado em campo está condicionado pelo que se disse previamente sobre este lugar, pelas relações que estabelece com o grupo que estuda e com os diferentes setores do mesmo, ou pelo que quer demonstrar – sobre este grupo e sobre si mesmo – à comunidade acadêmica para a qual escreve [...] pelo manejo mais hábil das táticas discursivas com que pode conseguir tudo isso. (Canclini, 2005. p. 132, apud Pereira, 2010. p 12.)

Remetemos ao pensamento de Canclini para enfatizar a importância assumida nesse trabalho pelo imbrincamento pessoal com a temática. Por um lado, o pertencimento “étnico” e a trajetória política da pesquisadora junto a determinados setores dos movimentos sociais facilitaram o acesso e propiciaram partilhas que estariam, talvez, vedadas a outros pesquisadores. Por outro, as posições e as críticas pessoais em relação a determinadas políticas de Estado matizam, claramente, algumas das conclusões aqui apresentadas.

A pesquisa – um estudo de caso da cidade do Recife – tinha como objetivo central *investigar o modo como está se dando a participação dos representantes das religiões afro-brasileiras nos espaços institucionais de formulação e negociação de políticas públicas e nos fóruns e espaços de articulação da sociedade civil*. Seus objetivos específicos eram os seguintes:

- Analisar os textos e documentos institucionais que formam o arcabouço político no qual se insere a participação desses atores, tais como: documento final da II Conapir; Estatuto da Igualdade Racial; Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa; Decretos de criação da SEPIIR Nacional e dos órgãos correlatos tanto no nível estadual (PE) quanto no municipal (Recife), entre outros.
- Mapear os *fóruns institucionais de negociação de políticas públicas* que contam com participação de representantes das religiões afrobrasileiras em funcionamento na cidade do Recife, bem como os *espaços de articulação da sociedade civil* onde também se faz presente representação destas organizações.
- Caracterizar a participação religiosa nestes espaços, identificando e analisando o perfil dos representantes (organizações que representam; denominações a que pertencem; tempo de existência; tempo de iniciação religiosa; participação política partidária, etc.).
- Investigar a dinâmica de interação entre os diferentes atores (lideranças religiosas, gestores políticos, militantes dos movimentos sociais negros) participantes destes fóruns institucionais, com ênfase para a atuação dos representantes religiosos: suas demandas, estratégias e alianças políticas nos processos de definição de prioridades na formulação e execução das políticas públicas.

A perspectiva adotada neste estudo foi a de focar os processos acima descritos no processo no âmbito da apresentação de demandas, formulação e implementação das políticas caracterizadas como “ações afirmativas”, desenvolvidas ao nível do governo municipal.

Tendo em vista o caráter exploratório da pesquisa não delimitamos hipóteses de trabalho, preferindo permitir que o campo nos fornecesse algumas possibilidades de interpretação. Considerando a relativa novidade desse *approach* em relação às tradições afro-brasileiras – cuja própria presença na esfera pública ainda constitui um fenômeno recente – decidimos utilizar o conceito de “arena política” como um guia metodológico capaz de orientar nosso olhar em campo. Ao falarmos em arena política estamos nos referindo, como o faz Cortes (2009) aos “espaços conflituos, nos quais proposições, atores e grupos de interesse disputam posições e buscam seus interesses” (pag.1627). Nesta perspectiva, a ênfase recai sobre o papel dos atores e dos espaços decisórios que levam à definição e redefinição das estruturas setoriais de relações entre tais atores e os espaços políticos. Trata-se de identificar quais são os sujeitos políticos envolvidos (*stake holders*), seus interesses, estratégias e alianças. Oriundo da ciência política este conceito foi utilizado, por nós, como um instrumento capaz de contribuir para dar maior inteligibilidade aos dados de campo, ajudando a compreender as relações estabelecidas entre os diferentes atores no processo de formulação e execução das políticas afirmativas.

Dentro desta perspectiva, iniciamos o trabalho pelo mapeamento da arena política na qual se move a representação religiosa afro-brasileira. Desse modo, procuramos, no primeiro momento, procuramos delimitar o campo, identificando **os espaços**: os fóruns institucionais de participação e os espaços de articulação da sociedade civil; e **os atores** (tradições religiosas, organizações políticas e órgãos públicos), bem como suas **estratégias de aliança/oposição**. Iniciamos o trabalho através da observação direta realizada em reuniões, congressos, encontros, passeatas e outras manifestações públicas, além de plenárias institucionais convocadas pelo poder público.

A partir da observação direta realizada nestes espaços, foram selecionados os informantes, tendo como referência os critérios propostos por Marre (1991): **diversificação da amostra** e da **saturação dos temas**. No entendimento de Marre, a diversificação refere-se à identificação de pessoas que são capazes de analisar os temas, fatos, estratégias e itinerário do grupo social pesquisado ou de acrescentar olhares

diferenciados (por gênero, geração, raça, renda, por exemplo) ao tema. Já a saturação indica o esgotamento da amostra pela incapacidade de acrescentar informações relevantes à pesquisa. Como lembra o autor, "a partir de certo número de entrevistas coletadas, as posteriores não acrescentam mais nada ao que as outras expressaram". (MARRE, 1991, p.111). Para ele, quando começamos a repetir informações, é sinal de que aquele circuito se esgotou; é também um sinal de que esse campo que foi criado artificialmente, através da entrevista, tem a sua lógica. É esta lógica que deve ser trabalhada pelo pesquisador e não apenas a informação pontual que os documentos oferecem. De acordo com essa orientação, foram realizadas 12 entrevistas em profundidade (com duração entre 60 e 120 minutos), com um universo que abrange militantes dos movimentos sociais negros, gestores de políticas públicas e adeptos de diferentes tradições religiosas afro-brasileiras, respeitando ainda distinções de gênero e idade (anexo 01).

Na busca de captar a(s) lógica(s) subjacente à fala dos sujeitos, utilizamos procedimentos baseados na análise de conteúdo, tal como é entendida por Laurence Bardin (2009). Nesta concepção, o texto é encarado como o meio de expressão de um sujeito socialmente definido, do qual o pesquisador busca identificar o *leitmotiv*. Através da aplicação de um conjunto variado de técnicas – desde o cálculo de frequências até a formatação de modelos – o pesquisador interroga o texto em busca não apenas do que ele afirma, mas, também daquilo que ele oculta: o escondido, o latente, o não dito presente em toda e qualquer mensagem. Como afirma Minayo (2002), a análise de conteúdo tem como objetivo “ultrapassar o nível do senso comum e do subjetivismo na interpretação e alcançar uma vigilância crítica em relação à comunicação de documentos, textos literários, biografias, entrevistas ou observação”.(p.203). Seguindo essa abordagem, o conjunto das entrevistas foi analisado como um texto a ser interpretado, levando-se em conta não apenas aquilo que é dito, como também os silêncios e omissões (não ditos). Outra referência importante para análise é a trajetória de vida de cada entrevistado e o lugar social a partir do qual ele fala. Nesta perspectiva, marcadores como gênero, identificação étnica, trajetória política, orientação sexual entre outros, contribuem para identificar tanto o que é coletivo, quanto as idiosincrasias de cada um dos sujeitos.



Em termos operacionais, cada entrevista foi objeto das seguintes leituras:

- Análise de trajetória – que se debruça sobre a trajetória individual de cada entrevistado, buscando compreender o sentido atribuído, por ele, aos diferentes temas que se expressam no universo de valores do grupo estudado.
- Análise temática – o mapeamento dos discursos individuais com base nos temas emergentes e nos objetivos da pesquisa. Este procedimento nos permitiu quantificar e realizar agrupamentos e recortes no conteúdo encontrado nas entrevistas, controlando dessa forma a presença (ou a ausência) de determinadas noções e temas no universo estudado.
- Análise interpretativa – Que permite ao pesquisador passar do conteúdo manifesto ao latente, através do diálogo com os marcos teóricos pertinentes à investigação. É na relação entre os dados obtidos e a fundamentação teórica que se constrói o sentido da interpretação.

Além da observação direta e das entrevistas semi-estruturadas foram utilizados como aportes metodológicos a fotografia antropológica e a netnografia. Com relação a uso da fotografia e a importância das imagens dentro da pesquisa antropológica, concordamos com Boni e Moreschi quando afirmam que

A imagem hoje, não pode mais estar separada do saber científico. A Antropologia não dispensa os recursos visuais – e não são recursos apenas como um suporte de pesquisa, mas imagens que agem como um meio de comunicação. (p.03.)

Neste trabalho o uso intensivo da fotografia como instrumento de pesquisa revelou-se mais do que um apoio ao trabalho de campo constituindo, em si mesmo, uma outra narrativa que complementa e dialoga com o texto escrito, iluminando aspectos que o primeiro tende a ocultar. A título de exemplo, podemos citar as muitas imagens de espaços públicos decorados de forma a reproduzir um salão de toques de um terreiro, durante a realização de encontros de caráter estritamente político ou a repetida utilização das vestimentas rituais (axós<sup>2</sup>) nestes espaços, entre outros fatores que nos levaram a refletir sobre a necessidade de afirmar tão enfaticamente uma pertença religiosa privada no espaço público.

---

<sup>2</sup> Axó – roupa ritual dos orixás e eguns. Todos os termos rituais tiveram seus significados definidos a partir do trabalho de Olga Cacciatore (1988).



**Figura 1: Ministra da Promoção da Igualdade Racial dança durante apresentação de Maracatu no encontro com gestores do Nordeste.**

Também como parte do trabalho de campo, identificamos e acompanhamos alguns sites e blogs nos quais os adeptos participantes dos diversos espaços políticos expõem seus pontos de vista. Essa técnica de coleta de dados é também conhecida como netnografia. De acordo com Braga (2001):

O neologismo “netnografia” (nethnography = net +ethnography) foi originalmente cunhado por um grupo de pesquisadores/as norte americano/as (...) para descrever um desafio metodológico: preservar os detalhes ricos da observação em campo etnográfico usando o meio eletrônico para “seguir os atores” (BRAGA, 2001, p.05)

Em que pese o debate sobre se a netnografia constitui, ou não, uma mera adaptação da etnografia ao meio digital, no caso desta pesquisa o uso deste recurso teve exatamente a intenção de seguir os atores nos diferentes desdobramentos dos debates que acompanhamos através da observação direta. Tanto nos blogs dos adeptos quanto em sites oficiais de determinados terreiros, temas como a relação da religião com o Estado e os movimentos sociais, bem como as tensões entre as diferentes tradições religiosas que compõem o campo afro-pernambucano mostraram-se em toda a sua complexidade.

### 1.2.2. O percurso da pesquisa

Conforme dissemos iniciamos o trabalho pelo mapeamento do campo. Para tanto, realizamos um levantamento dos conselhos municipais com participação popular existentes na cidade do Recife, buscando identificar aqueles que contavam com a presença de representantes das religiões afro-brasileiras. Foi listado um total de 20 conselhos municipais (anexo 02) com uma composição variável – indo desde aqueles com representação paritária do governo e da sociedade organizada até aqueles com predominância de ou outro destes setores.

Com relação à presença da representação religiosa afrodescendente, foi visto que, embora a política para a promoção da igualdade racial se pretenda transversal, a representação da população negra de forma geral, e especificamente daquela com recorte religioso, se encontra restrita a apenas dois conselhos municipais: o de política cultural (onde há forte presença de artistas ligados a cultura negra) e o de políticas de promoção da igualdade racial. Sendo este último o responsável por acompanhar a execução da política de combate ao racismo e de promoção da igualdade racial, decidimos elegê-lo como um dos espaços privilegiados de observação. Na verdade, a própria concentração de uma política que deveria (em tese) perpassar todos os organismos do governo, guiou a nossa seleção dos locais de observação. Seguimos então o roteiro das ações desenvolvidas pela Diretoria de Promoção da Igualdade Racial da Secretaria de Direitos Humanos da Prefeitura do Recife, acompanhando além das reuniões do referido Conselho, as atividades do “Fórum de Negras e Negros do Orçamento Participativo”;<sup>3</sup> o processo de cadastramento e distribuição das cestas de alimentos, os seminários de formação de gestores e técnicos, além das atividades de preparação da III Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial, que acabou sendo adiada em função de problemas políticos e organizativos.

Outro campo privilegiado de observação foram os encontros internos das organizações religiosas. Pela sua centralidade no processo atual de organização política dessa parcela da população, duas delas foram eleitas como prioritárias: a Rede de Mulheres de Terreiro de Pernambuco e a Associação Caminhada dos Terreiros de Pernambuco que organiza a Caminhada dos Terreiros de Matriz Africana e Afro-brasileira. Além dessas

---

<sup>3</sup> O processo de constituição e as funções de cada um desses organismos de participação política será detalhado mais adiante.

atividades foram realizadas visitas a terreiros cujos zeladores participam dos espaços de articulação política e a acompanhados debates e audiências públicas, inclusive aquelas com a participação dos secretários nacionais de promoção da igualdade racial<sup>4</sup>

Os resultados trazidos por estas leituras foram complementados, esclarecidos e, às vezes, questionados pelas observações contidas no Diário de Campo. Consideramos este o instrumento mais importante de uma pesquisa etnográfica, pois é nele que a etnografia vai sendo construída, os insights vão sendo registrados e, aos poucos, os fragmentos vão se organizando e tomando a forma de uma narrativa, de uma interpretação, ainda que de segunda ou terceira mão (Geertz, 2001).

Para apresentar esta narrativa, optamos por uma progressão de caráter geográfico apresentando, inicialmente o contexto nacional no qual as questões estudadas se encontram inseridas. Nesta contextualização, iniciamos por traçar um retrato atual do campo religioso com suas tendências e contra tendências e suas disputas internas por hegemonia tanto em nível nacional quanto na cidade do Recife. Em seguida, historiamos brevemente a constituição das chamadas políticas de ação afirmativa, tomando como ponto de partida aquilo que tem sido chamado pelos estudiosos de “novo movimento negro” e suas demandas em relação ao Estado. Assumimos esta perspectiva por entender que as políticas implementadas nesta área constituem-se, sobretudo, em uma resposta do Estado à pressão desse movimento. Dentre as políticas dirigidas à população negra como um todo, destacamos aquelas que implicam em ações de reconhecimento e proteção para as religiões de matriz africana. Estas políticas são descritas por nós tanto no âmbito federal quanto no municipal com destaque para os espaços de participação que contam com a presença da representação religiosa e sua dinâmica (objeto do nosso estudo). Por fim, apresentamos os atores envolvidos nestes processos de participação, suas alianças, conflitos, demandas e visão sobre a arena política e suas possibilidades. A guisa de conclusão, apresentamos uma reflexão ainda inicial sobre o impacto da presença religiosa afro-brasileira na cena pública para as próprias religiões e demais segmentos participantes desse processo.

---

<sup>4</sup> Durante o período da realização do trabalho de campo, a SEPPIR – Secretaria de Promoção da Igualdade Racial – secretaria especial da Presidência da República com status de ministério – foi dirigida por dois ministros: o sr. Eloi Ferreira de Araújo (2010) e a sra Luiza Barrios (2011 até o presente), tendo sido as visitas de ambos ao Recife, acompanhadas pela pesquisadora.



Figura 2: adepto caracterizado como o orixá xangô participa da Caminhada dos Povos de Terreiro

## Capítulo II: O campo religioso afro-brasileiro: transformações e dinâmica atual

### 2.1. Antissincretismo e reafricanização: dilemas entre o étnico e o universal

Nas últimas décadas o campo religioso afro-brasileiro vem passando por mudanças profundas que criaram um novo perfil para essas tradições. Em que pese a feroz oposição que lhes é dirigida pelas denominações neopentecostais (com sua demonização das suas divindades e a campanha proselitista contra os seus adeptos), as religiões afro-brasileiras estão em evidência. Deixaram de ser religiões étnicas e locais para se universalizarem. Seguem tendências do mercado religioso mundial e passam a se inserir em questões da ordem do dia, tais como gênero, saúde, educação, ecologia, etc., além de se constituírem em um dos elementos centrais das reivindicações políticas dos movimentos sociais negros.

Somem-se a isto as transformações internas que propiciam a sua inserção nas tendências atuais do mercado religioso. O cuidado com a (re)criação de uma estética própria, a espetacularização de símbolos e ritos; a criação/resgate de rituais apresentados como antigos, montados para o grande público, também estão presentes e fazem parte da nova face que o mundo afro-brasileiro vem assumindo e que tem lhe permitido ampliar o seu contingente de adeptos e frequentadores no acirrado mercado religioso. Ari Pedro Oro (1993), destaca alguns fatores, que na sua opinião, tem contribuído para uma maior aceitação destas religiões. Partindo de uma análise da relação entre religião e modernidade, da qual se depreendem incertezas e angústias devido ao projeto racionalizante e secularizante desta última, ele conclui que “as religiões que se instalam e se multiplicam no Ocidente, nos últimos anos, são as que cultuam a magia, valorizam o simbólico, estimulam a expressividade emocional, dinamizam os rituais, realizam milagres e sacralizam o mundo, a natureza e a vida” (ORO, 1995, p. 11). Mesmo assim, é necessário perceber que,

a expansão das religiões afro-brasileiras, assim como a multiplicação de “novos movimentos religiosos” contemporâneos, se inscrevem no contexto da modernidade, não como fuga utópica para fora da modernidade mas como uma saída de socorro simbólico à crise da modernidade [em negrito, grifo nosso], saída portadora de um componente protestatário contra a modernidade, ao menos implicitamente (Idem, p. 11).

Trata-se de uma época em que há uma grande demanda coletiva por produtos e serviços religiosos do tipo comentado pelo autor. Vive-se a Nova Era com seus mais variados esoterismos, banhada pelas águas do multiculturalismo, o gosto pelo exótico, emocional, sensorial, pela performance, pelo gesto e por aquilo que Motta (2007, p. 250) denomina “religiões do Id”. Essa característica tende, na opinião de Reginaldo Prandi (1991), a favorecer, particularmente, ao candomblé, uma vez que a umbanda é uma religião cuja ideologia reflete a sociedade de ontem (isto é a moderna) caracterizada pela crença na evolução e na sua contraparte sociológica: a mobilidade social. Já o candomblé (que o autor qualifica como religião a-ética) se ajustaria melhor à sociedade atual: hedonista e narcisista na qual o indivíduo tende a absolutizar os seus desejos e vontades.

Apesar de concordarmos com Oro sobre estarmos vivendo uma época favorável a religiões do tipo do candomblé, é preciso destacar que essas queixas contra a modernidade não são suficientes para explicar tudo o que tem ocorrido no campo religioso afro-brasileiro. Há no fluxo das tendências gerais, demandas pontuais que interferem diretamente nos processos de ressignificação das mesmas. Existem escolhas diante de várias possibilidades que são tomadas no sentido de afirmar e dar visibilidade a determinados conteúdos e valores, bem como ocultar ou mesmo expurgar determinados outros. Veja-se, como exemplo, o movimento de (re)africanização<sup>5</sup> do candomblé. Na opinião de Reginaldo Prandi (1991: p, 118) a reafricanização tem pouco ou nada a ver com a cor da pele ou com a identidade afro-brasileira, sendo muito mais uma espécie de invenção das tradições intelectualizadas, nas quais o retorno às raízes africanas representa a busca pela origem e pela autenticidade. Paradoxalmente, esta construção do candomblé como uma religião “africana” se constitui em parcela importante da sua atratividade para a classe média branca.

Em contraposição direta ao pensamento de Prandi a antropóloga norte americana Diana Brown vincula o crescimento do candomblé (e o decréscimo simultâneo da umbanda)

---

<sup>5</sup> O termo reafricanização tem sido utilizado pelos estudiosos para se referir a um processo multifacetado que implica, sobretudo, na atribuição de um valor de destaque e de um papel legitimador aos elementos da herança africana presente nestas religiões. Trata-se de um movimento extremamente complexo que traz, em seu bojo, vários outros interdependentes e simultâneos. Entre eles: a dessincretização – entendida pelos adeptos e sacerdotes como a desvinculação das religiões da influência católica – a afirmação do Candomblé como uma religião autônoma, portadora de uma cosmovisão e de uma ritualística própria; o estabelecimento de uma hierarquia entre as diversas variantes das religiões afrodescendentes baseadas na sua maior ou menor fidelidade à “tradição original africana” e, no limite, a criação de uma nova variante: a tradição de orixá.

ao surgimento de um maior interesse político e cultural dos negros brasileiros (particularmente daqueles organizados em movimentos sociais) em relação à identidade africana e afro-brasileira.

Estamos, portanto, diante de duas interpretações distintas do mesmo fenômeno já de per si complexo, uma vez que envolve não apenas a reafricanização dos cultos, como também a maior aceitação das religiões pela sociedade inclusiva e o rearranjo interno do campo com a migração dos adeptos de uma para outra dessas religiões. Dentre estas duas explicações,

uma apela à universalidade e ao multiculturalismo do Candomblé e outra destaca questões políticas e étnicas. Na primeira interpretação, o Candomblé é parte de um repertório simbólico e é uma entre muitas identidades religiosas no supermercado multicultural e plurirreligioso da sociedade moderna, onde cada indivíduo é livre para escolher e combinar os elementos das várias e multiformes identidades religiosas. O outro ponto de vista considera que o Candomblé está ligado com a consciência étnica e política na luta contra a discriminação que tem crescido desde os anos setenta entre a população afro-brasileira. Aqui o Candomblé aparece como uma fonte na luta política, onde a reinvenção das tradições religiosas africanas podem ser usadas como meio de mobilização étnica e caminho para despertar a consciência do povo e construir uma identidade étnica. (Jensen, 2001, p.18).

Conforme aponta Tina Gudrum Jensen, os dois pontos de vista, muitas vezes, coexistem no mesmo espaço. Desse modo, os adeptos oriundos das classes médias brancas vêem o candomblé como mais uma das alternativas colocadas no mercado religioso e menos como uma expressão importante da identidade afrodescendente no Brasil. Enquanto isso, outros adeptos, em particular aqueles vinculados aos movimentos sociais negros, o veem como fonte de conscientização étnica e mobilização para a população afro-brasileira. Esta foi a situação encontrada pela própria autora entre os sujeitos da sua pesquisa sobre a reafricanização dos cultos afro-brasileiros no sudeste do Brasil. Diz ela:

Os mais africanizados – isto é os que estudam mitologia yorubá e vão em peregrinação a África – tendem a ser brasileiros brancos da classe média<sup>6</sup>. Estes geralmente tentam se dissociar do Candomblé que consideram uma religião afro-brasileira sincrética, “impura”. Preferem definir sua religião como afrodescendente, denominado-a de *Tradição de Orisa* ou *Culto do Orixá*. (...) Os negros brasileiros parecem predominar nos centros tradicionais afro-brasileiros do Candomblé

---

<sup>6</sup>Não por acaso, uma das principais lideranças da “Tradição de Orixá”, movimento que rejeita mesmo o Candomblé em função da perda dos fundamentos da religião tradicional africana seja uma sacerdotisa branca, iniciada na África, filha adotiva, por laços religiosos de um babalaô africano. Em sua opinião, o Candomblé é já brasileiro e, por mais que tente, não conseguirá se desvencilhar dos vários sincretismos sofridos no Brasil



que inclui uma forte representação de participantes dos Movimentos Negros. Ligam o seu envolvimento religioso à consciência racial e à luta contra a discriminação. (Jensen, 2001, p.19. Grifos da autora).

Uma ressalva histórica se faz importante: a presença de brancos (particularmente brancos pobres) não é novidade no candomblé. Já nos anos 1940, Roger Bastide registrava esta realidade (Bastide, 1945, 1971, 1978). O que se destaca no cenário atual é a mudança que estes novos adeptos trazem ao perfil da religião associada à contratendência trazida pelos adeptos negros engajados nos movimentos de afirmação étnica dos afrodescendentes. Em comum os dois grupos possuem:

valores, costumes e aspirações próprios de sua condição social. O hábito de leitura, o gosto pelo estudo, o prazer do consumo descortinam um mundo de novidades a serem buscadas nos livros, nas revistas, na internet, nas atividades universitárias, no mercado de artigos religiosos (PRANDI, 2004, p. 236).

Ambos os grupos possuem ainda, um projeto comum: o de recriar a religião a sua imagem e semelhança, seja transformando-a na presença exótica da África tradicional no Brasil, seja convertendo-a em algo a ser utilizado politicamente como um marcador da diferença étnica de uma parcela da população. Sob a atuação combinada desses dois grupos, à qual se acrescem as posturas assumidas pelos sacerdotes e sacerdotisas mais antigos – que tem sido até o momento, os responsáveis pela continuidade da religião – é o próprio perfil do campo religioso afro-brasileiro que se encontra em intenso processo de reconfiguração. Vale lembrar que além destes fatores internos, pesam também sobre o campo, as relações estabelecidas com a sociedade englobante, seja com a opinião pública difusa (e sua recente negrofilia), seja com relação ao Estado com suas políticas de recorte “étnico”, seja no enfrentamento com os seus adversários religiosos como os neopentecostais. Como resultado, assistimos atualmente a um reposicionamento das diferentes tradições dentro do campo: com o candomblé, particularmente o candomblé das casas tradicionais da Bahia, assumindo o papel de “modelo canônico” que se sobrepõe às formas de estruturação das diversas variantes locais.

Outro aspecto deste redirecionamento é a desvalorização das formas mais sincréticas da religiosidade afro-brasileira, especialmente a umbanda, que, aparece agora associada a uma espécie de alienação étnica. Construída simbolicamente como a religião brasileira, e tendo vivido o seu auge nas décadas de 1960 e 1970, a umbanda apresenta, na sua cosmovisão uma *bricolage* das tradições católica, kardecista, indígena e africana,

organizadas numa síntese marcada pela ideia de “evolução”. No seu projeto, ao mesmo tempo modernizante e racionalista, o “primitivismo” dos cultos mais africanizados deveria ser depurado pelo racionalismo do ideal civilizacional kardecista. Conforme analisa Wagner Silva:

A Umbanda, como religião que se quer brasileira, nacional, patrocinou no plano mítico a integração de todas as categorias sociais, principalmente as marginalizadas, por meio de uma nova síntese onde os valores dominantes da religiosidade de classe média (católicos e posteriormente kardecistas) se abriram às formas populares e negras, “depurando-as” em nome de uma mediação que no plano religioso representou a convivência das três raças (p. 06)

De fato, a instância positiva da influência africana que permanece na cosmovisão umbandista é representada pelos “preto-velhos”, apresentados, geralmente, como espíritos de escravos, humildes e sofredores, porém evoluídos e dotados de grande sabedoria. Ora, é relativamente fácil identificar uma correspondência entre esta concepção espiritual e o perfil da sociedade brasileira na mesma época: uma sociedade na qual o mito da democracia racial e a celebração da mistura de raças, convivia com a hegemonia da população branca e a exclusão da população negra dos espaços socialmente prestigiados. Os atributos celebrados no “preto-velho” constituem, em grande parte, as marcas da subalternidade valorizadas pelas elites brancas. Desta maneira, a umbanda apresenta-se como representativa de um tempo pretérito da sociedade brasileira, no qual os valores associados ao modelo hierárquico-complementar das relações raciais eram passíveis de serem aceitos como parte da ordem natural das coisas.

O questionamento desse modelo e a desconstrução do mito da democracia racial empreendido pelos movimentos sociais negros sabotaram as bases ideológicas da síntese umbandista. Neste processo, a umbanda e seu sincretismo passam a ser vistos como um indício de “colonialismo cultural”. Atualmente, fala-se em identidade afrodescendente e não mais afro-brasileira, nem sequer brasileira, uma vez que o ideal de nacionalidade ficou para trás, jazendo junto aos escombros da ditadura militar. É uma nova identidade, coerente com o multiculturalismo da época atual. E será como o guardião de uma África mítica que o candomblé procurará se afirmar. Ele se torna, então, o celeiro onde estão preservados os símbolos, imagens, palavras, ideias e histórias que vão alimentar os sonhos dos adeptos das religiões de “matriz africana”,

termo preferido, agora, em relação ao anacrônico, sincretizado e inautêntico “afro-brasileiro”.

Esboça-se, assim, uma separação tácita entre o Brasil e a África nas formas de categorização e nomenclatura das denominações religiosas. A nomenclatura “afro-brasileira”, utilizada não só pelos pesquisadores, mas também pelos adeptos, aos poucos vai sofrendo restrições e reduções. Assim parece que a toda manifestação dentro do campo das religiões afro-brasileiras que fuja do modelo de tradição africana idealizada, atribui-se o qualificativo de “brasileiras”, indicando um grau de afastamento e degeneração da essência religiosa africana. Umbanda, jurema, macumba e até mesmo alguns tipos de candomblés como os que cultuam caboclos, pombas giras, mestres etc. são tidos como formas que se distanciam da “verdadeira” religião dos orixás. Assim, as diferentes religiões de matriz africana passam a serem classificadas em função da sua maior ou menor contiguidade para com uma suposta tradição original e, não mais, como o “produto” de influências culturais distintas, tal como expressaria o termo “afro-brasileiro”. Enfim, não mais religiões sincréticas, mas, sim, africanas.

É, pois sob o pano de fundo da afirmação/construção de uma nova identidade para o candomblé e da submissão das demais variantes dos cultos afro-brasileiros à sua cosmologia, rituais e organização, que as religiões afro-brasileiras iniciam sua participação na esfera política nacional. A centralidade do candomblé nesse processo dá-se em função do papel desempenhado por esta modalidade religiosa tanto na estruturação do campo religioso afro-brasileiro como na construção da identidade política do “povo negro”, tal como propugnada pelos movimentos sociais negros, na agenda das políticas de ações afirmativas.

## **2.2. As religiões afro-brasileiras no Recife**

O campo religioso afro-brasileiro em Pernambuco é relativamente antigo, tendo formado uma verdadeira escola especializada no seu estudo.<sup>7</sup> Trata-se de uma realidade bastante complexa, apresentando uma grande diversidade interna. Roberto Motta, em

---

<sup>7</sup> Apenas à guisa de exemplo, podemos citar desde os estudos de Ulysses Pernambucano até os de Gilberto Freyre, René Ribeiro e Roberto Motta para elencar apenas os nomes mais proeminentes.

seu “Religiões Afro-Recifenses: ensaio de classificação”, assim agrupa as variantes religiosas que se fazem presentes no campo:

As religiões afro-brasileiras do Recife apresentam-se em quatro variedades principais. Catimbó (ou Jurema), compreendendo na origem o culto dos mestres e caboclos e representando uma forma infra-sacrificial de religião. Xangô (correspondendo ao candomblé da Bahia), com tradições étnicas peculiares, que é um culto por excelência sacrificial. Umbanda, submetida á influência kardecista e supra-sacrificial. Finalmente, pode-se reconhecer um conjunto de variedades intermediárias, aqui denominadas Xangô umbandizado, que são hipo-sacrificiais. (1999. p.18)

Sob o impacto das transformações discutidas acima, este quadro local vai, paulatinamente, se reconfigurando. Os terreiros de xangô, buscam aproximar-se cada vez mais do modelo canônico representado pelo candomblé baiano (adotando novos rituais, modificando as vestes cerimoniais, etc.). Este processo foi bem documentado por Campos (2010) em relação à mais antiga casa de xangô de Pernambuco, o Sítio do Pai Adão, atualmente denominado Ilê Obá Ogunté. Diz ela:

O processo de reafrikanização, baianização, está presente no Ilê Obá Ogunté. Novos vocabulários são incluídos para a realização do processo de anti-sincretismo. Novos rituais são reinventados, mais sofisticados, com maior visibilidade, quase que espetacularizados. (p.50)



Figura 3: A Ekedí Sinha do Ilê Axé Opó Afonjá (Ba) participa do encontro da Rede de Mulheres de Terreiro

Na opinião da autora este processo está relacionado a uma serie de fatores, com destaque para a repercussão criada pelo “Manifesto das Ialorixás Baianas contra o sincretismo”<sup>8</sup>. Nele, algumas das mais importantes sacerdotisas reiteravam a identidade do candomblé, declarando que este se constituía numa “religião e não “manifestação folclórica, seita, animismo ou religião primitiva” (apud Consorte, 2006, p. 89). Buscavam, assim, apresentar o candomblé como uma religião autônoma, independente da tradição católica. Afinal, como comenta Prandi, “ao negar o sincretismo, deixando para trás a religião da Igreja, seus ritos e santos, o novo candomblé se põe em pé de igualdade com o catolicismo, deixa de ser religião subalterna, já que não vê a si mesmo como a religião do escravo”. (2006, p.97 ). Outro fator decisivo, na opinião de Campos, é a inserção dentro do terreiro de uma nova categoria de adeptos,

provenientes de movimentos políticos pela igualdade racial. Movimento Negro Unificado, entre outros, buscam e procuram reafricanizar os rituais e buscar a mãe África dentro do terreiro. Estes buscam a reafricanização ou baianização, tentando apagar da memória dos antigos, os processos sincréticos que vivenciaram e foram adquiridos através das gerações anteriores. (2010, p.51).

Também nas casas menos antigas, os sacerdotes e sacerdotisas estão buscando ressaltar os aspectos “africanos” do seu culto. Nessa busca, é a percepção popular do que seria “africano” que constitui o modelo a ser seguido tanto externamente no modo de apresentar-se e de conduzir os rituais, quanto internamente nas práticas adotadas dentro das casas de culto. Isso implica, naturalmente, em um confronto com o sincretismo, conforme se pode perceber na fala deste entrevistado:

**A gente está buscando uma nova identidade africana.** Por exemplo, a gente não está querendo usar vela, a gente está usando aquelas candeias de azeite, incenso. Eu não acho necessário em festa acender vela. **Porque essa vela é cristã, não faz parte do nosso ritual.** A gente está tirando o que não é necessário, mas que não vá ferir o principal. **Os paramentos, os tecidos usados, a confecção mesmo da roupa... ser menos sincretizada.** A questão de você chegar hoje no terreiro e não ver tantas imagens de santos católicos. **Aqui você encontra por conta da jurema.** O terreiro cultua a parte do candomblé, **mas, como quem afluorou primeiro foram as entidades da jurema em mim, eu não deixo essa coisa de lado.** Ela tem o seu cantinho reservado ali onde você vai chegar e vai ver um santo católico. (Pai Bernardo, adepto, candomblé e jurema)<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> O “Manifesto de Ialorixás Baianas”, foi publicado no ano de 1983. O texto apresenta o candomblé como uma religião autônoma, capaz de proporcionar aos seus adeptos todos os rituais e a orientação espiritual que estes demandem, sem precisar, portanto, recorrer a ritos e valores oriundos da tradição cristã.

<sup>9</sup> Todas as falas transcritas são referentes ao trabalho de campo da pesquisa. Os nomes foram alterados a fim de garantir a privacidade dos informantes. Todos os grifos são nossos.

Como a fala acima deixa entrever, mudar a postura da religião é algo mais fácil de propor do que de realizar. A permanência das vinculações ameríndias da jurema – presentes na maioria das casas de culto, mesmo daquelas que se autodeclaram de candomblé – e o sincretismo arraigado dos mais velhos, aparecem como obstáculos que discursos e práticas procuram contornar. De fato, a permanência da jurema dentro dos terreiros ditos de candomblé é uma marca da religiosidade afro-brasileira na cidade do Recife. De acordo com os dados de uma pesquisa realizada pelo MDS<sup>10</sup>, a jurema é praticada em 70% dos terreiros da capital e região metropolitana. No bojo de todo o movimento pela reafricanização e contra o sincretismo, essa presença gera conflitos que, por sua vez, demandam novos arranjos de convivência, como nos explica este entrevistado:

**São raras as casas que não cultuam a jurema, só realmente o candomblé.** Não acontece no mesmo momento e quando se pode, as pessoas têm salões separados. Aqui a gente está tentando fazer isso. Temos alguns espaços aqui dentro e a gente está tentando construir um espaço só para a Jurema. Enquanto isso não acontece faz a festividade no mesmo espaço. (Pai Bernardo, adepto, candomblé e jurema).

Se a jurema consegue através de uma separação simbólica (espacial ou temporal) realizada dentro dos terreiros, conviver com as mudanças trazidas pelo movimento de reafricanização, este não é o caso da umbanda. Menos capaz de corresponder a esta busca da África dentro de casa, a umbanda vem, também no Recife, perdendo adeptos, com muitos pais e mães de santo de origem umbandista se iniciando no candomblé e, em consequência, transformando os rituais e o modo de funcionamento das suas casas. Esta trajetória, embora comum, é assumida por poucos sacerdotes/sacerdotisas. A maioria prefere ocultar suas raízes umbandistas, assumindo, ao se iniciar numa casa de candomblé, uma nova genealogia, mais “tradicional” e mais “africana”. Este relativo desprestígio da umbanda também se reflete na participação política dos seus adeptos. Enquanto a maioria expressiva dos participantes nos fóruns institucionais é ligada ao candomblé, e alguns se apresentam como porta vozes da comunidade da jurema, poucos praticantes de umbanda estão presentes nestes espaços. A única exceção parece ser a distribuição das cestas de alimentos, onde é possível observar uma participação mais expressiva de adeptos ligados à esta modalidade de culto.

---

<sup>10</sup> A pesquisa e seus desdobramentos serão abordados a partir da pag.33 quando tratarmos das políticas destinadas às religiões afro-brasileiras.



**Figura4:** adeptos separam as cestas de alimentos distribuídas pelo MDS para os terreiros

Em termos numéricos este quadro complexo, assim se expressa:

**QUADRO 01:** Casas de culto afro-brasileiras no Recife e Região Metropolitana por modalidade de culto

<b>Modalidade religiosa</b>	<b>Nº de Casas praticantes</b>
Jurema	896
Candomblé	703
Umbanda	365
Nagô	181
Xangô	10

**Fonte:** Pesquisa Socioeconômica e Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro – MDS, 2011.

Estes dados merecem alguns comentários. O primeiro deles diz respeito ao pequeno número de respondentes que ainda utiliza a denominação “xangô” para nomear a sua prática religiosa, preferindo o termo “candomblé”, em consonância com o movimento de uniformização discutido acima. De qualquer modo, é possível considerar que os praticantes que se identificam com o xangô (denominação antiga), com o nagô (reconhecido como a tradição pernambucana) e com o candomblé (denominação mais recente) estão se referindo a mesma modalidade religiosa com algumas pequenas variações ritualísticas.

Outra ressalva importante diz respeito aos arranjos internos de cada terreiro, que podem, ou não, mesclar diferentes modalidades de culto. Um bom exemplo destas possibilidades é o caso da jurema. Embora tenhamos posto em relevo a sua associação com o candomblé/xangô, esta mesma modalidade de culto aos caboclos, mestres e mestras é frequentemente encontrada em casas de umbanda, sendo esta última associação, inclusive, mais antiga e mais tradicional na cidade. Na verdade, pode-se especular se a presença recente da jurema associada ao candomblé não é uma estratégia de acomodação dos sacerdotes/sacerdotisas que, oriundos da umbanda, se iniciaram no candomblé, sem deixar totalmente de lado as divindades cultuadas anteriormente. Há também aqueles que, em função da reafirmação, simplesmente abandonaram a prática da jurema, em busca de um modelo mais “puro”. Estas múltiplas possibilidades apontam para a dificuldade de se aproximar deste universo em termos de generalizações numéricas, uma vez que a ausência de dogmas e de autoridades centrais transformam cada terreiro num espaço único, onde novas tradições são criadas e cosmologias são reinterpretadas a cada momento.

### **2.2.1. As articulações políticas**

A organização política dos religiosos afro-brasileiros no Recife está formalmente estruturada em torno de, pelo menos, 06 grupos organizados formal ou informalmente. São eles: as associações: INTECAB – Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-brasileira; ABYCABEPE – Associação dos Babalorixás e Yalorixás dos Cultos Afro-brasileiros do Estado de Pernambuco (Abycabepe); a Sociafro; e as redes: Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde; Rede de Mulheres de Terreiro e a Caminhadas dos Povos de Terreiro. Embora seja difícil falar em termos de representatividade desse conjunto heterogêneo de organizações, pode-se inferir o seu grau de articulação pela presença, mais ou menos constante, nos debates e ações políticas desenvolvidas na cidade e, também, pela capacidade de mobilização. A título de exemplo, podemos citar a participação do INTECAB no Conselho Municipal de Política de Promoção da Igualdade Racial e, ainda, no Comitê de Acompanhamento da Pesquisa do MDS ou a da Rede de Mulheres de Terreiro e da Caminhada dos Povos de Terreiro no Comitê de Acompanhamento da Pesquisa realizada pelo MDS e, também, no Fórum e na Plenária do Orçamento Participativo.



Vale salientar, entretanto, que estas organizações se superpõem, com vários militantes e adeptos participando de mais de uma delas ou migrando constantemente de uma para a outra. A percepção deste imbrincamento foi fundamental no processo de seleção dos informantes, guiando o nosso olhar para aqueles que, por estarem colocados em posições-chave nesse universo, teriam um maior poder de influência sobre os demais. Outra consideração importante diz respeito ao trânsito destes mesmos entrevistados entre as categorias adotadas para sua seleção. Por um lado, um adepto pode ser, ou não, militante de outros movimentos sociais além das organizações de caráter religioso (tais como: o movimento negro, o de mulheres e o LGBT<sup>11</sup>, entre outros.). De outro, um militante ou adepto pode estar ocupando um cargo de gestão sendo o responsável pela execução da política pública voltada para a população afrodescendente. Sobre este último ponto, vale comentar que esta, mais do que uma situação particular, tem sido uma prática comum. Seja no âmbito federal seja no municipal, as políticas de promoção da igualdade racial são formuladas e executadas por pequenos “guetos”, encapsulados dentro da estrutura organizativa do Estado, e em cuja direção encontramos, na quase totalidade dos casos,<sup>12</sup> militantes políticos oriundos, ou mesmo indicados, pelos movimentos sociais negros.

Em termos de mobilização, duas organizações se destacam: a Rede de Mulheres de Terreiro e a Caminhada dos Terreiros de Matriz Africana e Afro-brasileira. A Rede de Mulheres de Terreiro, criada em 2007, a Rede realiza anualmente um encontro reunindo mulheres ligadas á diferentes tradições afro-religiosas a fim de discutir temas ligados a sua vivência. Atualmente, a Rede se expandiu para outros estados, havendo Redes em processo de formação na Bahia e na Paraíba. Segundo suas organizadoras os encontros da Rede tem reunido cerca de 300 mulheres e homens.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> A sigla LGBT significa Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros

<sup>12</sup> Durante todo o período do trabalho de campo, encontramos apenas um técnico de cor branca vinculados a um dos órgãos municipais responsável pela política voltada para a população afrodescendente.

<sup>13</sup> Diferentemente do que costuma ocorrer em outros encontros feministas, é bastante significativa a presença de homens ligados às religiões nos encontros da Rede de Mulheres de Terreiro.



Figura 5: Blog da Rede de Mulheres de Terreiro divulga o encontro nas mídias sociais

A outra articulação importante neste universo é Caminhada dos Terreiros de Matriz Africana e Afro-brasileira. Criada no ano de 2007, a Caminhada tem como objetivo proporcionar visibilidade política para as religiões afrodescendentes e seus praticantes. Organizada por uma comissão que se divide entre coordenação política e religiosa, a Caminhada se realiza todo o mês de novembro, abrindo as comemorações do mês da consciência negra no Recife. Na sua 5ª edição, realizada no ano de 2011, a Caminhada teria, segundo seus organizadores, reunido mais de 3.000 pessoas<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Os organizadores da Caminhada falam na presença de 18.000 pessoas na edição de 2011. Este número, porém, é fortemente contestado por outros participantes. A estimativa de 3000 participantes baseia-se nos números divulgados pela imprensa local.



Figura 6: cartaz da Caminhada dos Povos de Terreiro

### Capítulo III: A (des)igualdade racial e as políticas públicas

Em termos históricos, as políticas de combate ao racismo e de promoção da igualdade racial se constituem no Brasil tanto em resposta a demandas internas dos movimentos sociais, como também em atendimento a pressões de organismos e de acordos internacionais. Nesse processo, a reestruturação do movimento social negro, com a criação, em 1978, do Movimento Negro Unificado – MNU e sua capacidade de articulação tanto nacional quanto internacionalmente foi, sem dúvida, um fator decisivo.

#### 3.1 Um “novo” movimento negro

Desmobilizado a partir do golpe militar de 1964, o movimento negro inicia, no final dos anos 1970, o seu processo de rearticulação, que culmina com a fundação do Movimento Negro Unificado. Logo de início, o MNU toma como uma das suas tarefas a desconstrução do mito da democracia racial e a denúncia do “racismo à brasileira”. Para tanto, teve como uma das suas estratégias ressignificar o termo “negro” despojando-o da conotação pejorativa presente na sociedade englobante e, simultaneamente, buscando reorganizar o padrão de classificação racial brasileira. Assiste-se, então, na sociedade brasileira, a emergência

de um novo movimento negro que encara como sua maior tarefa acabar com a idéia de que o Brasil é uma democracia racial. Para estes ativistas, o Brasil que conhece um sistema racial baseado num *continuum* de cor deve ser reinterpretado a partir de uma radical divisão de linhas de cor (negros versus brancos) (SANSONE, 2002, p. 266).

Outra bandeira importante dessa retomada da mobilização negra é a identificação com as raízes africanas. Nesse período o movimento negro organizado se “africaniza” e as lutas contra o racismo passam “a ter como uma das premissas a promoção de uma identidade étnica específica do negro”. (DOMINGUES, 2007, p.116). Essa “africanização” constitui o dado mais característico dessa fase do movimento negro no Brasil, “uma vez que realça sua cara nova em relação aos outros momentos da luta negra” (MAUÉS 1991, p.127). Passa-se, então, de um discurso integracionista, em que o negro queria ser aceito como igual – dominante nos anos 1930 – a um discurso radical no qual o negro afirma a sua diferença em relação à sociedade englobante. A consolidação desse movimento, entretanto, depende da existência de uma (postulada) unidade de base do mundo negro, capaz de incluir não apenas os diferentes povos africanos como também os negros da diáspora. Essa dificuldade vai ser contornada

através do recurso às comunidades religiosas, particularmente aquelas consideradas tradicionais que teriam preservado do modo mais estrito os sistemas simbólicos e rituais que herdaram dos ancestrais africanos. São os terreiros de candomblé, em particular àqueles vinculados à tradição nagô-ketu na Bahia que, melhor vão encarnar este papel de “fiel depositário” da herança civilizacional africana no Brasil. Iniciar-se numa dessas casas torna-se, portanto, o equivalente a reencontrar-se com a própria herança africana preservada em solo brasileiro.

O discurso da negritude e do resgate das raízes ancestrais passa a nortear não apenas as bandeiras políticas, como também o comportamento da militância, uma vez que aporta uma contribuição significativa para a produção de um novo *script*<sup>15</sup> para a história do negro brasileiro. Nesse processo, um repertório diversificado de elementos é acionado para compor uma “imagem-identidade negra positiva africanizada para o negro no Brasil” (MAUÉS, 1991, p. 127).

Trata-se, em primeiro lugar da adesão a uma estética da negritude – vestuário, penteados, adereços ditos *afro* (...). Além da sua própria imagem a adesão deve passar pela valorização e mesmo adoção de elementos da ‘cultura africana’, tais como música, dança, jogos e até hábitos alimentares, traduzidos nos jornais em receitas atribuídas aos antigos descendentes de escravos. Para completar o modelo insiste-se na adoção, para as crianças de nomes africanos que aparecem sempre nos jornais acompanhados de sua tradução para o português. (IDEM, p.125)

O aprofundamento dessa tendência levou ao surgimento de uma cobrança em termos da adesão às religiões de origem africana. Nessa perspectiva, a pertença – ou ao menos a proximidade – a uma destas tradições religiosas, especificamente o candomblé, passou a ser vista como um sinal de maior negritude, o que equivale a dizer a uma maior consciência da sua diferença. Para esse novo movimento negro,

a religião afro-brasileira é importante por varias razões: ela contribui para unificar a “etnia”; desempenha papel revolucionário ao opor seus próprios valores aos da religião dos brancos; permite ao negro reatar com seu passado, uma vez que soube preservar seus mitos e seus heróis; e é uma das principais fontes de inspiração para os projetos políticos do movimento negro (CAPONE, 2004, p. 314)

---

<sup>15</sup> APIAH usa o termo *script* para denominar as narrativas produzidas a partir das identidades coletivas que os indivíduos acionam para enformar os seus planos de vida ou para contar sua história. Tomando como exemplo o movimento afro-americano do final dos anos 60 ele mostra como o movimento negro o velho *script* da autonegação e trabalha na construção de um *script* positivo tal como expressa a frase “*Black is beautiful*”.

As comunidades religiosas aportam uma contribuição decisiva ao permitir a afirmação de uma unidade comum a todo o “mundo negro”, baseada na permanência dos elementos rituais originais nas suas práticas. Como destaca, ainda, Capone:

Como o negro no Brasil é evidentemente um mestiço, fruto de diferentes contatos culturais, acaba-se buscando os elementos comuns aos diferentes cultos religiosos de origem africana, “a analogia de seus conteúdos estruturais básicos comuns e a continuidade – com saltos vazios – de um sistema que inovou elementos essenciais de uma herança mística ancestral”. (CAPONE, 2004, p.315).



Figura 7: Blog dos pesquisadores negros divulga encontro das mulheres de terreiro

Este papel gerou, por via de consequência, uma cobrança dirigida ao próprio candomblé, visando a sua dessincretização e reafrikanização, ou seja, a depuração de outras influências para que pudesse, então, aparecer em toda a sua pureza a África ancestral. Nesta perspectiva, a interpretação mais comum do sincretismo foi a “teoria da máscara”, segundo a qual este seria apenas uma fachada, um disfarce sob o qual os negros puderam cultuar os seus deuses. Dessa perspectiva, o fenômeno se reduz a uma sequela da escravidão devendo, assim como as demais, ser erradicado. Essa leitura foi compartilhada por algumas lideranças religiosas, conforme expressa o Manifesto assinado pelas ialorixás baianas em 1983:

Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência. Agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente do santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas

para as missas, etc. nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. (In CONSORTE, 2006, p. 90).

Ainda que se questione a generalização da postura preconizada pelo Manifesto entre as lideranças e casas de culto, o fato é que o tom do seu discurso marca uma tendência política que só tenderia a se intensificar nos anos seguintes. Com a redemocratização do país e a institucionalização de um conjunto de políticas públicas voltadas para a população negra nos últimos 20 anos, esta visão da centralidade das religiões afro-brasileiras na política anti-racista no Brasil se aprofundou, tanto na percepção dos adeptos quanto na dos militantes. Desconfianças foram superadas e novas alianças forjadas com base na percepção de uma história comum compartilhada pelos dois grupos. Com este apoio,

os militantes religiosos afro-brasileiros passaram a transitar nos espaços (sociais e políticos) abertos pelos movimentos sociais negros abertos pelos movimentos sociais negros, utilizando os recursos organizacionais e o poder de mobilização construídos historicamente, e acionando os dispositivos legais e políticos de combate à discriminação étnico-racial contra as práticas de intolerância religiosa (SALES, 2009, p.131)

### 3.2 A Resposta do Estado

Em que pese toda a pressão e a organização dos movimentos negros, a adoção de políticas públicas destinadas a combater à discriminação racial e seus efeitos no Brasil ainda é um processo incipiente. Nesta trajetória podemos assinalar alguns marcos significativos.

A partir da segunda metade da década de 1990 acelera-se um processo de institucionalização do tema das relações raciais, marcado por uma aproximação entre o movimento negro e o Estado brasileiro. A partir desta aproximação, começam a serem cobradas ações concretas para o enfrentamento do racismo e das desigualdades raciais. Dois acontecimentos — um de âmbito nacional e outro, internacional — são destacados pelos estudiosos como momentos importantes desse processo: a Marcha Zumbi de Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida, em 1995, ano de comemoração do tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, e a Conferência de Durban, em 2001.

Realizada no dia 20 de novembro, a Marcha de Zumbi foi, em primeiro lugar, uma estratégia do movimento negro para deslocar o foco das atenções da data da Abolição da Escravatura. Em segundo, uma demonstração da sua capacidade de mobilização: a

marcha contou com a participação de cerca de 30 mil pessoas, contribuindo de forma decisiva para inscrever a temática racial no cenário político nacional. Ao final, foi entregue ao então presidente Fernando Henrique Cardoso, o "Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial", um documento elaborado pelo Movimento apresentando um diagnóstico da desigualdade racial no país e propostas de políticas públicas visando a sua superação. Coerente com a nova postura adotada pelo movimento, o documento indica, já na introdução, a necessidade do reconhecimento das desigualdades raciais e do estabelecimento de uma ação de governo no sentido da sua superação. Diz o texto:

Já fizemos todas as denúncias. **O mito da democracia racial está reduzido a cinzas.** Queremos agora exigir ações efetivas do estado. Um requisito de nossa maioria política. (Documento da Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e Vida, 1995. Grifos nossos)

Em resposta, foi criado, em 1996, o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra (GTI), que representou uma importante estratégia de aproximação do movimento negro com o Estado. No ano seguinte foi lançado, no âmbito do Ministério do Trabalho e Emprego, o "Programa Brasil, Gênero e Raça" com o objetivo de propor diretrizes para a execução de políticas de combate à discriminação nos estados e municípios.

Os anos 2000 trouxeram um novo fôlego para o debate sobre a questão racial, tanto no âmbito do governo quanto no da sociedade civil, por conta da preparação da participação brasileira na III Conferência de Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada na cidade de Durban na África do Sul em 2001. Vários debates foram realizados tanto pelo movimento social negro quanto pelo Governo Federal, e a delegação governamental brasileira elaborou um levantamento da situação racial no país. A Conferência também trouxe à tona o tema da "reparação" devida aos africanos vítimas do tráfico de escravos e seus descendentes. Tendo ficado estabelecido o compromisso dos Estados-nação de desenvolverem políticas públicas destinadas a reparar os danos sofridos pela população negra, sendo o Brasil um dos signatários do Documento Final.

Após a Conferência de Durban foi lançado, em 2002, o Programa Nacional de Ações Afirmativas, com o objetivo de promover ações destinadas à valorização da população afrodescendente e a promoção da igualdade de oportunidades para os negros no Brasil.



O ano de 2002 marca também a entrada definitiva do tema das relações raciais para a agenda política, com sua incorporação pelos dois candidatos à presidência em seus programas de governo. A eleição do candidato do Partido dos Trabalhadores deu início ao processo de institucionalização das experiências anteriores e a criação de um sistema de promoção da igualdade racial. Esse processo se inicia em 2003 com a criação da **Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR**, do **Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial – CNPIR** e com a instituição da **Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial – PNPIR**.

A criação da SEPPIR teve, claramente, um caráter de resposta do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva às reivindicações dos movimentos sociais negros. Tanto que o próprio site oficial da Secretaria a define como sendo **“um reconhecimento das lutas históricas do Movimento Negro Brasileiro”**, e tendo entre os seus os seus principais objetivos a missão de: “promover a igualdade a proteção dos direitos de indivíduos e grupos raciais afetados pela discriminação e demais formas de intolerância **com ênfase na população negra**”.<sup>16</sup> Também a indicação recorrente de pessoas ligadas aos movimentos sociais negros para a condução da Secretaria, bem como para os seus principais cargos administrativos reforça a concepção da SEPPIR como uma espécie de patrona da causa negra. Criticando este direcionamento político, o antropólogo e estudioso da população cigana, Frans Moonen (2008) chama a atenção para o fato que a escolha do nome do órgão já apontava para essa centralização, segundo ele:

A escolha da sigla SEPPIR (igualdade racial), e não SEPPIRE (igualdade racial e étnica), já indica claramente que seria – como de fato é - uma secretaria quase que exclusivamente para os negros, e que os grupos étnicos, como os índios, os ciganos, os judeus, ou os árabes e palestinos, e que não constituem —raças, receberiam tratamento diferente, desigual, de quinta categoria – como de fato recebem. (p.35).

Seja como consequência da opção política realizada quando da sua criação ou da pressão dos movimentos sociais negros – que veem a SEPPIR como um órgão destinado a fomentar ações direcionadas de forma quase exclusiva à população negra – o fato é que a maior parte das ações desenvolvidas pela Secretaria tem esta parcela da população como destinatária única ou privilegiada, como é o caso dos Programas “A cor da cultura”; “Brasil quilombola”; “Plano Nacional de Implantação da Lei 10.639”, entre outros. Mesmo no caso de um programa que se dirige a um público mais abrangente,

---

<sup>16</sup> Site oficial da Seppir.. os grifos são nossos.

como o “Planseq – Trabalho doméstico cidadão”, dirigido às trabalhadoras domésticas, a sua justificativa se prende a predominância de mulheres negras no desempenho desta ocupação.

Em 2005 realizou-se em Brasília a I Conferencia Nacional de Promoção da Igualdade Racial – I CONAPIR<sup>17</sup>. Entre os seus resultados, a Conferência levou a elaboração do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial, aprovado em junho de 2009. Neste mesmo ano foi realizada a II CONAPIR. O ano de 2010 marca a promulgação do **Estatuto da Igualdade Racial** cujo texto apresenta um conceito de “ações afirmativas” que ele define como sendo:

Os programas e medidas especiais adotados pelo Estado e pela iniciativa privada para a correção das desigualdades raciais e para a promoção da igualdade de oportunidades, com o objetivo de reparar as distorções e desigualdades sociais e demais práticas discriminatórias adotadas, nas esferas públicas e privadas, durante o processo de formação social do País, em todos os setores, como na educação, cultura, esporte e lazer, saúde, segurança, trabalho, moradia, meios de comunicação de massa, financiamento público, acesso a terra, à justiça, e outros. (art1º, parágrafo único, inciso VI)

Como se pode deprender do trecho acima, os programas e ações agrupados sob o rótulo de ações afirmativas atingem um conjunto variado de iniciativas governamentais. Para efeito de análise, é possível agrupá-los em, pelo menos, três grandes grupos: O primeiro grupo de políticas pode ser considerado como medidas de caráter **repressivo**, que se orientam contra comportamentos e condutas discriminatórias, apoiadas na lei que define o crime de racismo e conseqüentemente pune sua prática. O segundo grupo está relacionado com as demandas por **reconhecimento com intuito valorativo/identitário**, cujo objetivo é garantir o reconhecimento de especificidades e a valorização da cultura negra. O terceiro compreende as políticas de **reconhecimento com intuito redistributivo**; que se fundamentam na existência de desigualdades raciais aplicando critérios de reconhecimento. A proposta é atuar na correção dos resultados e das oportunidades desiguais para suprir as carências socioeconômicas dos membros do grupo em questão. Todas estas dimensões se articulam na Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, desenvolvida sob a coordenação da SEPPIR (no âmbito federal) e de vários outros organismos nos níveis estadual e municipal. Coerente com a perspectiva de uma intervenção global na questão das desigualdades raciais, a política

---

<sup>17</sup> Os documentos finais aprovados nesta e na conferência seguinte serão analisados nas páginas 34 e ss.

abrange vários setores (saúde; educação; mercado de trabalho; segurança alimentar, etc.), como veremos a seguir.

### 3.3 As políticas destinadas às religiões afro-brasileiras

No bojo das ações coordenadas pela SEPPIR, algumas políticas e programas têm incluído, de forma exclusiva ou não, as comunidades religiosas de terreiro entre os seus destinatários. Dentre estes podemos citar o Programa de “Distribuição de Alimentos a Grupos Específicos” do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS. Este programa, definido pelo Ministério como “uma política pública de caráter transitório e complementar”<sup>18</sup> beneficia os seguintes grupos: indígenas, quilombolas, comunidades de terreiros, atingidos por barragens, acampados e pescadores artesanais. De acordo com o Ministério, a inclusão das comunidades de terreiros se justifica “pela insegurança alimentar em que se encontram devido ao processo de segregação socioespacial a ás ameaças à preservação dos seus territórios pela especulação urbana”<sup>19</sup>. A indicação das comunidades religiosas fica a cargo da SEPPIR, enquanto cabe à Fundação Cultural Palmares a seleção das comunidades remanescentes de quilombos. Na prática, a seleção das comunidades é feita pelos gestores locais (como é o caso da cidade do Recife que analisaremos mais adiante). Porém, em alguns casos são os próprios sacerdotes e sacerdotisas participantes do Programa os responsáveis pela inclusão/manutenção de outras comunidades. A distribuição das cestas é trimestral e a sua composição varia para cada região do país. No nordeste, cada cesta é composta por: 10 kg de arroz; 2 kg de açúcar; 3kg de feijão, 2kg de farinha, 1kg de macarrão, 02 latas de óleo; 2 kg de leite em pó e 1 kg de flocos de milho (fubá), ficando sob a responsabilidade do zelador de cada casa a distribuição destes alimentos com as famílias consideradas em condições de “insegurança alimentar”.

Outra ação voltada para as religiões afrodescendentes é o projeto “Terreiros do Brasil”. Desenvolvido pela SEPPIR, o Projeto tem como objetivo “articular políticas públicas para o fortalecimento institucional e melhoria da qualidade de vida das comunidades tradicionais de terreiro do país”<sup>20</sup>. Nesta perspectiva, busca atuar em questões como segurança pública, infância e juventude, regularização fundiária, aposentadoria de

---

<sup>18</sup> (site oficial do MDS – 2011),

<sup>19</sup> (site oficial do MDS – 2011).

<sup>20</sup> (site oficial da SEPPIR – 2010)

religiosos, preservação ambiental, conservação e criação de centros de memória, turismo étnico, qualificação profissional, inclusão digital e educação. Seu foco principal tem sido o fortalecimento do patrimônio material e imaterial dos espaços religiosos afrodescendentes, além da sua preservação e salvaguarda como parte do patrimônio cultural nacional. Além do reconhecimento e salvaguarda, outras ações consideradas prioritárias são o fortalecimento institucional dessas comunidades; a assistência jurídica; regularização fundiária e segurança alimentar e nutricional.

Até o momento, a principal iniciativa deste Projeto foi a realização, em conjunto com o MDS, da Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros – ou “Mapeamento dos Terreiros”, como é chamada pelas comunidades religiosas. Apresentada como uma condição necessária ao desenvolvimento de políticas públicas voltadas para este segmento da população e como forma de potencializar a ação de distribuição de alimentos, a pesquisa foi realizada nas regiões metropolitanas das cidades Belém (norte); Belo Horizonte (sudeste); Porto Alegre (sul) e Recife (nordeste). Mesmo não tendo sido atingida a expectativa de um levantamento de caráter censitário, a pesquisa, cujos resultados foram divulgados no início de 2012 foi saudada como uma grande conquista dos religiosos de matriz afro-brasileira e afro-indígena.

Um último destaque neste conjunto de políticas é o Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para as Comunidades de Terreiro (PNCT). O Plano, debatido com as lideranças religiosas de alguns estados, deveria ter sido lançado em janeiro de 2010. Entretanto, o lançamento foi suspenso por ordem da então ministra chefe da Casa Civil e candidata a presidência da República Dilma Rousseff. O projeto – que previa entre outras ações, a legalização fundiária dos imóveis ocupados por terreiros de umbanda e candomblé e o tombamento de casas de culto – foi retirado sob o argumento de que era preciso revisar aspectos jurídicos do texto, e não tornou a ser reapresentado.

Como se vê por estes exemplos, o conjunto das políticas voltadas para as religiões afro-brasileiras se estrutura em torno de alguns temas recorrentes: segurança alimentar, reconhecimento legal, preservação do patrimônio e proteção à liberdade de culto. Estas diretrizes respondem a apenas uma parcela das reivindicações formuladas pela sociedade civil, conforme veremos agora.

### 3.4. A política em ação: as Conferências de Promoção da Igualdade Racial

Para analisar as demandas relativas às religiões afro-brasileiras no espaço público, partimos das propostas aprovadas nas duas conferências de promoção da igualdade racial (2005 e 2009). Os documentos foram analisados levando-se em conta as propostas referentes às religiões (anexos 3 e 4), apresentadas pelos participantes destes encontros: adeptos e militantes dos movimentos sociais. Em conjunto apresentam um bom exemplo da visão política desses atores sobre temas centrais para a pesquisa, tais como: o papel das religiões afrodescendentes na sociedade brasileira e na formação da identidade étnica da população negra; os deveres do Estado em relação a elas, entre outros.

#### 3.4.1. A I Conferencia Nacional de Promoção da Igualdade Racial - conapir

Realizada em julho de 2005, a I Conapir inseriu-se nas atividades referentes à celebração do Ano Nacional da Promoção da Igualdade Racial, tendo sido uma das primeiras ações públicas da SEPPIR. O tema central foi “**Estado e sociedade promovendo a igualdade racial**”. O encontro representou o auge de um processo de mobilização que durou 08 meses e contou com a participação de mais de 90 mil pessoas. Nesse período foram realizadas conferências estaduais em 26 estados da Federação e no Distrito Federal, além das reuniões temáticas (mulheres negras; juventude negra; e religiosos de matriz africana) e das consultas nacionais voltadas para segmentos populacionais específicos, como: quilombolas; indígenas e ciganos. Em cada um desses encontros foram discutidas propostas e eleitos delegados. Buscava-se assim, assegurar o objetivo de:

Reunir cidadãs(ãos) pertencentes a diversos grupos étnico-raciais de todo o território nacional – o Brasil de todas as raças e cores – para participar, discutir e deliberar sobre os rumos das políticas públicas de promoção da igualdade racial. (p.08)<sup>21</sup>

Ainda nesse mesmo espírito, o texto de apresentação do Relatório Final prossegue afirmando que

A I Conapir propiciou a reivindicação de respeito e dignidade e a visibilidade de realidades até então desconsideradas na história oficial

---

<sup>21</sup> Todas as propostas e citações apresentadas foram retiradas do documento intitulado “I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial: Estado e sociedade promovendo a igualdade racial - Relatório Final”. Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial - Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial – 2005. Os grifos são de nossa autoria

brasileira. Ressaltam-se aqui os povos indígenas, que pleitearam uma secretaria especial para o tratamento de suas questões; o povo cigano, que, pela primeira vez, apresentou reivindicações de inclusão nas políticas públicas em todas as instâncias, assim com o pacto de paz estabelecido entre judeus e palestinos.

Apesar do discurso inclusivo, a ampliação da temática da desigualdade para além da “questão negra” se constituiu mais em uma intenção do que numa realidade. Um dos fatos que atestam essa situação foi a moção apresentada durante a Conferência pelos representantes da população cigana requerendo a inclusão de várias das suas propostas no “Documento de Referência” elaborado com o intuito de subsidiar as discussões dos diferentes Grupos Temáticos. Conforme argumentaram os autores da moção, do conjunto de 41 propostas encaminhadas à SEPPIR como resultado da “Audiência Cigana”, apenas 19 foram incluídas no referido Documento. Registre-se também a inclusão periférica da problemática indígena no Relatório Final que revela claramente uma hipervalorização da temática afrodescendente.

Essa desigualdade de tratamento já se revelava no temário da Conferência. Os temas tratados no encontro foram divididos em 12 eixos temáticos: Trabalho e desenvolvimento econômico da população negra; Educação; Saúde; Diversidade cultural; Direitos humanos e segurança pública; Comunidades remanescentes de quilombos; População indígena; Juventude negra; Mulher negra; Religiões de matriz africana – comunidades de terreiro; Política internacional; Fortalecimento das organizações antirracismo. Do conjunto dos 12 eixos temáticos 05 dizem respeito especificamente à população negra, enquanto apenas 01 trata dos povos indígenas e nenhum de outras etnias, que foram incluídas de forma menos representativa ao longo do documento. Esta predominância da temática afrodescendente pode ser percebida também na frequência de referências a cada grupo/etnia ao longo do texto final do encontro. Enquanto a palavra “negro/a” é citada 305 vezes, os termos “cigano” e “indígena” têm, respectivamente, 105 e 58 citações. Para o conjunto formado por árabes, judeus, muçulmanos e palestinos temos um total de 15 citações.

Figurando como um dos temas em destaque, encontra-se o item: “religiões de matriz africana – comunidades de terreiro”, no qual foram apresentadas 63 propostas. Já na introdução deste item, o documento apresenta a sua visão sobre a orientação política que deve presidir a relação do Estado com as referidas religiões. Diz o texto:

O estado brasileiro não pode desconsiderar o **papel histórico** e a **contribuição** que as religiões de matriz africana tiveram na formação da identidade e costumes do povo brasileiro, proporcionados pela chegada de milhares de africanos escravizados trazidos ao país. Essa população que, no confronto com o padrão dominante aqui existente, **introduz e reproduz os valores, saberes e visão de mundo africana** reelaborando e sintetizando no Brasil a relação do homem com o sagrado (...). **As comunidades de terreiros constituem-se como espaços próprios mantenedores de uma perspectiva de mundo baseada em valores, símbolos e traços culturais que expressam um sistema de ideias ancestrais africanos em nosso país** (p. 105).

Temos aqui uma declaração de princípios sobre as religiões e seu papel na sociedade brasileira. Em primeiro lugar, afirma-se a magnitude da sua contribuição, uma vez que influenciaram a própria formação da identidade nacional. Em segundo, chama-se a atenção para o fato de que essa contribuição se baseia em valores distintos do padrão dominante. E por fim, revela-se a natureza desse aporte. Trata-se da preservação na cultura brasileira de um complexo cultural (valores, saberes, símbolos, traços culturais e visão de mundo) africano. As religiões afro-brasileiras são, assim, apresentadas como depositárias primárias e continuadoras da cosmovisão africana no Brasil. Nos terreiros, roças e casas de culto se transmite um legado que se caracteriza por apresentar.

(...) **novas formas de estabelecimento de relações sociais, políticas, econômicas e humanas**, ao buscarem convivência harmônica com a natureza e apostar na construção coletiva do social. (p.105)

Esta cosmovisão é, portanto, diferente da tradição dominante tendo sido preservada dentro das casas de culto, mas não em qualquer uma e sim “nas casas tradicionais de base africana” (pag.110). Esta perspectiva se explicita pela utilização ao recorrente ao longo de todo o texto, dos termos “tradição” e “tradicional” que aparecem sempre vinculados aos “rituais”, “locais”, “casas” “áreas” e “religiosos” às religiões de matriz africana. A própria opção pela denominação “de matriz africana” – termo repetido 40 vezes ao longo deste item – em lugar da antiga “afro-brasileira”, (citada em apenas 04 ocasiões), parece ter como objetivo enfatizar a perspectiva de continuidade para com esse complexo cultural africano. De fato, enquanto o termo “**afro-brasileiro**” diz respeito a uma conjunção, uma mistura de tradições na qual o “afro” e o “brasileiro” se transformam mutuamente, a expressão “**de matriz africana**” visa salientar a idéia de uma vinculação direta entre a origem (matriz) e a contemporaneidade dessas religiões. Desse modo, as diferentes religiões “de matriz africana” passam a ser pensadas em função da sua contiguidade para com uma tradição original e não mais como um “produto” de influências culturais distintas. Enfim, não mais religiões sincréticas,

marcadas pelo enraizamento no Brasil e pelo contato com outras tradições, mas sim, africanas, capazes de preservar em solo estrangeiro os valores ancestrais.

Essa preservação dos valores tradicionais africanos, ainda que reafirmada, é vista como um processo ameaçado. Daí a presença no texto de uma injunção recorrente para que o Estado assuma a proteção dessas religiões e do seu patrimônio. Em conjunto as palavras “proteção”; “preservação”; “resguardo”; “recuperação”; “manutenção” e “resgate” aparecem em 15 ocasiões ao longo do capítulo analisado. De modo geral essa demanda diz respeito aos “rituais tradicionais”; a “religiosidade afrodescendente” aos “espaços ocupados pelas comunidades de terreiro” ao “patrimônio cultural e material” dessas comunidades; aos seus “espaços sagrados”, etc., tal como se vê no parágrafo abaixo:

A política abrange a garantia de respeito e a legitimidade social das sacerdotisas, sacerdotes, pajés e xamãs, por meio do direito assegurado de acesso aos espaços públicos, fóruns e participação em cerimônias ecumênicas; a proposição de uma legislação que defina e puna atos discriminatórios relativos à **intolerância étnico-religiosa; políticas públicas de resgate e preservação do patrimônio cultural e material e de resguardo da religiosidade afrodescendente** e da espiritualidade indígena. (p. 106)

A justificativa para essa demanda em relação à atuação do Estado baseia-se em vários fatores, entre eles: a já citada contribuição aportada pelas religiões de matriz africana à sociedade/cultura brasileira; o histórico de perseguições sofridas por estas manifestações religiosas e, ainda, a guerra religiosa travada contra elas por outras denominações (particularmente aquelas que integram o espectro neopentecostal). O tema da perseguição e da intolerância é abordado de duas maneiras distintas. Com relação ao passado, afirma-se a necessidade de reconhecimento da “dívida histórica” da sociedade brasileira em relação às religiões e, por conseguinte, o desenvolvimento de ações de compensação, conforme fica claro já na primeira proposta apresentada:

**01. Reconhecer a dívida** com os líderes e seguidores das religiões de matriz africana, pelos séculos de perseguição perpetrados a essa forma de manifestação religiosa, seus territórios, objetos sagrados e aos seus adeptos e **envidar todos os esforços no sentido de superar as formas de estereótipos que ainda se mantêm**, bem como lhes conferir direitos idênticos aos das demais religiões e fortalecer os mecanismos legais que punam exemplarmente as ações segregatórias e discriminatórias. (p. 107)

Em relação ao momento atual, postulam-se dois tipos de ação. Em primeiro lugar, a preservação do patrimônio – cultural; material e socioambiental – das religiões, apresentado, simultaneamente, como marca da identidade afro-brasileira e como



contribuição dos afrodescendentes à cultura nacional. Nessa linha, reivindicam-se ações de tombamento de terreiros; regularização fundiária; políticas públicas que garantam a sustentabilidade dos templos, proteção ambiental, etc., conforme exemplificam as propostas abaixo:

24. Promover **ações afirmativas às religiões de matriz africana** compreendendo regulamentação jurídica, posse de terra e intercâmbio com os países africanos e da diáspora africana. (p. 109)

36. Promover políticas que assegurem a criação, o estabelecimento e a manutenção de reservas ambientais, rurais, urbanas e herbários etnobotânicos, **segundo os padrões originários das cosmovisões africanas**, objetivando a guarda e proteção de seus ecossistemas, **como patrimônios inalienáveis e de importância vital para a sociedade**, e garantir o desenvolvimento do plantio de árvores sagradas e a produção de folhas e ervas de uso medicinal e sagrado. (p. 109)

38. Elaborar projeto de mapeamento das casas religiosas de base africana **com vistas ao seu tombamento a partir de critérios negociados com essas comunidades**. (p. 110).

Em segundo lugar, apresenta-se a reivindicação de defesa e proteção contra a intolerância religiosa, apresentada algumas vezes como “intolerância étnico-religiosa”(pag. 68). Sob esse aspecto demanda-se a intervenção do Estado tanto no sentido de coibir práticas explícitas de discriminação quanto de evitar a exibição de forma folclórica das manifestações religiosas. Vejam-se, a título de exemplo, as propostas abaixo:

8. Cumprir a legislação internacional e nacional referente à discriminação e/ou ao preconceito com as religiões de matriz africana, **revisando a concessão de rádios e televisões que veiculem em seus programas a intolerância religiosa, o trato pejorativo, o desrespeito e a perseguição à religião de matriz africana**. (p. 108)

20. Fazer valer os instrumentos normativos **de combate à descaracterização dos valores culturais dos afro-brasileiros** e o fortalecimento da umbanda e do candomblé. (p. 108)

Nestas, bem como no conjunto de propostas voltadas para este tema, percebe-se uma preocupação com a educação da sociedade envolvente em relação às religiões de matriz africana. O pressuposto parece ser que a intolerância é alimentada pelo desconhecimento e pelo preconceito (daí o entendimento da intolerância como uma forma de racismo). Nessa perspectiva, os meios de comunicação de massa são vistos como espaços essenciais para a ação política, uma vez que tanto podem (como efetivamente vem ocorrendo) fomentar a intolerância e o preconceito, como podem também constituírem-se em instrumentos de desmistificação e valorização dessas tradições religiosas. Do ponto de vista dos delegados presentes à Conferência, é

nesta última direção que a ação estatal deve avançar. Ao menos é o que permite inferir as propostas listadas abaixo:

59. Convocar os meios de comunicação (rádio, tevê, revistas e jornais) para veicular programas contínuos, em rede nacional, contra a intolerância religiosa, **informando e esclarecendo sobre as religiões de base africana e indígena**, de acordo com a lei nº 7716/89, art. 20. (p. 111)

60. Instituir **cotas específicas para as religiões de matriz africana** nos meios de comunicação e nos espaços de visibilidade e representatividade, para divulgação de seus valores, crenças e de seu papel sócio-político, cultural e econômico. (p. 112)

Mesmo nas propostas apresentadas em outros itens, a preocupação com a imagem divulgada pelos meios de comunicação se faz presente. Um exemplo é o capítulo “Direitos Humanos e Segurança Pública”, no qual temos uma demanda por ações que tenham um papel coercitivo em relação às práticas de intolerância presentes nos meios de comunicação de massa – alguns controlados por tradições religiosas rivais – como se pode depreender da proposta abaixo:

111. Estimular a elaboração de mecanismos que coibam a intolerância religiosa, apoiando a elaboração de projeto de lei que **puna** instituições religiosas, meios de comunicação e outras instituições que **demonizam e ridicularizam as religiões de matriz africana**. (p. 68)

A proposta acima expressa bem essa reivindicação por defesa contra a forma deturpada como as religiões afrodescendentes são apresentadas em função da “guerra religiosa” promovida pelos seus adversários. Esta demanda, ao lado de outras como a liberação da “lei do silêncio” e as já citadas “ações afirmativas às religiões de matriz africana” constituem uma dimensão central do Relatório Final, a saber: aquela que reivindica um tratamento diferenciado para as religiões de matriz africana. Entretanto, ao lado dessa dimensão “diferencialista” encontra-se outra – que poderíamos denominar “universalista” – na qual a reivindicação é pelo reconhecimento e tratamento isonômico em relação às demais religiões, tal como podemos ver nas propostas apresentadas abaixo:

44. Garantir a isenção de impostos para os terreiros, a **exemplo** do benefício concedido às casas religiosas de **outras confissões**. (p.110)

46. Assegurar que a presença e a expressão de líderes religiosos de matriz **africana seja equivalente aos demais sacerdotes religiosos** que se façam presentes em todo e qualquer evento público. (p.110)

### 3.4.2: A II Conapir

A II CONAPIR realizou-se em junho de 2009, refletindo um contexto político bastante distinto daquele da Conferência anterior. Um dos fatos marcantes dessa conjuntura foi a realização em abril do mesmo ano da Conferência de Revisão de Durban (Durban + 8) parte de um esforço de consolidação da pauta aprovada pela III Conferência Mundial contra o Racismo, a Xenofobia, a Discriminação Racial e Intolerância Correlata ocorrida em Durban na África do Sul no ano de 2001.

Marcada pela demanda de consolidação da política de promoção da igualdade racial, a II CONAPIR teve como tema central: “Os avanços, os desafios e as perspectivas da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial”. Outra preocupação parece ter sido a da transversalidade das ações propostas. O próprio documento de subsídios elaborado pela SEPPIR em preparação a Conferência, expressa essa preocupação com a necessidade de se evitar uma visão compartimentada da política de promoção da igualdade racial:

Não há antagonismo entre as políticas públicas universais e as ações afirmativas, uma vez que a missão dos governos é atender as necessidades de todos os cidadãos. Mas, é importante ressaltar a necessidade de reconhecer e incorporar o valor da diversidade em todas as áreas da administração pública e, conseqüentemente, a partir delas desenvolver ações com o objetivo de superar o racismo. (p. 24).<sup>22</sup>

Coerente com essa perspectiva, o temário, diferentemente do encontro anterior, se organiza em termos de políticas e não de populações a serem atendidas. Assim, temos os seguintes eixos temáticos: “controle social”; “cultura”; “educação”; “política internacional”; “política nacional”; “saúde”; “segurança e justiça”; “terra”; e “trabalho”. Outra diferença marcante é o espaço ocupado no texto pelos demais grupos étnicos como populações indígenas, povos ciganos. Em virtude dessa nova forma de estruturação do Relatório Final, as propostas relativas às religiões afrodescendentes encontram-se expostas ao longo do texto e não agrupadas em um tópico específico. Para efeito da nossa análise, agrupamos estas propostas num texto único que constituiu o objeto das reflexões que se seguem.

---

<sup>22</sup> “Subsídios a II CONAPIR – Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial” Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial - Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial – 2009

Dentre as mudanças em relação ao texto da conferência anterior, merece destaque o retorno da expressão “afro-brasileiras” para denominar essas religiões. Ou, melhor dizendo, para denominar algumas delas, uma vez que a fórmula mais usada ao longo do texto (aparecendo 12 vezes) é “religiões de matriz africana e afro-brasileiras”, o que permite inferir a existência de uma diferenciação entre os dois tipos, embora o texto não esclareça em que se baseia essa distinção. A expressão “matriz africana” é utilizada também para qualificar “povos”, “comunidades” e, mesmo, “línguas”, conforme podemos observar nas propostas listadas abaixo:

Capítulo: Controle social

19. Fortalecer o controle social através da qualificação dos movimentos sociais negros, dos povos indígenas, **povos de matriz africana** e ciganos, estimulando a representação nas instâncias governamentais, e com a criação de comitês de monitoramento/avaliação dos serviços públicos prestados aos cidadãos. (p. 11).<sup>23</sup>

Capítulo: Educação:

4. Promover e incentivar a realização de cursos, seminários, palestras e oficinas de formação em **línguas de matriz africana** e dos povos indígenas. (p. 26)

O que a leitura das duas propostas permite-nos inferir é que há uma equiparação entre os povos indígenas, as etnias ciganas e os adeptos das religiões afro-brasileiras como se, também neste último caso, se tratasse de grupos étnicos distintos (possuidores, inclusive de uma língua própria) em relação à sociedade nacional. A questão da língua apresenta-se, ainda uma vez com um tom ainda mais diferenciador, uma vez que, talvez por analogia em relação à questão dos povos indígenas, o texto chega a falar em “línguas maternas africanas”, veja-se o texto abaixo:

Capítulo: Educação:

27. Promover cursos de especialização em **línguas maternas africanas**, indígenas e ciganas. (p.29)

A utilização do termo “línguas maternas”, põe em evidência um mecanismo de atribuição de uma espécie de “identidade simbólica africana” para os adeptos das religiões afrodescendentes, construída a partir da sua participação em uma (postulada) cultura africana, mantida e preservada nos terreiros de candomblé.

---

<sup>23</sup> As propostas e citações apresentadas foram retiradas do documento intitulado “Resoluções da II CONAPIR”. Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial - Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial – 2009. Os grifos são de nossa autoria

Ao longo do relatório, os capítulos “Cultura”, e “Justiça e Segurança” constituem aqueles nos quais encontramos o maior número de proposições dedicadas ao tema das religiões afro-brasileiras: 16 propostas de um total de 33 no primeiro e 36 dentre as 197 do segundo. Analisaremos, portanto, estes dois itens de forma mais detalhada.

O capítulo dedicado à política cultural, expressa uma preocupação bastante evidente com a religião afrodescendente. Podemos supor que esta forte presença do tema seja explicada em função da centralidade assumida pelo conceito “cultura” na construção da “identidade africana no Brasil” e do papel desempenhado pelas religiões de matriz africana – leia-se candomblé – na sua preservação e transmissão. De fato, a preocupação com a cultura vinculada à religião, perpassa todo o texto, de modo semelhante ao que já observamos a propósito da I CONAPIR. No conjunto formado pelas propostas relativas às religiões afrodescendentes o termo “cultura” aparece 40 estando associado a “valores”; “símbolos”; “expressões musicais”; “tradição”; “patrimônio” e “identidade étnica”. Aqui, como no texto da conferência anterior parece existir um pressuposto tácito da preservação da “África” a partir dos terreiros, como na proposta abaixo:

Capítulo: Cultura

17. Promover cursos de capacitação na elaboração de projetos culturais (...), bem como criar programas preparatórios para a formação agentes culturais que proporcionem **a vivência das cosmovisões africana**, indígena e cigana nos espaços de resistência das comunidades tradicionais, preservando, valorizando e fomentando as culturas das comunidades tradicionais em suas diferentes manifestações. (p.18)

Note-se que se fala aqui em cosmovisão “africana”, não afro-brasileira, nem sequer de matriz africana, mas sim “africana”, algo que persistiria em estado puro. Essa visão aparece reforçada na proposta de número 27 desse mesmo item que fala em “garantir a manutenção de centros de cultura africana e afro-brasileira” (p.20). Uma vez que o texto faz uma distinção entre cultura “africana” e “afro-brasileira”, podemos inferir a existência de uma cultura africana em território nacional? Se sim, qual seria a sua origem? A resposta parece mais uma vez levar ao suposto da conservação dos padrões culturais africanos nos terreiros de candomblé. Ainda com relação à política cultural, uma preocupação marcante do texto diz respeito ao reconhecimento das religiões afrodescendentes como “patrimônio imaterial, cultural e religioso brasileiro”, enfatizando a sua contribuição para a formação da identidade nacional, como nas propostas que se seguem:

Capítulo: Cultura:

4. Assegurar o cumprimento dos instrumentos jurídicos já existentes de combate à descaracterização dos valores culturais afro-brasileiros, **visando o fortalecimento e reconhecimento das religiões de matriz africana e afro-brasileira como patrimônio imaterial cultural e religioso brasileiro**, com a criação de políticas de fomento que assegurem, inclusive, a preservação dos ambientes naturais indispensáveis à manutenção dos rituais sagrados. (p.15)

6. **Reconhecer enquanto patrimônio material e imaterial nacional os terreiros, os babalorixás, ialorixas, sacerdotes e sacerdotisas** como perpetuadores das religiões de matriz africana e afro-brasileira, garantir o reconhecimento legal dos terreiros como meio de promoção da cultura, educação e saúde, bem como fortalecer ações já desenvolvidas no âmbito nacional e seu reconhecimento como de utilidade pública. (p.16)

Postas lado a lado, as duas demandas ilustram uma das aparentes contradições do texto. Ora as religiões afrodescendentes e seus adeptos são tratados como um “Outro” – portadoras de uma diferença cultural em relação à sociedade nacional – ora são vistas como parte dessa mesma sociedade e elemento constitutivo do seu patrimônio cultural. A cultura – símbolos, valores, usos, costumes, conhecimentos e tradições – aparece como elemento central da identidade, cerne da distinção entre as comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas, de terreiro, etc.) e a sociedade inclusiva. A cultura (e seus detentores) é assim apresentada como algo a ser “valorizado”, “preservado” e “protegido” tanto em função da sua especificidade como em função da sua (alegada) contribuição ao conjunto. Um bom exemplo encontra-se na proposta de aposentadoria para os sacerdotes e sacerdotisas das religiões afrodescendentes. A proposta, já presente no documento final da I CONAPIR, aparece em 03 diferentes ocasiões no relatório da II conferência: os capítulos cultura; saúde e trabalho. Vejamos:

Capítulo cultura

2. Instituir lei que cria aposentadoria para velhos capitães de congado, mestres de Capoeira, sacerdotes e sacerdotisas de comunidades de terreiro e de etnia cigana, **como processo de valorização dos detentores de cultura** e circulação de renda dentro das comunidades, evitando a desagregação comunitária e consequente aumento nos índices de violência. (p.15)

Capítulo saúde:

21. Buscar junto ao Instituto Nacional de Seguridade Social a garantia do direito à **aposentadoria especial sem contribuição**, aos sacerdotes e sacerdotisas das religiões de matrizes africanas (babalorixás, ialorixas, ogans, ekedes, yarobá e makota), **que ao longo do processo histórico de exclusão do povo negro vêm contribuindo com prestações de serviços sociais, espirituais e humanitários** sem retornos financeiros nem garantias na sua velhice. (p.64)

Chama a atenção o fato de que, apesar da aposentadoria para os ministros religiosos ser uma prerrogativa estabelecida em lei, a justificativa apresentada prende-se não ao texto da lei, mas à necessidade de valorização da cultura afro-brasileira da qual os atores citados seriam guardiões. A outra proposta atua numa perspectiva distinta, pois esclarece que se trata de uma aposentadoria especial (diferente da previsto na lei) e justifica esse tratamento diferenciado como uma **compensação** em função do histórico de exclusão do povo negro e da atuação dos sacerdotes diante dessa situação.

O capítulo dedicado ao tema “Justiça e Segurança” constitui aquele que apresenta, em termos absolutos, o maior número de proposições relativas às religiões afro-brasileiras. Duas grandes preocupações são expressas neste capítulo: a defesa e proteção contra a intolerância religiosa e a reivindicação por um tratamento igualitário em relação às demais religiões instituídas. Tal como ocorria no texto da conferência anterior, a preocupação em coibir manifestações discriminatórias em relação às religiões afrodescendentes tem como alvo principal a mídia – em particular a televisão onde se verifica a presença relativamente frequente de programas veiculados pelas igrejas neo-pentecostais que demonizam as suas rivais afrodescendentes. A intolerância religiosa é mais uma vez interpretada como uma modalidade de racismo. Indo mais além o texto utiliza a expressão “**racismo religioso**” para caracterizar a perseguição às religiões afrodescendentes. Veja-se a proposta abaixo:

Capítulo: justiça e segurança

**63.** Articular a inclusão de artigo na Lei nº 7.716/89, que reconhece o **racismo religioso**, que criminalize a demonização, desqualificação dos símbolos religiosos de matriz africana e afro-brasileira e seu uso indevido, como também a publicação de material de intolerância religiosa. (p.85)

Além do preconceito é preciso também ter em mente o desconhecimento vigente à respeito das práticas ritualísticas das religiões afro-brasileiras que tende a gerar reações negativas por parte dos não adeptos. Mais delicados ainda, são os casos em que estas práticas destoam dos valores compartilhados pela sociedade englobante, como ocorre em relação ao sacrifício animal e à utilização ritualística do sangue. Nesse caso, demanda-se uma mudança em termos da legislação capaz de permitir o estabelecimento de uma relação respeitosa para com uma tradição antiga, embora minoritária, como se percebe na proposta seguinte:

Capítulo: segurança e justiça

**39.** Articular a **revisão da legislação** que pune a criação de animais que têm uso religioso, com vistas a garantir a **tradição milenar** da criação de animais considerados parte da ritualística, garantindo aos praticantes de religiões de matriz africana o **direito ao abate ritualístico de animais** para seu consumo e rituais. (p.89)

A tradição é aqui invocada como justificativa para a manutenção do sacrifício ritual. A referência à tradição e a tradicionalidade de determinados grupos/práticas é constante não apenas neste capítulo, mas ao longo do texto. Entretanto, a expressão mais comumente utilizada “comunidades tradicionais” apresenta uma grande ambiguidade no que diz respeito ao entendimento do seu significado. Em uma das suas acepções, constitui um termo amplo no qual se incluem as populações quilombolas e indígenas, as etnias ciganas e as comunidades de terreiro. Em outra não estão incluídas as comunidade de terreiro, tratadas como outra categoria. Numa terceira acepção, são as populações quilombolas que não se encontram incluídas nessa conceituação e, por fim, numa última o termo parece se referir a outros grupos que não os citados acima. De qualquer modo e seja qual for a conceituação adotada, a tradição e a tradicionalidade operam como uma qualidade, possuída por determinados grupos, capaz de legitimar a reivindicação por um tratamento diferenciado de parte do Estado, inclusive no que tange ao acesso a recursos públicos. Temos assim, à exemplo do que já havíamos identificado em relação ao texto da Conferência anterior, uma oscilação constante entre a reivindicação por um tratamento igualitário em relação às outras denominações religiosas e a demanda por medidas especiais dirigidas às religiões afro-brasileiras como exemplificam as propostas seguintes:

Capítulo: Justiça e Segurança

**49.** Articular mecanismos para **garantir assistência jurídica gratuita** na regularização dos imóveis de terreiro, bem como isenção de impostos. (p.90)

**196.** Articular os mecanismos para que os órgãos públicos garantam **tratamento isonômico às religiões de matriz africana** uma vez que a Constituição Federal de 1988 prevê doação de terrenos para construção dos templos das religiões, das casas e sítios religiosos, bem como o direito à previdência social para seus ministros religiosos e outras previsões legais que se referem ao exercício de suas atividades profissionais. (p.107)

É possível, também, notar-se uma sobreposição entre duas perspectivas distintas. De um lado a que defende o tratamento igualitário e o reconhecimento dos direitos de todos os cidadãos, insistindo, por exemplo, no direito à assistência religiosa para os detentos pertencentes às religiões afrodescendentes (proposta 56 do capítulo “Segurança e



Justiça”), e de outro, a que demanda diferenciação entre esses mesmos cidadãos no contato com a justiça, como parece ser o caso da proposta abaixo:

**67.** Promover a inclusão dos quesitos raça/etnia/cor/geracional, religiosidade e orientação sexual **em todos os cadastros institucionais relativos à justiça e à segurança pública**, inclusive no Censo da População Carcerária promovido pelo Ministério da Justiça. (p.67)

De modo geral, a análise dos textos permite captar, de forma bastante clara, a existência de uma tensão entre dois movimentos: a reivindicação por um tratamento diferenciado – em função da contribuição para a formação da identidade nacional, da história de perseguições sofridas e da especificidade dos valores que caracterizam essas tradições; e de outro a demanda por um tratamento igualitário caracterizado pelo acesso aos direitos concedidos às demais denominações (aposentadoria; isenção de IPTU; reconhecimento civil do casamento religioso; capelania, etc.). Um aspecto no qual as propostas apresentadas no relatório da II CONAPIR se diferenciam da conferência anterior é a inclusão de novas categorias jurídicas que tratam, especificamente da dimensão étnico racial, entre elas: “delitos racialmente orientados”; “direitos étnico-raciais” e o já citado “racismo religioso”. Temos aqui um indicador da penetração da distinção étnico-racial no discurso jurídico e, talvez, na própria reflexão da sociedade brasileira.

### **3.5. A Política de Promoção da Igualdade Racial na Cidade do Recife**

No caso do Recife, a participação organizada das religiões afro-brasileiras na esfera pública teve seu impulso inicial durante as duas gestões do Prefeito João Paulo (2000-2008). Neste período, foram criados o Núcleo de Cultura Afro-Brasileira (2001) e a Diretoria de Promoção da Igualdade Racial (2005), ambos em resposta à demandas apresentadas pelos movimentos sociais, o primeiro durante audiência com o prefeito e a segunda como uma das resoluções aprovadas na I Conferências Municipais de Promoção da Igualdade Racial.

Foram realizadas duas Conferências Municipais de Promoção da Igualdade Racial, a primeira em 2005 e a segunda em 2008, ambas em preparação ao evento nacional. A terceira – que deveria ter se realizado no ano de 2009 – foi adiada em função de problemas administrativos e de mobilização política. Contribuiu para este adiamento, o fato de não haver previsão para a realização da II Conferência Nacional.

De um modo geral, as conferências realizadas no âmbito local seguem os mesmos parâmetros e apresentam as mesmas reivindicações das nacionais, apenas adequando-as ao nível de intervenção do ente federativo ao qual se destinam: governo do estado e prefeitura. Desde a primeira Conferência realizada no Recife, registrou-se uma expressiva presença de adeptos das religiões afro-brasileiras entre os participantes. Além da criação da já citada Diretoria de Promoção da Igualdade Racial<sup>24</sup>, a I Conferência Municipal definiu os seguintes compromissos:

- Fortalecer a participação e o controle social das políticas, através de diversos mecanismos, priorizando a Plenária e o Fórum Temático de Negros e Negras do Orçamento Participativo e a criação do Conselho Municipal de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.
- Incluir a dimensão racial nas políticas municipais;
- Realizar estudos e pesquisas sobre racismo e desenvolvimento humano
- Promover ações de valorização da identidade racial negra, fortalecendo as datas de referência da história e cultura da população negra;
- Promover políticas de ação afirmativa com enfoque em raça e gênero;
- Promover ações de combate ao racismo institucional;
- Implementar a abordagem do quesito “cor” nos formulários da Prefeitura;
- Fortalecer a intersectorialidade das políticas municipais de combate ao racismo e promoção da igualdade racial
- Combater todas as formas de preconceito e intolerância religiosa
- Estímulo à realização de encontros e seminários de valorização das religiões de matriz africana;
- Inclusão das lideranças religiosas de matriz africana nas ações de fortalecimento e resgate da cidadania dos recifenses;
- Criação do Fórum Municipal de Combate à Intolerância Religiosa;
- Promover no município o tombamento das casas religiosas de matriz africana;
- Fortalecer a articulação intergovernamental das políticas de promoção da igualdade racial na cidade e no Brasil;
- Promover o debate sobre identidade racial e fortalecimento das comunidades negras do Recife.<sup>25</sup>

Já a segunda Conferência Municipal, que teve como tema geral “afirmando identidades e construindo cidadania”, incluiu como um item específico o tema “Religião e Igualdade”, no qual foi aprovado um total de 20 propostas (anexo 5). Foi também nesta ocasião, que foram eleitos os conselheiros para o primeiro mandato do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial – CMPPIR.

No âmbito estadual foi criado, em 2007, o Comitê Estadual de Promoção da Igualdade Étnico-Racial de Pernambuco (CEPIR), na gestão de Eduardo Campos, como órgão de assessoramento do governador. Após 05 anos de existência, o CEPIR estadual continua sem definir uma política clara de atuação, limitando-se a desenvolver ações isoladas voltadas, sobretudo, para a sensibilização de profissionais e técnicos em relação ao racismo e a intolerância religiosa. Uma das razões dessa dificuldade talvez esteja na

---

<sup>24</sup> Como Diretor foi escolhido um militante oriundo do movimento negro e iniciado dentro do candomblé, conhecido como “Junior de Ogum”.

<sup>25</sup> Observe-se que dos 15 compromissos citados, 05 referem-se diretamente às religiões afrodescendentes.

ausência de uma estrutura administrativa que dê suporte ao órgão, já que, como se disse acima, trata-se apenas de um órgão assessor. Entretanto, vale à pena registrar a existência no governo do estado de outros organismos tais como a Coordenação de Atenção à Saúde da População Negra que também atuam de acordo com as orientações da política nacional de promoção da igualdade racial.

Ao nível do município, a situação é distinta. A criação do Núcleo de Cultura Afro-brasileira na estrutura da Secretaria Municipal de Cultura abriu espaço para a criação de outros organismos destinados a integrar uma política municipal voltada para este segmento da população. Entre estes, a Diretoria de Promoção da Igualdade Racial, ligada à Secretaria de Direitos Humanos e Segurança Cidadã; O GTÊRE – Grupo de Trabalho para a Educação das Relações Étnico-Raciais na Secretaria de Educação, Esporte e Lazer; e a Diretoria de Saúde da População Negra na Secretaria de Saúde.

Cabe à Diretoria de Promoção da Igualdade Racial a coordenação da política municipal de promoção da igualdade racial, em conjunto com os seguintes espaços institucionais de participação: o CMPPIR - Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial vinculado à Secretaria de Direitos Humanos; A Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial e o “Fórum de Negras e Negros” que compõe a estrutura de Fóruns Temáticos do Orçamento Participativo e é responsável pela eleição das prioridades da Gestão na execução das políticas destinadas à população negra na cidade. De acordo com a Prefeitura, a Diretoria possui as seguintes metas:

- Fortalecer a participação e o controle social da política através de diversos mecanismos, priorizando o Fórum de Negros e Negras do Orçamento Participativo e o Conselho Municipal de Políticas de Promoção de Igualdade Racial;
- Incluir a dimensão racial nas políticas municipais com a realização de estudos e pesquisas sobre racismo e desenvolvimento humano;
- Promover ações de valorização da identidade racial negra, fortalecendo as datas de referência da história e cultura da população negra;
- Promover políticas de ação afirmativa com enfoque de raça e gênero;
- Instituir o Programa de Combate ao Racismo Institucional do Recife;
- Fortalecer a intersetorialidade das políticas municipais de combate ao racismo e promoção da igualdade racial;
- Combater todas as formas de preconceito e intolerância religiosa com o estímulo à realização de encontros e seminários de **valorização das religiões de matriz africana, inclusão das lideranças religiosas de matriz africana nas ações de fortalecimento e resgate da cidadania** dos recifenses;
- Promover no município o **tombamento das casas de religiosas de matriz africana**;
- Fortalecer a articulação intergovernamental das políticas de promoção da igualdade racial na cidade e no País;

- Promover o debate sobre identidade racial e fortalecimento das comunidades negras do Recife.<sup>26</sup>

Entre as ações definidas acima, dois aspectos merecem destaque. O primeiro deles diz respeito a quase equivalência existente entre os compromissos resultantes da I Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial e as metas anunciadas pela Diretoria. Parece haver um pressuposto de que a política definida pela Conferência ficaria a cargo deste órgão e apenas dele. O segundo aspecto importante é a colocação dos atores religiosos como um público privilegiado. Entre as ações efetivamente desenvolvidas pela Diretoria, podemos destacar a realização da pesquisa intitulada “Diagnóstico da Desigualdade Racial na Cidade do Recife”, a promoção de cursos de formação para gestores e técnicos municipais, além da coordenação executiva dos fóruns acima citados. Merece menção, ainda, o fato de ser esta Diretoria a encarregada da distribuição na cidade do Recife das cestas de alimento destinadas pelo programa do MDS às comunidades de terreiro. Vejamos mais de perto cada um destes espaços/ações:

- **O Conselho Municipal de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – CMPPIR**

O CMPPIR foi criado no ano de 2007, em resposta a uma das resoluções aprovada na I Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial, realizada no ano de 2005. Na mesma ocasião foi proposta a criação, no âmbito da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Cidadão, da Diretoria de Promoção da Igualdade Racial. Ambas as demandas foram atendidas pela Prefeitura.

De acordo com a lei que o institucionaliza,<sup>27</sup> o Conselho tem como finalidade “fortalecer a luta contra o racismo e o preconceito baseado em raça ou etnia, através do monitoramento, acompanhamento, fiscalização, bem como propor políticas afirmativas de promoção da igualdade racial com ênfase na população negra recifense com vistas a ampliação da participação popular e do controle social.” O Conselho, órgão de caráter deliberativo da política de promoção da igualdade racial, possui 24 (vinte e quatro) membros e sua composição é bipartite, sendo formado por 2/3 (dois terços) de representantes da sociedade civil organizada e 1/3 (um terço) do poder público

---

<sup>26</sup> Observe-se a semelhança entre as atribuições da Diretoria e os compromissos resultantes da I Conferência. Como se a execução do conjunto da política ficasse concentrada neste organismo.

<sup>27</sup> Lei nº 17.311/2007 de 29/03/2007.

municipal. Ainda de acordo com o texto, a representação da sociedade civil – a ser eleita na Conferencia Municipal de Promoção da Igualdade Racial – deverá contemplar:

- 08 representantes do movimento negro e/ou entidades comprometidas com a luta contra o racismo;
- 06 representantes das RPA'S eleitos em processos específicos na Conferencia Municipal de Promoção da Igualdade Racial;
- 02 representantes de minorias étnicas existentes no Recife
- 08 representantes do Governo Municipal, indicados pelo Prefeito.

No mesmo ano, durante a II Conferencia de Promoção da Igualdade Racial foram eleitos os primeiros conselheiros para um período de 02 (dois) anos de mandato, sendo permitida uma recondução. Na composição do Conselho atual temos a participação institucional das religiões afro-brasileiras através do INTECAB. Entretanto, é possível encontrar sacerdotes e sacerdotisas ligados às religiões que participam deste Conselho na qualidade de representantes eleitos pelas Regiões Político-Administrativas – RPAs. Ou mesmo por outras entidades ligadas indiretamente às religiões<sup>28</sup>.

Mesmo entre os representantes escolhidos pelo poder público, encontram-se adeptos das religiões afro-brasileiras. Sobre isso, o aspecto que mais chama a atenção na composição do Conselho é o fato de que mesmo a representação governamental é majoritariamente composta por militantes dos movimentos negros ocupando cargos de confiança na gestão municipal, numa demonstração clara do isolamento institucional desta política dentro da estrutura governamental. Por outro lado, assim como ocorre com vários outros espaços institucionais de participação, o referido Conselho encontra-se, atualmente, num processo de esvaziamento político apresentando extrema dificuldade de mobilização dos seus participantes. Prova disso é que as reuniões preparatórias para a III Conferencia Municipal – que deveria ter sido convocada pelo Conselho – foram abandonadas em função da ausência de quórum para a tomada de decisões. Mesmo a eleição dos novos membros, uma vez que o atual Conselho já se encontra com seu mandato legalmente encerrado, realizada em março de 2012, na conseguiu preencher todos os assentos disponíveis, sendo necessária uma segunda chamada eleitoral, prevista para setembro deste mesmo ano.

---

<sup>28</sup> Como é o caso da representante do Maracatu Linda Flor (sacerdotisa do candomblé) ou do representante do Maracatu Cambinda Estrela (também adepto do candomblé).



**Figura 8: Plenária do CMPPIR discute as propostas aprovadas na II Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial**

- ### O Fórum e a Plenária Temática de Negras e Negros do Orçamento Participativo

Iniciado no ano de 2001 como um espaço de discussão das prioridades de ação da Prefeitura junto aos setores populares, o Orçamento Participativo da Cidade do Recife organizou-se através de Plenárias e Fóruns. Inicialmente a sua preocupação era mais de caráter geográfico (com Plenárias e Fóruns regionais<sup>29</sup>). Posteriormente ampliou a sua abrangência de modo a incluir também organizações/articulações setoriais, chamadas temáticas, na sua organização. Foi no bojo deste processo e sob a influência da pressão realizada pelo Movimento Negro que, no ano de 2004, foram criados o Fórum e a Plenária de Negras e Negros.<sup>30</sup>

Cabe à Plenária, eleger as prioridades de ação dos grupos ligados à esta temática, bem como os delegados que, compõem o Fórum Temático cuja função é a de acompanhar e fiscalizar a execução das mesmas. Na análise das prioridades indicadas pela Plenária, uma constante tem sido a criação de uma estrutura organizativa no âmbito do governo

<sup>29</sup> O termo “regional” é utilizado aqui em referência às 06 RPAs (Regiões Político-Administrativas) nas quais a administração municipal subdividiu a cidade.

<sup>30</sup> Inicialmente a Plenária chamava-se Plenária Temática Negros, tendo mudado de nome em função da pressão dos movimentos de mulheres negras.

voltada para as suas demandas. Assim, foram criadas, por indicação desta Plenária: o Grupo de Trabalho para Educação das Relações Étnico-Raciais – GTÊRE dentro da Secretaria Municipal de Educação, Esporte e Lazer e a Gerência Operacional de Atenção à População Negra na Secretaria de Saúde. Na última Plenária, realizada em 2011, a proposta mais votada foi a que prevê a transformação da atual Diretoria de Promoção da Igualdade Racial em secretaria municipal, vindo em seguida, a implementação da lei 10.639 – que trata do ensino da história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas – e a execução do projeto do “Memorial Águas de Iemanjá”, o primeiro monumento público dedicado a um Orixá na cidade do Recife.

Como se pode ver pela inserção de pelo menos uma proposta especificamente religiosa entre as prioridades aprovadas, a presença de adeptos das religiões afrodescendentes vem crescendo a cada dia tanto na Plenária Temática quanto no número de delegados eleitos para o Fórum. Para se ter uma ideia podemos apontar os dados referentes ao ano de 2011, onde de um total de 37 delegados eleitos 19 são adeptos das religiões de matriz africana. Outro indicador marcante da importância assumida pela temática religiosa nesse espaço político é a presença dos símbolos religiosos (vestimentas, músicas, e louvações) observados durante a realização da Plenária.



**Figura 9: adepta (vestida com o axó) vota na Plenária de Negras e Negros do Orçamento Participativo**

- **O programa de distribuição de alimentos**

Conforme dissemos anteriormente, o “Programa de Distribuição de Alimentos a Grupos Específicos” é uma ação do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS, que inclui entre os seus beneficiários, as Casas de culto das religiões afrodescendentes. No Recife, esta distribuição é organizada pela Prefeitura através da Diretoria de Promoção da Igualdade Racial, responsável pelo cadastramento dos terreiros e seus representantes.



**Figura 10: adepto transporta cesta de alimentos distribuída pelo MDS aos povos de terreiro**

A cada trimestre<sup>31</sup>, a Prefeitura convoca os responsáveis para a entrega das cestas, realizada no centro da cidade, seguindo um calendário que contempla cada uma das 06 Regiões Político-Administrativas – RPAs. Cabe ao responsável pela Casa de culto providenciar o transporte dos alimentos bem como a sua redistribuição entre as pessoas do entorno da comunidade onde a casa está localizada. Na prática, e tendo em vista o

---

<sup>31</sup> Na realidade, a distribuição tem mantido certa irregularidade, não estando claramente estabelecida a periodicidade trimestral divulgada pelo MDS.



fato de que cabe a cada terreiro apenas 04 cestas<sup>32</sup>, esta redistribuição tem ficado restrita ao sacerdote/sacerdotisa e sua família (consanguínea e/ou religiosa)<sup>33</sup>, ou, em casos excepcionais, a alguma pessoa da comunidade que esteja passando por dificuldades financeiras ou de saúde.

Um dado que merece ser destacado é que a distribuição das cestas de alimentos representou, para muitos terreiros, a primeira oportunidade de aproximação com o poder público. De fato, muitas das Casas cadastradas<sup>34</sup> não eram conhecidas – seja em função de seus dirigentes não terem relações com terreiros tradicionais ou com militantes políticos, seja em função de estarem localizadas em áreas muito pobres, seja, ainda, por desconhecimento e temor em relação aos poderes constituídos. O dado é que foi a partir da informação sobre a existência das cestas, e da necessidade de realizar o cadastramento junto a Prefeitura, que muitos terreiros do Recife saíram da invisibilidade e começaram a acessar e a demandar recursos públicos. Este fato também contribuiu para explicar a grande presença de terreiros de umbanda e jurema nesse Programa, ainda que estes se encontrem relativamente ausentes dos espaços de formulação de políticas citados anteriormente. Há uma espécie de “efeito colateral” pedagógico, do ponto de vista do aprendizado de participação política, como reconhece a própria diretora de promoção da igualdade racial:

E aí foi, exatamente nesse diálogo que a gente começa a fazer com os terreiros, a partir desse programa das cestas, que eles começam a chegar enquanto atores. E aí eles percebem e também a gente começa a fortalecer, que eles vão participar de outros espaços. De encontros, seminários, a gente começa a incluir eles nessa lista. Não só das cestas, porque não é a perspectiva da prefeitura a entrega das cestas. Ela tem que vir associada a uma perspectiva de cidadania e nesse processo de cidadania, de valorização. E aí isso não pode se dar somente nesse viés de dar a cesta, entregar a cesta. **Então a ideia é, a partir da cesta, essas pessoas se aproximam da prefeitura enquanto governo e o governo também vai permitindo ou propiciando, não é permitindo, mas propiciando que essas pessoas estejam em outros espaços políticos para começarem a dialogar com outros atores políticos a partir das suas experiências pessoais, de sua religião.** E a partir daí que a gente começa. **E eu acho que isso daí foi um passo muito importante, não só como experiência para a prefeitura, mas também para o povo do terreiro que começou a dialogar com o Estado,** começou a participar, falar, falar um pouco mais de sua religião e aí a gente

---

<sup>32</sup> Esta é a situação na cidade de Recife, onde a Prefeitura optou por diminuir a quantidade de cestas recebidas por cada Casa, a fim de efetuar uma cobertura mais ampla da cidade. Não é o caso de outras capitais onde os próprios sacerdotes/sacerdotisas organizam a distribuição entre as Casas de culto, se atendo àquelas que fazem parte da sua rede de relações.

<sup>33</sup> Vale lembrar que a distribuição de alimentos entre os adeptos constitui uma prática tradicional na maioria das casas de culto.

<sup>34</sup> Atualmente são cerca de 400 casas cadastradas e um total de 1600 cestas distribuídas. Estes dados são provisórios, uma vez que a Diretoria de Promoção da Igualdade racial está promovendo um recadastramento dos terreiros atendidos no Programa.

tem uma experiência concreta, que é hoje, por exemplo, a 5ª Caminhada de Terreiro que está na cidade, que são eles que organizam, são eles que puxam, são eles que estão lá.

- O “mapeamento” dos terreiros

Temos aqui outra ação política de caráter nacional com repercussão no Recife. A necessidade de conhecer o universo religioso afro-pernambucano já estava na linha de frente das preocupações tanto do CEPPIR estadual quanto da Diretoria de Promoção da Igualdade Racial da Prefeitura, tendo sido realizadas algumas tentativas conjugadas de realizar este levantamento por parte dos dois órgãos. Apesar de não terem sido levadas adiante, essas experiências prévias estabeleceram tanto uma metodologia quanto uma expectativa dos adeptos pela realização desta pesquisa.

Deste modo, a inclusão da cidade do Recife e sua Região Metropolitana com uma das áreas a serem investigadas trouxe uma renovação da esperança de reconhecimento, a ser trazido pela pesquisa científica e, também, a cobrança pela manutenção dos procedimentos acordados durante a experiência anterior, a saber: a inclusão de jovens ligados às comunidades de terreiro entre os pesquisadores de campo e o acompanhamento do trabalho por um comitê constituído por um grupo de sacerdotes e sacerdotisas com reconhecida liderança na cidade. Tendo em vista a flexibilidade da equipe responsável pelo trabalho e o seu (assumido) desconhecimento da realidade das religiões afro-brasileiras, a participação de adeptos na equipe acabou sendo bem maior do que previsto inicialmente, tendo sido este formato adotado pela equipe para todas as áreas pesquisadas.



Figura 11: jovens de terreiro que atuaram como pesquisadores do "Mapeamento" realizado pelo MDS

A presença de pessoas ligadas ao universo das religiões afro-brasileiras entre os pesquisadores foi decisiva para ampliar o alcance da pesquisa – que sem ter atingido o objetivo de ser censitária – conseguiu atingir a maior parte das Casas de culto, ao menos na cidade do Recife. Sobre o papel desempenhado pelo povo de terreiro na realização deste trabalho, assim escreve o supervisor local da pesquisa para o Recife e Região Metropolitana, ele próprio sacerdote do candomblé:

O elevado número de pesquisadores/as iniciados/as – militantes engajados na luta contra o racismo e a intolerância religiosa, que podem ser chamados pesquisadores “desde dentro” – fez a grande diferença em todo o trabalho de campo realizado. (...) o envolvimento dos pesquisadores/as que pertenciam a terreiros ajudou muito no trabalho de alcance de outras tantas casas de terreiros, pois a maioria deles/as conhecia a localização de uma quantidade enorme de comunidades, porque são também de muitas ações políticas desenvolvidas na cidade do Recife junto a uma grande quantidade de casas de cultos afro, tanto na capital pernambucana, quanto nos municípios limítrofes da região metropolitana. (MDS, 2011, p.97).

Na prática, a participação do governo municipal foi decisiva, oferecendo não apenas a infraestrutura para o trabalho de campo realizado no Recife e o contato com as demais prefeituras da região metropolitana, como também a listagem dos terreiros atendidos através do Programa de Distribuição de Alimentos, que constituiu o ponto de partida para o contato dos pesquisadores. A pesquisa foi concluída em 2010 e teve os seus resultados publicados pelo MDS, tendo gerado, ainda, um *web site* contendo todas as

informações coletadas sobre os terreiros pesquisados, acompanhadas de fotografias de cada um deles.



Figura 12: responsável pela coordenação do "Mapeamento" em Recife e RMR expõe os resultados da pesquisa

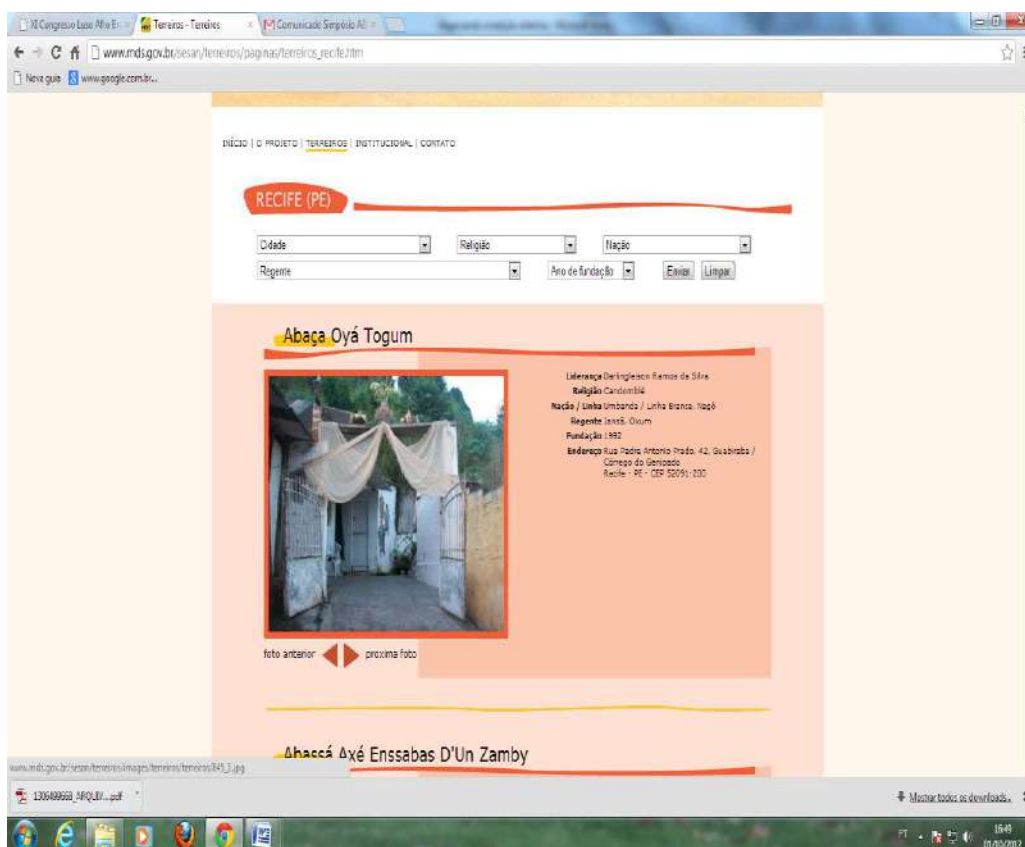


Figura 13: página do site do mapeamento dos terreiros

## Capítulo IV: Por dentro da arena política

### 4.1. Os atores, a religião e a identidade:

A maioria dos nossos entrevistados é vinculada a uma das tradições religiosas afro-brasileiras, com a única exceção de uma entrevistada que, embora militante do movimento negro e gestora da política de igualdade racial, não possui nenhuma vinculação religiosa. Tendo acompanhado a retomada da luta negra no Brasil, esta entrevistada comenta, com alguma surpresa, o processo histórico que conduziu a uma aproximação tão estreita entre as lutas político-sociais do movimento organizado e a religiosidade afrodescendente. Contextualizando essa aproximação, ela conta:

**Há uns 10 anos atrás, você não tinha algo tão associado como você tem hoje**, disse que você fala do discurso e da questão religiosa. Os ativistas, alguns eram religiosos, mas esses não vinham para dentro do movimento negro, **a maioria não era e não trazia a religião como foco para dentro do movimento**. Eu acho que a saída dos terreiros... a presença desses homens e dessas mulheres nesses espaços públicos são muito fortes. Essas pessoas são muito fortes, presencialmente muito fortes. E aí tem toda uma concepção religiosa, porque também no terreiro elas são criaturas fortes, são centrais. Então quando elas vêm, elas trazem essa experiência de **terreiros e como o movimento negro ele está... Não é fragilizado**, mas o discurso dele está assim... **Eu poderia dizer se recompondo**, com essas presenças, essas presenças fortes. (Rafaela, sem ligação religiosa, militante do movimento negro e gestora municipal).

Observação semelhante é feita por SALES (2009), que chama a atenção para o fato de que, mesmo no final dos anos 1970, quando o MNU começa a racializar o seu discurso, o candomblé ainda não era reificado como parte constitutiva da identidade negra brasileira. Ao contrário, diz o autor, era marcante uma resistência dos militantes a esta aproximação, principalmente como resultado da “postura de secularização presente setores ligados aos movimentos e partidos de esquerda” (p.120). Por outro lado, os terreiros mantinham uma distancia da agenda anti-racista dos movimentos sociais negros e os adeptos se sentiam discriminados nos espaços políticos criados pelos movimentos sociais. Esta aproximação coincide com um período de crise e desmobilização do movimento social. Esta conjuntura, agravada ainda pela dificuldade de penetração popular, que sempre foi uma das debilidades do movimento negro, contribuiu para que este encontrasse nas religiões de matriz africana novas possibilidades de estruturação e atuação política. O modo como esta realidade se expressa no estado de Pernambuco é bem caracterizada por esta outra entrevistada:

Aí a gente tem, não só no estado de Pernambuco, mas ao nível do Brasil, um debate muito forte começando pela religião afro, que era: “como é que nós somos o movimento negro, na qual tem a base, uma das bases fortes que é a religião, que salvaguardou todo o nosso conhecimento, toda a nossa ancestralidade e que a religião não é pauta?” E no qual muitos militantes, calados ou não, um ou dois, já eram de terreiro. No caso, aqui em Pernambuco nós tínhamos Dito de Oxóssi... Mas como esse debate não estava aflorado? Não era a pauta do dia? A gente pedia delegacia, nós pedíamos empoderamento das mulheres, denunciávamos o racismo... Até então, nós não tínhamos uma visão muito definida sobre a religião... **A gente sabia que era importante, trazíamos em alguns momentos, mas de fato não era a bandeira do dia, ficava lá na diversidade, espalhado.** (Maria, adepta, militante do movimento negro).

Como consequência dessa centralidade da religião, instala-se, ainda que nem sempre de maneira explícita, uma pressão pela presença do militante nos terreiros. A título de ilustração, veja-se o comentário dessa liderança do MNU sobre a relação entre o partido (no singular), o movimento e o terreiro:

No MNU a gente até está satisfeitozinho. O Fórum da Juventude Negra aqui a gente conseguiu colher bons frutos. A gente tem aí uma juventude preta que já pensa por conta própria... **poucos estão nos terreiros**, mas estão no partido político. Se você chegar na Secretaria de Combate ao Racismo, você vai ver que está lá boa parte de uma juventude que vai futuramente assumir os postos do MNU, que está dentro do partido político. Agora qual é o processo? Fazer com que esta turma venha para os espaços. Alguns **já** estão no terreiro. É o caso de Jeter que trabalha lá na Gerência (...). **Ele já foi do partido, ele é do partido, do partido veio para o MNU, do MNU foi para os terreiros**, entendeu? Tá causando... tá compreendendo esse processo. Já outros jovens, por influência muito forte marxista, **ainda** estão com dificuldade... do terreiro. (Maria, adepta, militante do movimento negro)<sup>35</sup>

Subjacente à fala acima, encontramos algo que poderíamos definir como o perfil do militante negro ideal: aquele que está presente e atuante nestes três espaços, vistos como diferentes *loci* da mesma luta: o partido, o movimento e o terreiro. A percepção destes espaços como complementares exprime uma leitura que caracteriza a opressão do negro na sociedade brasileira como política e econômica, mas também cultural e religiosa. Sendo assim a luta contra o racismo impõe a visão da religião como bandeira importante da resistência organizada

Hoje a gente já consegue pautar a religiosidade como tema. Mesmo o militante que não pertença à religiosidade afro, mas ele já tem munção. Já pode levar para dentro da escola, para dentro da sua entidade, para dentro da sua comunidade. Ele já consegue desconstruir. Porque é... como é que a gente chama? Chama a isso de a volta à África. Que é essa volta que o militante precisa fazer. O militante... ele precisa vir aqui, respirar, para voltar com munção para a luta. (Maria, adepta, militante do movimento negro).

---

<sup>35</sup> Todas as falas transcritas são referentes a entrevistas realizadas no âmbito da pesquisa “Negociando a tradição: religiões afro-brasileiras e esfera pública”, desenvolvida através da Fundação Joaquim Nabuco na cidade do Recife no período compreendido entre os anos de 2011 a 2012. Todos os grifos são nossos.

Como resultado dessa conjunção de fatores tornou-se fato comum encontrarmos militantes que buscam construir para si uma *persona* afrodescendente, expressa através de determinadas “marcas” performáticas e discursivas que aos poucos vão se sedimentando como “marcas diacríticas” da identidade negro-africana. Estas marcas evidenciam-se no uso de vestimentas e ornamentos relacionados ao sagrado afro-brasileiro, bem como nos ritos linguísticos (e para-linguísticos) frequentemente utilizados nos espaços públicos e coletivos<sup>36</sup>.



**Figura 14: Público do encontro de mulheres de terreiro com seus axós**

A utilização ostensiva desses símbolos de pertença tem, claramente, um caráter político, constituindo-se num veículo privilegiado de expressão/afirmação de uma identificação étnica capaz de diferenciar – de maneira positiva – seu portador. Mais do que uma opção individual, essa performance constitui uma expressão simbólica do momento vivido atualmente pelas religiões afro-brasileiras. Enquanto até o final dos anos 1970 e início dos anos 1980 era comum os adeptos ocultarem os símbolos da sua pertença religiosa (por conta da perseguição e do preconceito), hoje temos na exibição pública desses atributos uma “distinção” buscada até mesmo por aqueles que não são organicamente vinculados a nenhuma dessas religiões. Trata-se de um fenômeno através

---

<sup>36</sup> Exemplos desses ritos: declinação dos nomes das casas, dos cargos e graus iniciáticos e da genealogia à guisa de apresentação, bem como a fórmula estereotipada de saudação: “benção aos mais velhos, benção aos mais novos. Benção pra quem é de benção, ‘kolofé’ para quem é de ‘kolofé’, ‘mukuiiu’ para quem é de ‘mukuiiu’ e axé a todos e todas”, que começam a se impor como a regra nesses eventos.

do qual a religião é apropriada por uma parcela da militância como uma linguagem, uma gramática, através da qual é possível afirmar tanto a contestação do padrão cultural dominante, quanto o orgulho pelo retorno aos valores próprios da sua herança cultural. Falando sobre o impacto dessa presença em nível nacional, a entrevistada prossegue:

**O que acontece é que você vê as lideranças negras ficando cada vez mais religiosas.** Quem tinha ou quem não tinha, agora tem. Porque quando eu hoje quando eu... hoje quando eu encontro a possibilidade de entrar em um lugar que você tinha expressões nacionais, as pessoas expressando, algumas que fazia muito tempo que eram da religião e se colocando a partir desse lugar, falando desse lugar e quem não era há muito tempo, e que agora é, também fazer esse discurso, entende? Então é uma coisa muito... E é uma coisa forte, **por que aí parece que a coisa religiosa ela é maior entende, ela te suga mais.** Ela te suga mais e aí eu vi muita gente nacionalmente tipo (...). **Todo mundo falando assim da questão da religião... dando a benção.** Essa coisa muda o discurso das pessoas. (Rafaela, sem ligação religiosa, militante do Movimento Negro e Gestora municipal).

Há, portanto, uma pertença comum que vincula a quase totalidade dos participantes dos fóruns de formulação das políticas de promoção da igualdade racial na cidade do Recife, sejam gestores municipais ou militantes sociais: a condição de adepto. Entretanto, é necessário distinguir duas categorias de adeptos com trajetórias bastante diferenciadas: de um lado aqueles que, oriundos da religião iniciam agora a sua intervenção política e, de outro, aqueles que tendo um passado de militância política aproximam-se ideologicamente da religião.

Entre esses dois grupos existem, ainda, diferenças de escolaridade, identificação étnica e concepção acerca da religião. Exploreemos, inicialmente, a visão dos militantes que se aproximam da religião. Apesar das diferenças – políticas, de gênero e de trajetória – existente entre eles, as suas falas compõem uma narrativa organizada em torno de alguns temas comuns. O primeiro deles é que a aproximação às religiões de matriz africana aparece como o desdobramento lógico da conscientização em torno da questão afrodescendente e do pertencimento étnico/racial.

Eu não queria me aproximar. Passava bem distante dessa história, rejeitava, não queria saber, nunca fui atrás de cartomante, não sei o quê, nunca, não queria nem saber. Essa não era uma dimensão. Pelo contrário eu me aproximei muito da Igreja Católica, eu fui da Cruzada, fui da JOC. **Foi na JOC que eu aprendi que tinha uma coisa chamada negritude,** foi lá que eu me descobri negra, na Juventude Operária Católica. Mas eu não queria saber de Candomblé, **mas eu sabia que tinha na minha... no meu DNA, que eu tinha um dia me aproximar dessa história.** E exatamente no ativismo negro e com as mulheres negras, **por honestidade** eu tive que voltar de onde nós viemos. (Valéria, adepta, militante do movimento negro)



Como destaca a fala acima, a presença das igrejas cristãs ao longo da década de 1980 foi marcante em vários segmentos dos movimentos sociais. A atuação dos militantes ligados aos “setores progressistas” das igrejas cristãs – com destaque em particular a Igreja Católica com suas muitas pastorais – esteve na base da reorganização não apenas dos movimentos negros, mas também do movimento sindical urbano e rural, do movimento estudantil, de mulheres e de negros, entre outros. Também foram fundamentais na reorganização da oposição política, com muitos deles sendo fundadores do Partido dos Trabalhadores. Em se tratando da luta negra, os Agentes de Pastorais Negros (APNs) cumpriram um importante papel no interior, não apenas da Igreja Católica, mas também das Igrejas Batistas e Metodistas com a criação de ministérios voltados para a questão racial, para a valorização do negro e das culturas de matriz africana. Como nos contam estes entrevistados:

Eu era da Comissão de Direitos Humanos, Desmond Tutu da Igreja Episcopal Anglicana e estava indo, estava para ser seminarista da Igreja né, eu já tinha sido convidado a isto. (...). Inclusive quando foi lançado aqui no mar, aqueles africanos, nós acompanhamos tudo aquilo lá, Valéria Bezerra, eu, outros grupos, eu que fiquei acompanhando por demais aquele grupo. E nós os levamos para a Igreja Anglicana para um “Culto de Tributo aos Sobreviventes do Navio Chinês”, era assim o nome do culto, e nós entramos com maracatu tocando dentro da igreja em homenagem aos africanos, então o pastor dançando lá na frente e tal, então tudo aquilo para mim era muito bonito. (Eduardo, adepto, militante do movimento negro e gestor municipal).

A primeira chapa do sindicato tinha o apoio da Ação Católica Operária, a gente se reunia ali. Eu era ligado ao grupo, ao movimento. Mas aí eu já era um cara de religião de matriz africana. Só que não era... eu não tinha a mesma militância que tenho hoje. Mas naquela época eu já era um cara ligado. Agora não aparecia. A gente aparecia muito dentro da Igreja Católica, fazendo parte dos grupos para poder inclusive começar a trabalhar com a questão da organização social. (Maurício, adepto, militante do movimento negro)

Por sua própria trajetória, nossos entrevistados são partícipes dessa história de articulação entre militância política e convicções religiosas. Entretanto, a vinculação atual às religiões de matriz africana faz com que, em retrospectiva, estas experiências anteriores de militância junto às tradições cristãs sejam reinterpretadas de forma extremamente crítica. Vistas sob uma nova perspectiva, essas tradições são, agora, encaradas como cúmplice da exploração do povo negro e da perpetuação de diferentes formas de preconceito em contraposição à postura aberta e tolerante atribuída às religiões afro:

Na adolescência eu tive muito junto as pastorais da igreja católica, mas com o passar do tempo eu fui também me distanciando, porque eu **fui percebendo que a igreja institucional católica não tinha nada a ver com a minha história, nada a ver, e muito menos com a história do meu povo**, muito, muito distante da nossa vida, do nosso sofrimento, na nossa exploração, **muito pelo contrário ela abençoou toda a escravidão né, e ratificou né todos os quatros séculos de massacre ao povo negro** aqui no Brasil. Então esse conhecimento histórico né, e essa honestidade né de querer voltar na minha raiz fez com que eu me aproximasse dos terreiros. (Valéria, adepta, militante do Movimento Negro)

Outro tema importante na narrativa desses sujeitos é a vinculação familiar às tradições religiosas de origem africana. Para melhor entendermos esse aspecto vale à pena lembrar que candomblé, umbanda e jurema ainda se mantêm como religiões de caráter familiar, onde as crianças costumam estarem presentes e ter uma participação mais ou menos ativa. Dentre os adeptos mais antigos (não oriundos da militância política), a maioria remonta seu contato com a religião à primeira infância, exatamente, por conta do fato de terem nascido de uma família (nuclear ou extensa) na qual havia um ou mais praticantes. Não é este o caso dos entrevistados ligados aos movimentos sociais que constituem a primeira geração a ter uma vinculação orgânica<sup>37</sup> com esta tradição religiosa. A necessidade de construir esta vinculação aparece então como um requisito de legitimidade da escolha religiosa atual.

Alessandro Portelli (1993 apud CAMPOS, 2010) nos chama a atenção para o fato de que a narrativa depende de fatores sociais e coletivos e, muitas vezes, o depoimento resulta menos de uma rememoração imperfeita que de uma imaginação criativa. É a forma narrativa do sonho de uma vida pessoal e de uma história coletiva diferente. Ao reescrever um acontecimento do passado, a ucrônia expressa, implicitamente, um juízo de condenação ou de decepção em relação à história real, afirmando um “outro” possível. Ao recorrerem a uma reconstrução ucrônica do seu passado familiar, os entrevistados afirmam a existência de um “tempo” onde a visão hegemônica sobre as religiões afro-brasileiras (caracterizadas como feitiçaria, magia negra ou coisa do diabo), não existiu ou não atingiu o seu núcleo familiar, facilitando-lhe desde cedo o contato com estes valores que, no tempo atual, eles tanto prezam. Nesse esforço de reinterpretação, as manifestações de mediunidade, as práticas populares de cura ou a frequência a uma casa de culto na condição de “cliente” são destacadas e reinterpretadas

---

<sup>37</sup> Por “vinculação orgânica” estamos entendendo aqui a iniciação (quando é o caso); a frequência regular aos rituais e o desempenho de funções dentro da hierarquia religiosa;

de forma a atuarem como pontes cognitivas entre o afastamento (passado) e a adesão (do presente). A responsabilidade por esse afastamento não é creditada a uma escolha – familiar ou individual – mas sim à força do preconceito e da repressão cuja atuação teria sido capaz de impedir uma aproximação que é sentida como natural e mais do que isso, inevitável.

Então qual foi o meu distanciamento com essa religião? **Foi todo o aprendizado que eu tive:** que era do diabo, que era feio, que era coisa de negro... (Eduardo, adepto, militante do movimento negro e gestor municipal).

Eu nasci **no tempo onde as perseguições de terreiro** eram muito grandes. **Então eu sempre rejeitei** (...). Eu não queria nem saber, tinha medo, não queria nem saber... Rejeitava, passava bem distante dessa história. Nunca fui atrás de cartomante, não sei o quê. Nunca. Essa não era uma dimensão. (Valéria, adepta, militante do movimento negro)

Nessa perspectiva, a aproximação com as religiões afrodescendentes é percebida como uma **reaproximação**, um encaminhamento natural, o encontro com algo que estava faltando à experiência de vida e que o movimento social e a luta política, por si só, não haviam conseguido suprir. O relato dos entrevistados permite identificar um trajeto que vai do debate político ao interesse, do interesse aos primeiros contatos, dos contatos ao conhecimento e, daí, à uma fascinação com um modo de vida baseado em valores comunitários, visto por eles como o grande diferencial das tradições afro-brasileiras e uma das razões da sua adesão:

Eu tinha um companheiro de militância, ele ia embora para a casa dele. E ele vivia muito bem lá. No terreiro é diferente. Por exemplo, eu estive ontem na casa de Pai Carlos e fiquei assim de boca aberta, quantas pessoas tem na casa de Pai Carlos. Sem cobrar 01 centavo, **mas simplesmente por convicção da religião**. Estão lá contribuindo para que aquele terreiro se estruture, contribuindo para isso. **E naquela época na vida sindical havia muito também individualismo**, e havia interesses muito partidários, entendeste? Algumas pessoas inclusive participavam das coisas com interesse outros, né, uma futura candidatura enfim, por aí. No terreiro de candomblé o trabalho, o afinco não é em busca de querer um patrocínio pessoal, muito pelo contrário. (Mauricio, adepto, militante do movimento negro).

No começo eu só queria estar lá, ver... Eu não tinha nenhuma pretensão de estar inserida na comunidade. Mas parece que foi como uma coisa que ia me atraindo e me mostrando **outra realidade que eu não conhecia**, mas que ao mesmo tempo era como se eu tivesse **me reencontrando com uma coisa muito, muito, muito antiga, muito primordial**. (Valéria, adepta, militante do movimento negro)

Essa “outra” realidade é vista como radicalmente distinta do padrão cultural dominante na sociedade inclusiva, uma vez que se baseia num complexo cultural (valores, saberes, símbolos, traços culturais e visão de mundo) africano que teria se mantido preservado nos terreiros e casas de culto. Essa visão idílica é, entretanto, desafiada pela própria vivência dentro das diferentes religiões e casas. Temas como a concorrência entre as casas e entre os filhos de santo de uma mesma casa, as fofocas, as intrigas, as guerras mágicas entre pais e mães de santo de terreiros diferentes, tornam-se “não ditos”, ou então, são justificados como sendo o produto do contato com a cultura dominante, do qual é necessário depurar a religião. No centro desta “necessária releitura” encontra-se o sincretismo afro-católico, visto por estes militantes como algo válido – apenas na dimensão do passado – e interpretado como uma espécie de roupagem colocada sobre os traços africanos dos orixás: a teoria da máscara.

Eu confesso que reconheço o sincretismo como uma grande arma que nós **tivemos naquele momento e para aquele momento**. Mas eu acho que **hoje** precisaríamos fazer um novo debate dentro dessa construção. (Maria, adepta, militante do movimento negro)

O pressuposto de base da teoria da máscara é o da incompatibilidade entre os valores africanos e aqueles do mundo ocidental, o que equivale à afirmação da irrealidade do sincretismo, visto como um resíduo do passado. Decorre daí que uma vez eliminados os elementos de origem católica, que não tem mais razão de existir no contexto atual, reaparecerá a África original preservada em toda a sua pureza arquetípica. Na perspectiva destes adeptos, esse retorno (ou recriação) à África irá propiciar o reencontro com uma essência ancestral, sentida como subsumida diante de outras influências.

É releitura mesmo, é tentar **desnudar** o aprendizado para tentar ver diferente. Dizem: “Ah, mas na África a religião é diferente e tal.”, não sei afirmar, também não pesquisei tanto sobre tal, mas eu acredito pelo pouco que já vi em filmes, li um pouco de livros, mas sem meter a pesquisa, que nós da religião de matriz africana temos sido um grande exemplo para este reconserto social sabe? Um reconserto, a partir de que desnude de todo o nosso aprendizado.., que também a gente trouxe além da resistência, nós também trouxemos **muito resíduos** que não é interessantes que continuem conosco. É voltar a **uma referência que foi adulterada talvez com a travessia**, com... Sei lá, com tanta influência que a gente passa no dia a dia... (Eduardo, adepto, militante do movimento negro e gestor municipal)

O dilema expresso por este entrevistado resume bem a posição de alguns dos novos adeptos: projetam nos terreiros e casas de culto muitos dos valores políticos e ideológicos que constituem a base da sua militância política, ignorando ou relativizando

o fato de que os adeptos dessas religiões não vivem de forma isolada na sociedade inclusiva, antes pelo contrário estão inseridos nela numa condição de subalternidade. E, partilham, portanto dos mesmos valores que estão presentes em outros segmentos, como o preconceito (de gênero, de orientação sexual e mesmo de raça, embora este esteja se atenuando sob a inflexão das condições que discutimos acima). Em contrapartida, buscam criar uma “nova” religião que – construída à sua imagem e semelhança – esforçar-se para apresentar-se como “velha” ou a “mais velha”<sup>38</sup>. Enfim, o que importa salientar aqui é o fato de que ao longo do discurso destes adeptos é marcante a sua percepção de uma relação (necessária?) entre sua auto-identificação como “negro” e sua opção religiosa, como bem exprime a fala abaixo:

Eu não queria me aproximar, mas aos 50 anos eu disse: “Não, eu quero. **Afinal de contas, se eu me reconheço como uma mulher negra, eu quero saber, nesse país, como essas mulheres negras viveram até hoje, de onde eles vieram como elas... O que elas fizeram.**”, reconhecendo que na história, mesmo se não havia registro, tem pouco registro, as mulheres negras tiveram um papel fundamental. Então eu fui ler, e fui me aproximar das comunidades de terreiro, comecei a frequentar, comecei a ter amigos e amigas, sobretudo, de mulheres de terreiro e fui vendo né, e fui descobrindo que aquela vida comunitária ali tinha muito, muito que me ensinar para que eu pudesse ser uma mulher plenamente feliz, porque tinha um buraco. (Valéria, adepta, militante do movimento negro).

Bem diferente são a trajetória e o posicionamento frente à religião dos adeptos que compõem o grupo mais antigo, que, ao contrário, dos militantes só agora começam a participar ativamente da política. Uma primeira distinção é o contato com a religião que remonta à primeira infância e continua pela vida a fora:

Eu sou tombada na Jurema desde a idade dos 09 anos por meu padrinho Antonio do Monte, conhecido por Toinho no terreiro de Mestre Zé dos Anjos. Então lá eu fui tombada com 09 anos, de lá só me afastei um pouco do terreiro depois do falecimento dele que foi no ano 2000. E toda a cultuação da Jurema eu já tinha: o recebimento, a intuição de tudo da Jurema pelo menos desde os meus 04 anos de idade. (Mãe Alzira, Jurema e Umbanda)

É o seguinte, a minha raiz é minha mãe. Minha mãe tinha candomblé. Só parou por causa de motivo de doença. E na minha família só eu herdei a mediunidade da minha mãe e eu tenho 07 irmãos. Mas só eu tenho candomblé. Nenhum dos meus irmãos vive dentro. Porque o dom... Nenhum teve o dom, nasceu com o dom. **Só eu puxei o dom da minha mãe.** Minha mãe tinha o candomblé e quem sentava era eu. Aos 07 anos quem sentava era eu. (Pai Amaro, candomblé e jurema)

---

<sup>38</sup> Fazemos aqui uma alusão a algumas construções discursivas presentes neste segmento que apresentam o candomblé como a religião mais antiga da humanidade.

Conforme falamos antes, candomblé, umbanda e jurema são religiões de caráter familiar, onde as crianças costumam estarem presentes e ter uma participação mais ou menos ativa. Muito cedo aprendem a “etiqueta” das festas e rituais, as toadas e os gestos de dança. Algumas são iniciadas ainda jovens, por exigência ou cobrança do santo, ou pelo desejo dos familiares, outras aprendem a percutir os “elus” (tambores) muito pequenas, por incentivo dos pais “ogãs<sup>39</sup>”. Dessa maneira, a vida no terreiro vai consolidando um “*imprinting cultural*”, (Morin, 2007),<sup>40</sup> do qual a maioria não se afasta mesmo na vida adulta<sup>41</sup>. No caso específico da jurema, há ainda, o peso do preceito segundo o qual todo juremeiro deve ter um antecessor juremeiro dentro da família biológica, ainda que este seja um ancestral distante:

Aos 09 anos quando minha avó faleceu as entidades começaram a atuar em mim, a aflorar em mim. E certo dia, escutando o som das palmas e da maracá eu fiquei impressionado e fui até a porta lá do centro onde estava acontecendo a cerimônia. Cheguei à porta e lá me apareceu uma entidade, e me convidou a entrar. Entrei, sentei no banco e aí começou todo o seguimento. Logo após minha mãe conversando comigo, me repassou tudo, inclusive o que minha avó tinha deixado para mim (...) Ela me deixou um patuá e disse que ali estava toda a ciência dela e que seria repassada para mim.. (Pai Joaquim, candomblé e jurema)

Note-se, ainda, que, diferentemente dos novos adeptos, estes entrevistados enfatizam o caráter inato daquilo que os habilita ao sacerdócio: “dom”; “mediunidade”, “intuição”, “ciência” “recebimento”, “conhecimento”, são categorias que exprimem a sua eleição para o serviço religioso e que, segundo os relatos, aparecem desde a infância. Essa predestinação se manifesta logo cedo pelo interesse da criança nas “coisas do santo”, mesmo quando os adultos a reprimem:

Minha mãe me levava como companhia para a casa da mãe de santo dela, porque meu pai... tinha que levar uma pessoa. **E lá ia eu com 05, 06 anos, ficava escondido lá e fui aprendendo tudo.** Porque eu sou o mais velho dos irmãos, aí eu ia com minha mãe. E durante esse tempo todinho fui aprendendo. Quando minha mãe... com 15 anos minha mãe abriu casa e eu fiquei a segunda pessoa, mesmo sem ser feito. Eu que tomava conta, eu que limpava, eu que lavava. Eu que sentava na cabeça da mesa. (Pai Amaro, candomblé e jurema).

Meu pai frequentava uma casa de umbanda lá nos Torrões. Nessa época nós éramos muito crianças e ele levava... Ele ia visitar a casa e nos levava. Ele nos levava, mas quando chegava lá não exigia que você ficasse participando. Criança podia ficar à vontade (...) Mas eu fui

---

<sup>39</sup> Ogã é um título honorífico que abrange uma ampla categoria de adeptos. Aqui nos referimos ao chamado ogã de atabaque, responsável pela percussão dos tambores sagrados.

<sup>40</sup> Morin compreende o “*imprinting*” como uma marca, uma inscrição, imposta à mente humana pela cultura.

<sup>41</sup> Valeria à pena destacar que essa realidade vem mudando sob o agressivo influxo proselitista revelado por algumas igrejas neopentecostais. Sobre este tema Silva ( ), explora as semelhanças cognitivas utilizadas que funcionam como pontes simbólicas entre esses dois universos.

achando o que? Lindo, fui gostando das histórias, depois procurando participar. Tinha época que eu ia e tinha época que eu não ia. Aí foi quando o pai começou a fazer os trabalhos em casa. Evangelizando, explicando mais sobre a umbanda. Aí pronto, eu comecei a participar. Aí eu tomei gosto, aí eu comecei a entender. Aí foi quando eu disse assim: “ah, eu não vou mais pra Igreja não”. Porque minha mãe era da umbanda, mas ela nunca deixava de assistir a missa, e a gente acompanhava: ia pra Igreja e ia assistir à reunião. Aí eu fui crescendo e desenvolvendo o conhecimento e hoje estou com essa responsabilidade, agradecendo a Deus, agradecendo aos mentores e agradecendo à espiritualidade. (Mãe Gilda, umbanda)

Outra forma<sup>42</sup> pela qual esse chamado dos deuses se manifesta é através da doença. Trata-se aqui, geralmente de uma doença para a qual a ciência médica convencional não consegue encontrar a cura. Esta situação exige a intervenção de um agente (sacerdote ou sacerdotisa) capaz de identificar a origem espiritual do distúrbio e, através da iniciação, restabelecer o equilíbrio rompido, levando o adepto à nova etapa da sua vida:

**Minha tia tinha um caso de muitos anos, um caso amoroso com esse meu padrinho de jurema** e ele... Um dia eu comecei a ter os ataques, **ataques como se diz assim nervoso**. Falando sozinha, mas na realidade eu estava em transe. Quando eu brincava, brincava com varias pessoas, invisíveis E escutava vozes. Tinha sons que eu escutava, escutava sons diferentes como passarinho, cachorro, sem ter animal nenhum no lugar. Eu via os animais sem ter animais, tinha aquelas visões. Então um dia incorporei. Eu tinha uns 04 para 05 anos. (...) Aí quando eu comecei a incorporar ele que me valeu nessa hora, porque ele estava lá junto da minha família. **Mas minha família, meu pai não aceitava**. (...) Quando eu completei meus 09 anos, ele chegou para visitar a família... Aí eu comecei a cair no chão a bater, a gritar, a pedir para ele ir embora. Porque eu via muita coisa ao redor dele. Uma coisa muito feia para mim, não é? Pela minha idade fiquei muito espantada, muito desesperada. Aí ele pediu que levasse lá no terreiro dele que ele compartilhava com a mãe carnal dele, que era Mãe Alaíde. Ela era umbandista. Por esse modo eu cultuo a umbanda através dela. Quando chegamos lá, ele já disse que era para eu fazer o tombo à minha mãe. E ele mesmo que assumiu tudo e ele mesmo me deu o tombo. (Mãe Alzira, adepta, Jurema e Umbanda)

O depoimento reproduzido acima reflete um esquema comum à narrativa de vários entrevistados: os dons que se manifestam precocemente, o interesse da criança pelo mundo religioso; a oposição inicial da família; a doença “espiritual”<sup>43</sup>; o agravamento dos sintomas com o passar do tempo; a crise; a intervenção do sacerdote e a iniciação imediata e imperativa diante de uma manifestação tão clara da vontade dos deuses. Todo esse conjunto mítico reforça o tema da predestinação para o sacerdócio. A pertença a uma família no qual a religião é praticada não nega o caráter da

---

<sup>42</sup> É importante salientar que não se trata aqui de formas excludentes de atração à religião, podendo se dar (e efetivamente se dando) de modo simultâneo em uma biografia individual.

<sup>43</sup> Note-se que, de modo geral, estas doenças tem um fundo nervoso. Ou seja, trata-se de distúrbios que sobre o impacto de outra visão de mundo tenderiam a ser interpretados como “psiquiátricos”.

predestinação ao associar o sacerdócio a algo aprendido, antes, pelo contrário, o confirma pois, mostra como o poder do sangue atua nesse processo de eleição divina.

Com relação ao tema da auto-identificação étnicorracial, a quase totalidade dos entrevistados se declara negra, sendo uma mãe de santo vinculada à Jurema, a única exceção nesse conjunto. Diz ela:

**Eu sou parda.** Bem brasileira. **Eu sou parda porque eu sou brasileira.** Eu me defino parda, já que minha mãe colocou parda no meu registro e eu não mudei. E também me sinto brasileira, uma **pela minha religião que é altamente brasileira.** A minha religião de Jurema cultua o africano, mas a minha tradição mesmo religiosa de dia a dia é só a jurema e os caboclos. (Mãe Alzira, adepta, Jurema e Umbanda)

A fala de entrevistada acima traz, implicitamente, uma oposição entre de um lado, definir-se como parda, afirmar-se como brasileira e praticar a jurema – que com o seu culto aos caboclos (nativos da terra) é vista por ela como a religião altamente brasileira e, de outro o culto dos orixás – definido por ela como o “africano”. Esta oposição Brasil-pardo-jurema x África-negro-candomblé fica mais explícita na sequencia do seu raciocínio:

Tem gente que chega para mim e diz que ninguém pode viver sem um Orixá. Como não posso viver sem um Orixá? **Eu não nasci na África. Eu nasci no Brasil.** E o africano se inicia. Você não nasce com ele. Você se inicia. E a Jurema é diferente, você nasce com ela. Porque o juremeiro mesmo tem que ter um juremeiro na família. Quando eu nasci, meu tio tinha falecido fazia 30 anos de falecido. Para ser juremeiro tem que ter... para que aí a entidade venha e flua na sua vida e tome conta dos seus caminhos. Tem que estar lá na sua ancestralidade. **E minha ancestralidade está aqui no Brasil.** (Mãe Alzira, adepta, Jurema e Umbanda)

Esta, porém, não é a opinião predominante mesmo entre os adeptos da jurema. Como já foi dito, a auto-identificação como “negro” é uma postura quase exclusiva em todo o universo, seja em se tratando de adeptos ou não. Uma distinção, entretanto, marca, mais uma vez, os dois grupos de adeptos: enquanto para aqueles oriundos do movimento social, a assunção da sua “negritude” é uma das motivações para a adesão religiosa, para os demais, é através da participação nos espaços políticos que advém a conscientização de si e a da sua religião como “negros”. É importante salientar que, independente da cor da pele, o que está em jogo na auto-atribuição racial dos atores é a sua identificação e adesão a algo que poderíamos chamar de “negritude”, processo no qual a pertença religiosa desempenha um papel fundamental. Nesta perspectiva, “ser negro” e “ser de



terreiro” se tornam termos quase equivalentes.<sup>44</sup> Uma distinção, entretanto, marca, mais uma vez, os dois grupos de adeptos: enquanto para aqueles oriundos do movimento social, a assunção da sua “negritude” é uma das motivações para a adesão religiosa, para os demais, é através da participação nos espaços políticos que advém a conscientização de si e a da sua religião como “negros”. Em comum, ambos os grupos apresentam a vivência de situações de preconceito: racial, religioso ou uma conjugação de ambos.

Hoje eu estou com 44 anos, **eu sempre digo que me converti do “moreno” ao “negro” não é, com 21 anos de idade. Até lá “negro” para mim era uma coisa feia, suja, era o patinho feio...** E eu estava naquele momento na Igreja Presbiteriana, fazia parte lá da coordenação lá, auxiliava a mocidade e tal. Lembro que nós íamos fazer a festa da igreja e chego lá, para dirigir o culto de paletó e gravata, e o pastor responsável naquele momento disse para mim que eu parecia ...“gente”. E aquilo me feriu bastante eu saí dali naquela noite triste, querendo chegar em casa e arrancar tudo aquilo. No outro dia passando na Boa Vista, hoje é Riachuelo, antiga Mesbla, tinha uma faixa lá escrita 8º encontro de Negros Norte-Nordeste, aquilo me chamou a atenção. **Eu nunca eu ouvi falar de negros. Eu ouvia falar de escravos** que hoje afirmam serem pessoas escravizadas. Antes, eu ouvia falar em escravos, escravos que vieram da África e não que foram trazidos da África a pulso, à marra. E aí aquilo me chamou a atenção, eu fui pro Teatro Santa Isabel à noite para ver que danado era aquilo, eu fiquei encantado com a apresentação do Bacunaré e com as discussões que o MNU estava fazendo, com a negrada do Norte-Nordeste. **Foi à primeira vez na minha vida que eu me deparei comigo e comecei a me encontrar.** Eu recordo também que eu fui na Livro Sete, uma livraria que existia ali na 07 de setembro... e folheei um livro de Ana Lúcia Paula Valente, era “Ser negro no Brasil hoje”. Você acredita que aquilo me chamou muita atenção? E assim era...cada coisa para mim era uma descoberta diferente. **Eu não sabia que existia este outro mundo onde o negro e a negra poderiam ser felizes como são. Não sabia.** (Eduardo, adepto, militante do movimento negro. Gestor público).

Embora elaborada a partir de quadros de referência distintos, a percepção da injustiça social, e da necessidade de uma autoafirmação positiva como forma de reação diante desta realidade, não escapa nem aos militantes nem aos adeptos mais antigos.

Eu vou lhe dizer uma coisa eu nunca disse... **nunca dizia que era de umbanda.** Eu sempre dizia que era católica. Certo. Por quê? Eu já vi muitas pessoas lá no hospital onde eu trabalho, **eu pela cor eu sofri muito,** e se eu **dissesse que eu era de Umbanda, que eu recebia espírito, eu era tratada como louca.** Está certo? **E a gente não podia dizer a sua a religião correta.** Ou era católica ou evangélica. Se você era evangélico, você era bem recebido. Se você era católico, você era bem recebido. Mas se você dissesse que era espírita, era de Umbanda... ainda me lembro de uma menina que chegou e falou: “Eu sou Kardecista.”, até a minha chefe achou, Kardecista né, achou... “ah, meus parabéns.”. **Quando o outro veio que disse: “É na minha casa tem um xangô.”, bichinho...** Que a gente tinha feito... participava de uma seleção: “Na minha casa tem um xangô, lá em Jaboatão”. **Eu notei que a diferença foi tão grande, quanto...** Eu nem dizia que em minha casa tinha santo. Entendeu? Então, o que vem a acontecer atualmente? Mudou cem por

---

<sup>44</sup> Recentemente ouvimos de uma sacerdotisa de candomblé, cujo fenótipo a inclui, indiscutivelmente, na categoria “branco”, a seguinte pergunta: “Por que nos trouxeram de África?”

cento? Não, vou dizer que 50 por cento. Mas tem ainda muita luta pela frente. Agora, nós é que tem que se impor na realidade da sua... No plano de trabalho mesmo, tem uma médica que olha pra mim assim quando me vê: “Graça eu vi tu na televisão.” Aí vem o menino e diz: “Ah, Graça é catimbozeira”; Aí eu digo: “Eu sou catimbozeira, conhecida nacional e internacionalmente. E você?” Quer dizer, ainda tem aquele... **tem médico que eu noto... tem um médico lá que ele não dá nem a mínima, sabe? Eu noto assim a diferença dele**, mas eu sou eu. E eu me imponho com a liberdade de viver e eu sou feliz. (Mãe Gilda, adepta, umbanda)

Inclusive eu tive muitos problemas por conta disso. Eu estive quatro anos e meio na coordenação da ANVISA, que é um organismo do governo federal. Eu fui coordenadora estadual, eu fui não, estive, coordenadora estadual, e a partir do momento em que se tornou público a minha identidade de mulher de terreiro, eu passei a ter muitos problemas dentro da ANVISA com o corpo de servidores... **Valéria, mulher, negra, ativista e tal ainda era palatável. Mas, mulher de terreiro, de jeito nenhum.** A ponto de, por exemplo, eu estar como coordenadora, eu sair para uma reunião nacional em Curitiba, e nessa semana que eu estive fora da ANVISA, um grupo de servidores evangélicos se reuniram e levaram um pastor e fizeram um desagravo dentro da ANVISA. **E a partir daí minha amiga, instalou-se um desconforto tão grande, que, para mim, foi muito mais importante preservar minha identidade de mulher de terreiro do que o cargo.** E eu pulei fora da ANVISA, da ANVISA não, do cargo de coordenadora... (Valéria, adepta, militante do movimento negro).

Como se pode perceber pelas duas falas acima, a adesão religiosa soma-se à cor da pele como um agravo da situação de discriminação e opressão vivenciada cotidianamente. Uma vez que a pertença religiosa constitui uma identidade que é possível ocultar, cabe ao sujeito, a cada momento, a decisão de afirmá-la desafiando os posicionamentos em contrário, ou mantê-la em segredo e se “beneficiar” de uma certa “invisibilidade social”. Ações político-educativas tais como a caminhada dos povos de terreiro (sobre a qual falamos acima) buscam, simultaneamente, educar a sociedade inclusiva para o respeito a essa forma de religiosidade e, também, estimular os adeptos para que assumam publicamente a sua pertença religiosa. Como afirma este religioso, um dos organizadores da Caminhada:

Eu já me identificava como de religiosidade de matriz africana. Inclusive **quando coloquei lá na minha ficha de cadastro na polícia militar que era de religião de matriz africana, pediram que eu retirasse porque aquilo não era uma religião, era uma seita** e não poderia estar ali, constando no currículo. E daí eu insisti que era minha religião e que teria que estar ali porque era minha religião e eu não ia colocar outra. **Queriam que eu colocasse outra, eu disse que não, que era a minha religião, ao ponto de dizer que iriam me excluir da polícia.** Então a gente sofre muito, mas muito preconceito. Serve de chacota, serve de graça... Eu quero até voltar ao ponto de quando foi pela primeira vez à rua a caminhada de terreiro. **Não foi por medo que alguns não foram.** Porque coragem creio que todos nós de matriz africana temos. Mas assim por talvez pela... **Por estar ainda acuado, preso e ainda tinha esse sentimento, dentro de cada um para que fosse, justamente, pudesse, quisesse ir a rua.** Ainda hoje acontece, a gente vê dizer que, em pleno século XXI, a gente escuta sacerdote, ou sacerdotisa

dizer, que não anda na rua paramentado, não é? Porque vai servir de chacota... realmente vai, ainda hoje ainda, somos um país totalmente...um estado ainda preconceituoso em relação a religião...(Pai Quirino, adepto, jurema e candomblé)



**Figura 15: coordenadora religiosa da Caminhada dos Povos de Terreiro participa do Seminário da Rede de Mulheres de Terreiro**

Percebe-se assim que o espaço público propicia o encontro de adeptos com trajetórias bastante distintas que, ao mesmo tempo revelam pontos em comum. Temos de um lado, aqueles que, tendo “descoberto” a natureza social e política da opressão e do preconceito racial identificaram no movimento social o instrumento de luta contra essa realidade, se engajaram e, buscaram, posteriormente, na religiosidade afrodescendente uma nova identidade cultural capaz de afirmar positividade e pertença, ao invés da negação e exclusão, vivenciadas na sociedade englobante. De outro, temos aqueles que tendo desde muito cedo se envolvido com as práticas religiosas, cresceram aprendendo

maneiras de manipular a sua identidade de adepto de uma religião afro-brasileira, como forma de minimizar o impacto do duplo preconceito (racial e religioso), e que descobrem no contato com o primeiro grupo a importância da autoafirmação como estratégia política de enfrentamento da discriminação. O espaço público constitui, então, o campo privilegiado desse encontro. Há porém, outras tensões que o perpassam e que influenciam a natureza das alianças possíveis neste espaço.

#### 4.2. O campo e suas disputas:

Conforme falamos anteriormente a presença mais marcante de elementos herdados das religiões tradicionais africanas, em especial dos povos yorubás, na ritualística do candomblé/xangô o torna mais valorizado dentro da perspectiva reafirmante em voga atualmente no campo religioso. Isto tende a fazer dos seus representantes os mais destacados e respeitados também na organização política do “povo de santo”<sup>45</sup> e nos espaços de negociação com o Estado. As tensões são ocasionadas tanto pelo agravamento das disputas naturais por poder e prestígio entre as diferentes casas – mesmo aquelas que praticam o candomblé – quanto também da busca dos representantes de outras tradições por espaço político e reconhecimento religioso.

Dois fatos presenciados durante o trabalho de campo expressam bem estas tensões. O primeiro, deles ocorrido durante a Caminhada dos Povos de Terreiro no ano de 2011, foi a reação causada entre os participantes pela presença dos praticantes da jurema com suas cantigas e seu cachimbo, como nos conta este adepto da jurema:

Existe uma marginalização da jurema. Inclusive esta é uma questão política. Eu sofri uma retaliação na segunda caminhada do povo de terreiro, porque fui **a primeira pessoa a me manifestar publicamente, a levar um cachimbo de jurema e a maraca para a caminhada** e nós, eu e alguns companheiros, saímos fumando durante o percurso da caminhada. **Isso foi motivo, inclusive, quase de uma excomunhão de nossas pessoas da caminhada de terreiro.** (Alberto, adepto, candomblé e jurema)

A presença dos elementos litúrgicos da jurema durante a caminhada chegou a ser definida por uma das suas coordenadoras como “um desrespeito”,<sup>46</sup> ocasionando protestos que se espalharam também pela internet.

---

<sup>45</sup> “povo de santo”, ou como se prefere falar no contexto atual “povo de terreiro” é uma expressão coletiva usada para se referir ao conjunto dos adeptos das tradições religiosas afro-brasileiras, independente da religião específica de cada um.

<sup>46</sup> Uma das responsáveis pela coordenação da Caminhada não apenas se referiu a atitude dos adeptos da jurema (de levar o cachimbo ritual para a Caminhada) como um “desrespeito”, como também alertou para

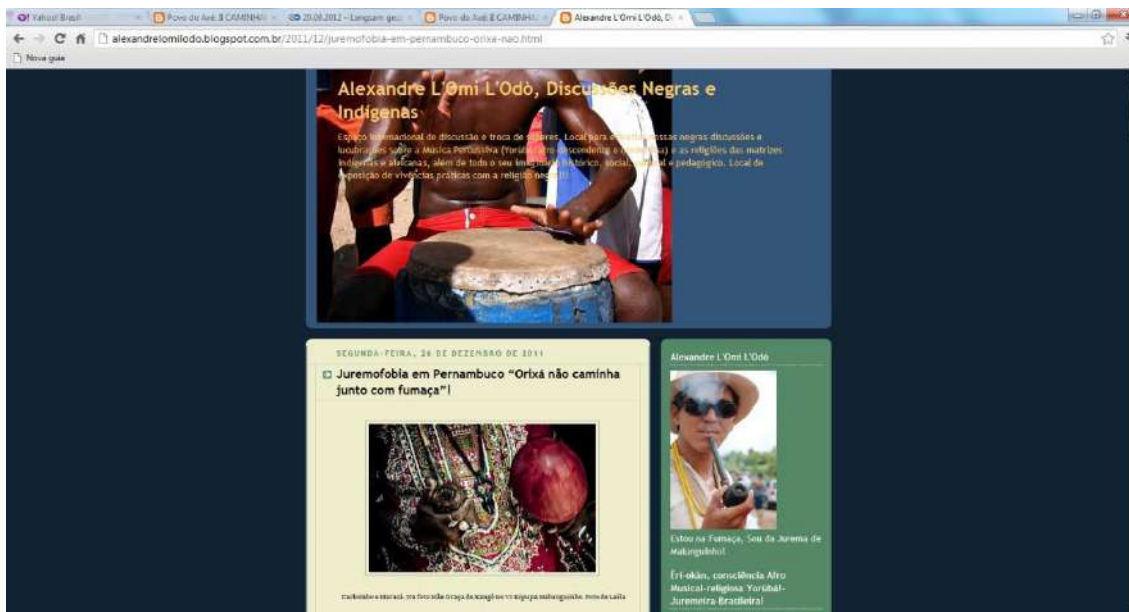


Figura 16: Em blog, juremeiros protestam contra a postura dos organizadores da Caminhada dos Povos de Terreiro.

A justificativa “oficial” para a reação foi a de que orixás e caboclos são entidades pertencentes a “linhas” diferentes e que, por isso, não devem se cruzar num mesmo momento (a Caminhada). De acordo com os críticos desta posição, a justificativa teológica ate poderia ser considerada válida para a vivência ritualística dentro dos terreiros, mas nunca para uma manifestação coletiva realizada no espaço público. Enfim, a “solução” adotada tem sido a de demarcar dois momentos ritualísticos distintos: **a abertura e o percurso da Caminhada** (marcados pela oferenda a Exu para a abertura dos caminhos e pelos cantos em homenagem aos orixás) e **o encerramento**, realizado através da jurema com os pontos cantados para os mestres, caboclos e pretos-velhos.

---

o cuidado necessário para evitar que a Caminhada se tornasse algo parecido com outras organizações do povo de santo (a Sociafro e a Abycabepe) definidas por ela como “um viveiro de intrigas”.



Figura 17: Babalorixás cantam em saudação aos orixás no palanque da abertura da Caminhada dos Povos de Terreiro.



Figura 18: sacerdotes e sacerdotisa de Jurema no palanque montado para a homenagem as entidades da jurema ao final da Caminhada.

Esta “solução” tem sido contestada pelo segmento mais politizado da Jurema, representado pela ONG- Quipupa Malunguinho que vem, por conta disso realizando uma concentração paralela, após o qual seus membros portando uma camiseta como os

dizeres “a Jurema sagrada merece respeito”, se juntam ao trajeto da Caminhada, cantando, fumando e tocando suas maracas.



Figura 19: Em blog, Juremeiro mostra camisa pedindo mais respeito a Jurema Sagrada.

Na base desta tensão, encontram-se, além das disputas internas por poder e prestígio, as diferenças na valorização atribuída às matrizes que compõem estas práticas religiosas. E o que pensa este entrevistado, protagonista do acontecimento, vejamos:

Essa reafirmação da religião africana no Brasil... **Ela começa negar as matrizes verídicas da história.** Ela não assume o lado indígena do candomblé. É como se só a cultura africana, cultura negra, ela tivesse tido a importância fundamental dessa história toda. **E a gente sabe que é uma grande mentira, porque se o caboclo hoje dentro dos terreiros**, em qualquer lugar do Brasil que você chegar, o caboclo é considerado índio dentro da religião da gente, ele tem um papel crucial e fundamental na vida do pai de santo. (Alberto, adepto, candomblé e jurema)

Se no caso da jurema – cuja presença, como já vimos, é uma constante na maioria dos terreiros de candomblé, nota-se esta resistência das lideranças do candomblé à presença dos seus representantes no espaço público, a situação é ainda mais grave quando se trata da umbanda, a grande prejudicada no processo de reafirmação atualmente em curso. Situada entre as tradições afrodescendentes e o catolicismo – a qual se filia através do espiritismo kardecista – a umbanda, que teve sua força na pertença simultânea a estas duas cosmovisões, se vê, hoje, atacada em duas frentes. Por um lado, é rejeitada pelo

espiritismo kardecista, que a classifica como “baixo espiritismo”<sup>47</sup> e, por outro, é cada vez menos aceita entre os cultos afros pela dependência da sua cosmologia em relação aos valores cristãos.

Um bom exemplo desta dificuldade foi o segundo caso de estranhamento entre as tradições, registrado por nós, durante o trabalho de campo. No encontro realizado pela Rede de Mulheres de Terreiro de 2010, uma sacerdotisa de umbanda foi vaiada pelo público presente ao cantar o hino da umbanda. O fato gerou um constrangimento tão profundo que obrigou a coordenação do encontro a pedir desculpas publicamente. Como resultado desta pouca aceitação, poucos sacerdotes/sacerdotisas vinculados à umbanda frequentam os espaços de organização e negociação política nos quais o povo de santo se faz presente<sup>48</sup>. É o que nos explica esta entrevistada, vítima das manifestações negativa citadas acima e uma das raras presenças umbandistas nestes espaços.

Olha é essa discriminação que eu sinto... a igualdade que eles não...**Porque tem pessoas da umbanda que eu converso e eles não querem participar.** Eles até acham que eu não devo participar (...) **muitos dizem, “ah, eu não vou porque a umbanda é discriminada”.** Como a minha irmã que foi varias reuniões e teve problemas com as nações de candomblé, discriminando até a mim. Mas eu não saí do sapato, está entendendo? Porque se eu sou da umbanda, eu vou até o fim. Porque, futuramente, todos eles que me discriminaram hoje estarão me reconhecendo. (Mãe Gilda, adepta, umbanda)

Uma consequência bastante problemática desta situação – agravada por vários outros fatores como as disputas internas e a concorrência entre pais e mães de santo e o relativo desconhecimento da distinção entre a natureza dos espaços políticos de organização da sociedade civil e aqueles de negociação com o poder público – são as constantes discussões, exposição de divergências políticas e acusações de ilegitimidade e de atuação em benefício próprio que dividem os participantes, mesmo na presença dos gestores públicos, como nos conta essa entrevistada, uma das responsáveis pela política de promoção da igualdade racial da Prefeitura do Recife.:

Olha, eu acho que esse conflito de dentro das religiões, ele veio para dentro do espaço público. Esse problema que as religiões têm de nação ou de essência. Essência do candomblé, essência da umbanda... Esse conflito todo veio para a rua, veio com as pessoas e é complicadíssimo, eu acho que esse é um desafio por quê? Por que quando esse conflito ele é religioso você dá uma resposta religiosa. Mas, quando ele não é então eu, a gente [gestores] fica o

---

<sup>47</sup> A denominação “baixo espiritismo” atribuída à umbanda se refere tanto a presença de características que a aproximam do candomblé (como o transe de possessão), como também aos espíritos cultuados, tidos pelos kardecistas como “pouco evoluídos”.

<sup>48</sup> Em uma das entrevistas realizadas, um dos adeptos listou apenas 06 sacerdotes/sacerdotisas ligados a umbanda dentre participantes dos processos de articulação política dos religiosos afro-brasileiros



tempo todo tentando dizer que isso vocês resolvem no espaço religioso. Aqui, no espaço público, não dá para resolver isso.

A fala acima expõe com clareza um dos problemas trazido pela dificuldade dos atores religiosos em operarem uma separação entre os seus espaços internos de organização e aqueles de negociação com o poder público. Além da sua inexperiência nesse tipo de intervenção política, outros fatores intervêm para agravar este quadro, entre eles, o fato já comentado por nós, de que os gestores públicos responsáveis pelas políticas voltadas para a população negra são, em sua quase totalidade, militantes oriundos dos movimentos sociais negros. Nesta conjuntura, os gestores são encarados pelos representantes religiosos como amigos, aliados e, mesmo, como padrinhos dos seus terreiros, já que muitos deles são, também, adeptos que possuem vínculos orgânicos com as mesmas casas de culto com quem negociam nos fóruns institucionais. Um exemplo dessa confusão ocorreu durante o seminário de preparação da Caminhada dos Povos de Terreiro de 2011. Na ocasião, um dos gestores do município, presente ao seminário na qualidade de representante do poder público, foi obrigado a lembrar aos demais, a natureza da sua participação naquele espaço e perguntar se deveria se retirar, afim de que os outros participantes pudessem continuar o seu debate sobre os problemas políticos internos, já que no seu entendimento aquele tema não deveria ser tratado na presença de pessoas de fora do movimento.

Estes e outros exemplos dão conta da relativa imaturidade da presença religiosa afro-brasileira na cena pública, agravada pela confusão, presente mesmo nos movimentos sociais, sobre a relação entre Estado, partido e governo. Para o povo de santo, a dinâmica das relações institucionais implica na apreensão de outra lógica que não da personalidade que, historicamente, tem regido suas relações tanto interna – inter e intra terreiros – quanto externamente – com políticos e dirigentes de governo. A saída dessa lógica para a atuação formalizada, institucional, burocrática constitui-se num processo de aprendizado que vem ocorrendo, de forma paulatina nos últimos anos, à medida que se constitui uma presença política forte das religiões afrodescendentes tanto através da criação de espaços de organização próprios, como através da participação nos espaços dos movimentos sociais negros. Neste processo de aprendizado das regras da participação política por parte dos agentes religiosos, a convivência com os militantes do movimento negro tem se revelado pedagógica, conforme nos conta, a partir da sua experiência, esta entrevistada:

O povo de santo vem para o espaço do debate nessa perspectiva da própria pressão, pressão dessa militância para constituir essas redes. Vem para esse processo, aqui junto conosco e aí ele consegue conceber... E a própria pressão que esse movimento faz, como no seminário da Caminhada: olhe essa comissão é política, eu venho aqui para fazer política... Você vai pegar o meu discurso que é único na Caminhada, que é o seguinte: “olha, aqui não é papo. Eu não tenho que amar, nem gostar de ninguém aqui. Amizade e lá fora, aqui é papo político. A gente vai divergir, a gente vai arengar, a gente vai... Mas é assim. E é assim, porque lá fora eu não posso passar a imagem de que o meu terreiro ao fala com... não existe isso na política”. (Maria, adepta, militante do movimento negro).

Uma das grandes dificuldades trazidas pela ação política é a superação da autonomia histórica de cada terreiro e da fragilidade dos laços estabelecidos entre eles para a construção de plataformas coletivas de ação. Trata-se de um processo complicado e difícil que esta entrevistada, na qualidade de liderança do movimento social, tem acompanhado de perto, diz ela:

Esse processo político ainda é difícil, ainda causa confusão. Porque olha bem, primeiro a gente tem que ver que a gente está fazendo dois processos: um é o empoderamento da fala, do conhecimento, poder é conhecimento. Se não tem conhecimento então como é que eu vou estar numa mesa, numa reunião com o Prefeito e ter argumentos? Então isso é um ponto e isso já foi um ganho para os terreiros. E o outro é... grupos diferentes, cabeças diferentes, porque você está trazendo o candomblé, nações diferentes, cada terreiro com um...cada terreiro é um mundo. Tem terreiro aí que tem não sei quantos filhos. Cada terreiro é um mundo. E como é que você vai trazer esse mundo para dentro da política? Quer dizer, tem terreiro aí que sozinho é um partido. Então como é que você vai trazer essa confusão e vai dizer “olha, hoje a gente vai chegar para o prefeito e dizer que todo mundo quer água. A gente não vai pedir coca-cola e, vai pedir água.”. Então a gente pode até se matar lá dentro se não tiver a lei do convencimento de que não precisamos mais da coca-cola e sim da água. É difícil, não é um processo que vai acabar aqui. ”. (Maria, adepta, militante do movimento negro).

É, portanto, com todas as suas divisões internas – de tradições religiosas, de nações, etc. – suas disputas e suas alianças, que as religiões afro-brasileiras aportam na cena pública. Nessa chegada, beneficiam-se do lugar que lhes é atribuído por outros atores, como o Estado e os movimentos sociais, mas, também, apresentam suas próprias demandas e formas de organização, conforme veremos agora.

#### 4.3. Os dilemas da ação política:

Conforme chamamos a atenção ao longo do texto, a representação política das religiões afro-brasileiras no espaço público na cidade do Recife, compõe-se de duas categorias distintas de adeptos: de um lado aqueles oriundos da militância nos movimentos sociais, em particular no movimento negro, e, do outro, aqueles com longa atuação religiosas,

porém sem grandes experiências prévias em termos de intervenção política. O encontro entre esses dois grupos gerou uma agenda comum e uma prática política própria que se estabelecem como uma marca distintiva da presença do povo de santo na esfera pública.

Com relação à prática política, vale à pena destacar a presença constante de elementos das festas religiosas nos encontros políticos. Seja nos encontros internos dos diferentes grupos seja naqueles onde também se faz presente a representação governamental, é comum a presença de pessoas trajadas com as vestimentas religiosas, dos “ogãs” com seus atabaques, dos cânticos para os orixás, da declinação da genealogia religiosa e dos pedidos de bênçãos (ver nota 34) antes do início das atividades propriamente ditas. Também é comum o encerramento das atividades com a oferenda de comida a ser compartilhada pelos presentes numa espécie de “evocação” do banquete ritual<sup>49</sup> que caracteriza as celebrações religiosas afro-brasileiras.



**Figura 20: Ogãs tocam durante o Encontro da Rede de Mulheres de Terreiro**

---

<sup>49</sup> O “ajeum” (comida) que encerra as atividades rituais no candomblé.

A onipresença dos símbolos religiosos, vai, aos poucos, se consolidando como instalando como uma prática aceita. Embora, existam aqueles que, por propugnarem, uma separação entre os espaços público e privado, não a entendam como pertinente. É o caso desta entrevistada:

**Porque a ancestralidade não é só religiosa.** Eu tenho certa preocupação. **Eu sempre tive muita preocupação com isso**, principalmente enquanto Prefeitura. Porque tem atividade que a gente realiza que não é religiosa, ela não tem cunho religioso, ela tem presença de religiosos em um conjunto de outras pessoas. Mas não é uma coisa de... presença de... Aí o pessoal quer botar... Eles vão fazer os seminários agora de... Seminário de Formação. Aí uma das prefeituras que estava presente era a de Paulista. Mãe Marilúcia era a representante. Aí ela disse: “Vamos botar o pessoal, os *ogãs* para tocar.” E eu “E por que tem que ter *ogã*? Não é uma atividade religiosa” Não era uma atividade religiosa.... **Botar *ogã* para tocar é o equivalente de botar crucifixo nos espaços públicos.** Aí ela disse assim: “Não é porque o pessoal vai chamar os *ogãs*.”, aí olhou para M. e M. concordou. Eu perdi entende? E eu entendi, eu entendo ela. Agora eu só acho que não é... Não é aquele lugar. É diferente. **Se for num encontro das mulheres de terreiro... Aí minha filha, tem que ter não dá pra correr.** Mas em outros lugares você não tem que ter, você não tem que ter isso. (Rafaela, sem ligação religiosa, militante do movimento negro e gestora municipal).

A fala acima nos dá um bom exemplo do estado atual do debate e suas contradições. Por um lado, a entrevistada questiona a presença dos símbolos religiosos no espaço público, onde as diversas pertenças devem estar representadas, lembrando, inclusive, que mesmo o tema das relações étnico-raciais não pode estar restrito a religiosidade. Por outro, admite a necessidade que leva os atores religiosos a imporem essa presença que ela considera legítima nos espaços internos de organização do movimento.

Realmente, a demanda por visibilidade e reconhecimento em pé de igualdade com outras tradições religiosas é uma das reivindicações mais prementes dos atores religiosos afro-brasileiros. Esta é, sem dúvida alguma, uma das forças motoras da adesão a ações políticas como a Caminhada dos Povos de Terreiro, conforme nos contam seus organizadores:

A caminhada de terreiro, ela nasceu **inclusive primeiro para que a gente tivesse a capacidade de ir a rua. Porque a gente não vislumbrava, que e a gente tivesse uma condição de mobilização e de reconhecimento**, que a gente pudesse, inclusive, começar a mudar o posicionamento político das comunidades tradicionais. Eu acho que a gente da caminhada... ela busca essa capacitação para as comunidades tradicionais a começar se descobrir dessa forma. (Pai Quirino, adepto, jurema e candomblé)

Na primeira Caminhada muita gente botou o pé atrás. Porque ainda não se tinha aquela coragem, da gente ir para a rua, cantar na rua. **Muita gente disse inclusive que nós éramos loucos.** (...) Mas a gente botou três mil pessoas na rua. **O povo de candomblé queria, estava assim naquela**

**iminência de dar um grito**, então a Caminhada de Terreiro caiu nesse sentimento. Houve alguns medos. Inclusive, a gente via muitas pessoas de terreiro que não se vestiam e saíam... nem as contas botavam no pescoço. **Andavam por cima da calçada e com as contas no bolso. E teve outros que assumiram, assim de ir “montado”, com o axó do seu terreiro, do seu santo.** (Mauricio, adepto, militante do movimento negro).



Figura21: Apresentação de maracatu durante Plenária de Negras e Negros do Orçamento Participativo

De fato, na avaliação feita pela maioria dos entrevistados, a visibilidade pública trazida pela participação política seja junto às diferentes instancias de governo, seja em ações autônomas, como é o caso da Caminhada, constitui uma das mudanças apontadas como conquistas do povo de terreiro nos seu processo de organização e mobilização política. A comparação inevitável é com a realidade anterior, em que os diferentes órgãos públicos se relacionavam com esta população apenas nas ações de repressão.

Esses direitos que chegaram, é de você ter esse direito de sair, plenamente, lutando. A caminhada né? **Quem poderia sair, aqui numa grande cidade nossa? Você poderia se vestir de yá, de babalorixá e estar representando?** Então, é esse direito que nenhum de nós dentro dessa cidade, afro-brasileira, podemos perder. Eu digo uma coisa para você; **O melhor presente que nós recebemos foi essa liberação de você poder estar, gritando, cantando e louvando.** Porque a cesta cobre as necessidades. Eu posso pegar o alimento e dar sem amor, não posso. **Mas essa liberação que nós estamos recebendo de chegar a ser recebido e poder dizer a sua**

**religião. É porque, quando você antigamente, você não podia dizer: “Eu sou espírita. Eu sou umbandista”.** (Mãe Gilda, adepta, umbanda)

**A maioria está reivindicando, é ter os direitos de como a igreja, como um templo religioso, primeiro. Segundo é ficar, ter direito de expor a sua religião.** O evangélico chega ali fora, bota uma zuada, grita e tudo o mais ninguém diz nada. Mas vai uma pessoa... Eu com a minha maraca... Minha maraca tá ali, bem pequenininha, que meu filho trouxe do Amazonas. Minha maraca, que a outra minha de 40 anos está se desmanchando, não tem mais como, se eu balançar mais ela se desmancha, vira pó. **Mas, o que eu acho é que a gente está querendo é visibilidade..., o sentido da caminhada é: quebrar intolerância, o preconceito. Visibilidade é o que a gente está querendo, a gente tá querendo estabilidade, segurança.** É manter os terreiros... as igrejas, por exemplo, não pagam IPTU, não tem imposto sobre elas. Então que os terreiros tenham o mesmo direito. Que é uma casa de apoio, é uma casa de recolhimento. Nós somos tudo, nós somos advogados, nós somos médico, nós somos mãe, nós somos ai, nós somos conselheiros, até juízes às vezes. Então é isso que a gente está querendo uma garantia. (Mãe Alzira, adepta, Jurema e Umbanda)

As duas falas acima, mostram, claramente, a importância que assume para as lideranças religiosas o acesso pleno aos espaços públicos e o tratamento igualitário em relação ao que é concedido a outras tradições religiosas. Entretanto, a importância do reconhecimento e o sucesso da Caminhada em construir essa presença pública das religiões afrodescendentes na cidade, e mesmo no país como um todo,<sup>50</sup> não esconde o fato de que todo esse processo de mobilização política tem trazido poucos avanços do ponto de vista econômico e social para esta parcela da população. Dentre as muitas reivindicações ainda não atendidas estão, a isenção do pagamento de IPTU (citado pela entrevistada acima); a aposentadoria para os sacerdotes/sacerdotisas; a legalização da posse da terra e o reconhecimento das casas de culto como templos religiosos, etc.

Todas estas demandas são de caráter nacional e já se faziam presentes no ano de 2004 quando da realização da I Conapir, cujo documento final analisamos acima.<sup>51</sup> Esta avaliação é ratificada pelo próprio coordenador da Caminhada, para quem ao longo dos últimos cinco anos de existência da organização, as reivindicações do povo de terreiro se mantiveram as mesmas. Em sua opinião, isto se deve ao fato que as religiões e seus representantes não têm exercido suficiente pressão política sobre os poderes

---

<sup>50</sup> De acordo com os seus organizadores, a Caminhada recebeu, na sua última edição, representantes de vários outros estados (como Tocantins, São Paulo, Rio de Janeiro, Aracajú, Bahia, etc.), como também, delegações dos Estados Unidos e de países africanos de língua portuguesa como Guiné Bissau, Moçambique, Angola e Cabo Verde.

<sup>51</sup> Ver páginas 34 a 46.

constituídos, levando a que as velhas questões permaneçam sem resposta por parte do governo e das autoridades:

**Regularização da terra, a questão de regularização dos terreiros de candomblé, Reconhecimento jurídico... Reparo por conta de todo massacre que passou esse povo. A melhoria da acessibilidade. O terreiro de candomblé, não ser tratado pela lei do silêncio como é em Pernambuco, que é comparado ao um grupo de pagode, a uma sede de clube que faz festa, mas sim como templo religioso, a gente busca isso. A gente busca esse respeito, a gente não quer que nos tolerem, a gente quer que nos respeitem. Essas reivindicações são nacionais... Mas ainda estamos nessa luta. Primeiro porque a gente não tem representantes parlamentares, você viu agora a questão do Estatuto da Igualdade Racial, 100% discutida entre os movimentos e os terreiros e aprovaram apenas 33 propostas. E está lá no capítulo 3º artigo 23 ao 27, a questão do direito de culto, a liberdade de expressão da religião e a gente ainda é perseguido! Uma lei do estado sobrepõe ao artigo 5º da Constituição, e ao Estatuto Da Igualdade Racial! Ou seja, a repressão. Se alguém denuncia que está havendo uma louvação, uma cerimônia no terreiro, a polícia vai lá para mandar parar, a gente ainda não tem essa..., querem calar os tambores que é o instrumento sagrado dessa religião. (Mauricio, adepto, militante do movimento negro).**



Figura 22: Detalhe da Mesa do Encontro de Mulheres de Terreiro (estátua representando o orixá Xangô)

A lei do silêncio,<sup>52</sup> citada pelo entrevistado acima, constitui um dos pontos de atrito entre as religiões afro-brasileiras e o Estado. A posição dos órgãos públicos em defesa da legislação tem sido encarada pelos religiosos como mais uma demonstração de racismo e de preconceito contra a sua religião e prova do caráter parcial e religioso do autodeclarado Estado laico. Esta crítica se fundamenta na visão dominante entre os adeptos de que o Estado e seu arcabouço legal respondem a princípios de organização derivados de uma cosmovisão distinta daquela que orienta as religiões de matriz africana, as quais, portanto, tende a não compreender e mesmo a desrespeitar, como exemplifica esta entrevistada:

E aí, por exemplo, nós temos o programa “Minha Casa Minha Vida”, foi um parto. Os apartamentos. **Os apartamentos não vão servir para todos, eu vou botar minha obrigação aonde?** Em baixo? Na área de lazer de convivência do condomínio, é isso? Esse é o debate que ...inclusive eu cheguei em Brasília e falei, falei pro Dilson Peixoto: “Dilson tudo bem, Palmares alagou, mas quem é a prioridade? **Os terreiros têm seus assentamentos, ali está tudo enterrado em baixo da água**”. E aí? Qual é a correlação de forças? O povo de terreiro é profundamente lesado nestes debates. (Maria, adepta, militante do movimento negro).

Conforme se pode perceber no exemplo acima, há, de fato, uma ausência de entendimento das instituições de Estado sobre a cosmovisão religiosa afro-brasileira e suas implicações. Isto dificulta a relação entre esses dois entes gerando uma série de mal entendidos que contribuem para o não atendimento de algumas das demandas do povo de santo. Os exemplos são muitos. A título de ilustração, vejamos a questão do reconhecimento legal e da posse da terra: grande parte dos terreiros funciona em áreas de ocupação informal e seus moradores não tem título de posse da terra. Acrescente-se a isso, o fato de que no mesmo terreno (e às vezes na mesma construção) funcionam tanto o terreiro como a residência particular do sacerdote ou sacerdotisa, deixando de existir após a morte deste. Todas essas questões complicam o reconhecimento do terreiro como um templo religioso e a concessão dos direitos legais que acompanham este reconhecimento. Esta dificuldade, porém, é sentida pelos atores religiosos como mais uma prova do preconceito que orienta as ações da máquina do Estado no que tange às religiões afro-brasileiras. A concessão de aposentadoria para os sacerdotes/sacerdotisas é outro ponto nevrálgico, já que esbarra na ausência de

---

<sup>52</sup> A Lei 12.789/2005, chamada Lei do Silêncio, regula os horários e a intensidade das emissões sonoras na cidade. A lei, entretanto, ressalva algumas atividades religiosas, como é o caso dos sinos das Igrejas, desde que utilizados apenas como chamada para os serviços religiosos. Tal fato tem levado os representantes religiosos a uma luta em varias frentes pela supressão da Lei ou sua adequação aos cultos religiosos afrodescendentes.



contribuição por parte dessa parcela da população. Tendo vivido à margem do Estado e dos seus aparelhos, sendo considerado como um feiticeiro, praticante de uma seita, ou de magia negra, conforme os boletins policiais seria altamente improvável que alguém buscasse contribuir com o INSS enquanto “sacerdote de matriz africana”. Entretanto, no momento atual, a reivindicação pelo tratamento igualitário em relação às outras religiões constituídas, implica na extensão do direito de aposentadoria a essa “nova categoria”, ainda em processo de constituição e reconhecimento. Por conta desta dificuldade a agenda dos religiosos e seus aliados apresenta a reivindicação de uma aposentadoria especial sem contribuição baseando-se sua demanda na necessidade de uma compensação pelos anos de serviços prestados pelos sacerdotes e sacerdotisas apesar da perseguição legal à sua religião.

Poderíamos multiplicar os exemplos aqui citados que abrangem praticamente todo campo das políticas públicas, mas o que importa destacar aqui é o **estranhamento** causado pelo povo de terreiro, seus valores e sua história nessa interlocução com o Estado e a necessidade deste último se rever para se tornar mais inclusivo em relação a esta parcela da população. Outro elemento complicador é a ação de muitos dos chamados “agentes de ponta” dos órgãos públicos (policiais, assistentes sociais, agentes de saúde, professores de escolas públicas e outros). Seja por desinformação e despreparo, seja por preconceito ou por orientação religiosa concorrente – como é o caso dos neopentecostais – ocorre muitas e muitas vezes destes agentes do poder público estarem envolvidos em episódios de repressão e discriminação praticados contra as religiões de matriz africana, seus adeptos e suas práticas rituais.<sup>53</sup> Tudo isso leva a um profundo questionamento sobre a postura laica do Estado nacional:

A gente fala do estado laico, **mas laico a partir de que?** Como é essa laicidade? **Laicidade para quem?** E preciso fazer outro tipo de interlocução com o Estado sabe? Eu acho que o grupo precisa. Ainda sábado eu estava lá no Pina na noite do dendê. E eu fui apresentado pela Mestra J. que toca, ela é vocalista do coco Quixabá e, ela me falava sobre um casa de uma senhora lá, que na frente tem um condomíniozinho de evangélicos e quando ela toca o pessoal vai para lá para parar o toque. Que teriam chamado a polícia **e que a polícia quando chega fica do lado deles, não do lado do pessoal do candomblé**, entendeu? Então eu falei para ela, “Olha, primeiro momento ir e falar, prestar queixa na delegacia, Ministério Público, e fazer um ato político na frente do seu candomblé.” Porque o nosso Estado é laico e tem de ser. (Eduardo, adepto, militante do movimento negro. Gestor público).

---

<sup>53</sup> São muitos os casos de repressão policial; de negação de atendimento por parte de enfermeiros e agentes de saúde, de discriminação praticada por professores em sala de aula, etc.

A repetição ano após ano das mesmas demandas – regularização fundiária, isenção de impostos; aposentadoria para sacerdotes/sacerdotisas; reconhecimento legal, etc. – parece ter consolidado uma espécie de “forma canônica” de avaliação do processo de organização e participação política vivido pelas religiões afro-brasileiras e seus representantes até o momento. É possível constatar na fala de todos os entrevistados a presença de um mesmo esquema de interpretação, que pode ser resumido da seguinte forma:

1. A organização e mobilização do povo de terreiro é um processo vitorioso;
2. O seu maior ganho é político: a visibilidade pública, a coragem das pessoas saírem nas ruas portando suas vestes ritualísticas; as denúncias em caso de agressão e de racismo; a criação de grupos de trabalho e outros órgãos para o enfrentamento do racismo dentro de instituições públicas como o Ministério Público, etc.
3. Outro ganho/conquista são as cestas de alimentos, distribuídas pelo MDS<sup>54</sup>.
4. As reivindicações não alcançadas são a prova da estrutura racista do Estado – que nega aos cultos afro-brasileiros os mesmos direitos que concede às outras tradições religiosas. Em particular aos seus adversários neo-pentecostais.
5. A postura racista do Estado se reflete ainda na precariedade da estrutura administrativa voltada para as questões étnico-raciais. Neste sentido, uma proposta unânime é a criação, em nível municipal, de uma secretaria municipal de promoção da igualdade racial com orçamento próprio. Ao invés de uma Diretoria como é a situação atual.
6. Outra causa do fracasso no atendimento das reivindicações é a precariedade da própria organização política das religiões de matriz africana, exemplificada pela ausência de parlamentares ligados às estas religiões e defensores da sua causa, diferentemente dos evangélicos que tem sua representação parlamentar nas diversas instâncias legislativas.

Os dois últimos pontos: a criação da secretaria e a eleição de parlamentares ligados às religiões, são apontados por todos os entrevistados como uma necessidade política premente no processo organizativo deste segmento da população. Vejamos os depoimentos abaixo:

---

<sup>54</sup> Ver pags. 32 a 34.

Ninguém faz nada sozinho, agora **os evangélicos não ocuparam alguns espaços?** E será que a gente é incompetente? Agora que a gente tem que se preparar, se capacitar, estudar. Agora tem que se assumir... Por exemplo, a gente votou em Oscar. E chegamos quase lá, com o deputado: em 02 meses Oscar fez 03 projetos, em função do que a gente queria, que foi a delegacia contra o racismo, criação da delegacia contra o racismo; estatuto da igualdade racial do estado com a secretária, e a emenda da lei do silêncio, tentando desqualificar essa questão da lei..., com relação a comparação que se faz de um... De um templo, com uma casa de show, um carro de som na rua tem o mesmo sentido que uma louvação, um culto religioso. Então, em 02 meses que ele assumiu teve 03 pontos positivíssimos. Agora perdemos Oscar e a gente perde a força de dar continuidade para fazer com que isso seja estabelecido. e então qual é a posição: que essa comunidade comece a descobrir isso, porque os parlamentares que não tiver o compromisso com a gente, a gente não vota nele, a gente que tem que começar a votar no pessoal da gente. (Mauricio, adepto, militante do movimento negro).

Como vimos a perspectiva de construir uma representação parlamentar própria inspira-se fortemente na prática desenvolvida pelas igrejas evangélicas. O pressuposto é de que apenas um adepto das religiões de matriz africana será capaz de realmente defender os seus interesses.

**Porque só ele vai entender a nossa demanda de verdade.** Porque só quem é de terreiro mesmo, **quem tem anos de terreiro, quem convive com a realidade dele é que compreende quais são os prós e os contras verídicos do terreiro, do dia-a-dia.** De quem são as pessoas, dos porquês, da energia que rola, do axé, do contra axé, da fumaçada, de tudo. Então tem que ter uma pessoa lá que compreenda isso, até o momento, **as pessoas que vem ajudando elas tem aquela relação assim meio pé dentro pé fora,** mas é mais para comer os votos mesmo do povo. (Mãe Alzira, adepta, Jurema e Umbanda)

Apesar do aparente acordo sobre a importância e a necessidade de elegerem seus próprios parlamentares, na prática nenhum candidato que tenha se apresentado como adepto de uma das religiões de matriz africana logrou obter apoio coletivo do povo de terreiro. Podemos especular que isso se deve, por um lado, a fidelidade dos sacerdotes e sacerdotisas às velhas alianças firmadas com políticos que, não sendo da religião e muitas vezes não assumindo publicamente compromisso com suas bandeiras, atuam como padrinhos do terreiro. Estes padrinhos operam, de modo geral, numa relação de clientela com o pai ou mãe de santo, arrumando empregos, doando dinheiro para as atividades da casa de culto, etc. Outro aspecto que contribui para o fracasso eleitoral dos candidatos ligados às religiões afro-brasileiras são as intensas divisões existentes no campo e das quais tratamos acima. Estas divisões e disputas (entre terreiros, casas de

culto e tradições religiosas) fazem com que seja mais fácil apoiar um candidato externo do que alguém do meio.<sup>55</sup>

A outra unanimidade é a criação da Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial, aprovada por dois anos consecutivos como uma das propostas prioritárias da Plenária de Negras e Negros do Orçamento Participativo, a reivindicação ainda não foi atendida pelo governo municipal. A necessidade da criação deste órgão é um ponto em comum que unifica a fala de novos e velhos adeptos, sendo sua justificativa principal o fato de que a existência da secretaria implicaria na alocação de recursos para a causa negra.

**É pelo aporte financeiro**, pela política que seria responsável para poder fomentar... entendeu? **Porque esse fomento da política de igualdade racial aqui em Recife e no estado acontece pelos mínimos aparelhos** que se tem dentro da gestão que é muito pequeno, **para piorar mais, com um orçamento baixíssimo, muito baixo né, para garantir as políticas.** Então se agente tem um aparelho maior que eu acho que deveria ser mesmo uma secretaria, tanto ao nível de município quanto ao nível de Estado. Nós teríamos **uma outra representação orçamentária, que pudesse priorizar essa política.** (Eduardo, adepto, militante do movimento negro. Gestor público).

Assumida como uma bandeira pelo conjunto do movimento, a criação da Secretaria parece ser uma maneira de responder a uma percepção do isolamento e da baixa institucionalização do debate racial – e mais ainda religioso – dentro da estrutura do governo quer municipal quer estadual. Vejamos alguns depoimentos:

Aqui em Pernambuco temos **o governador de olhos azuis**, Eduardo Campos, **aquele que olha para tudo com um olhar eurocêntrico**, que não quer fazer uma secretária de promoção de igualdade, equanimidade, equidade, ético cultural dentro de Pernambuco... **É o Governador do olhar assim, que olha assim para o povo de terreiro como dizendo: “bichinhos, esse povo analfabeto, esse povo ali que só faz dar voto pra gente, não merece ter nada”** Merece ter uma assessoria chamada CEPPIR, no qual não tem função de fato, efetiva nenhuma no Estado, ela é apenas um, como a gente diz, é colocar a sujeira debaixo do tapete. Para não dizer que não está fazendo nada, **é um cala-te boca na boca do Movimento Negro que aceita calado.** . (Alberto, adepto, candomblé e jurema)

O prefeito João da Costa até agora desde que assumiu não recebeu nem a Caminhada.... Recebeu as Mulheres de Terreiro este ano, este ano ele recebeu as Mulheres de Terreiro. Por quê? **Porque Vera Barone é política e é advogada.** É uma pessoa jurídica e política. Isso facilita muito. **Facilitou demais para as Mulheres de Terreiro. E outra, ela é**

---

<sup>55</sup> È necessário destacar que não se trata de uma realidade apenas local. Em vários estados do Brasil se nota a mesma dificuldade dos candidatos a cargos públicos ligados as religiões afro-brasileiras. Veja-se, por exemplo, o trabalho de Otero e outros (2004) sobre rivalidade e fracasso eleitoral no Rio Grande do Sul.

**muito articulada, com Tereza Leitão e outros e outros por aí. E aí daí é que ele chega, chegou perto. Foi isso, de Vera. Vamos dar palmas para ela, mesmo. Pela capacitação que ela tem, entende, e a visão política que ela tem, mas não por nós. (Mãe Alzira, adepta, Jurema e Umbanda)**

O que as falas acima permitem captar é o baixo poder de pressão dos atores religiosos afro-brasileiros e a relativa marginalização das suas demandas dentro da máquina do Estado. Nesse contexto, a solução burocrática – criação de uma secretaria – repetida como um “mantra” por todos os entrevistados, aparece, como uma forma de suprir o baixo poder de barganha dos grupos envolvidos por uma espécie de tutela oficial, com a consequente destinação de verbas e de funcionários para o tratamento das suas questões. Paradoxalmente, a criação da secretaria pode aumentar um problema que já apontamos anteriormente que é a “guetificação” do atendimento a esta população e suas demandas, que ficaria, assim, restrita a alguns órgãos de governo cujos representantes tem o mesmo perfil daqueles que são atendidos<sup>56</sup>, propiciando a eclosão de disputas intestinas pela distribuição de recursos extremamente limitados do Estado. É o que percebe, com bastante acuidade, este entrevistado:

Olha em Pernambuco hoje a atuação do movimento... e pelo fato de nós estarmos, tanto no governo do estado quanto no município, com gestões populares e **com boa parte desses militantes dentro do governo, isso tem engessado as reivindicações do movimento entendeu?** Tem dividido o movimento, dividido, às vezes os interesses nem são pela política coletiva. **Quando essa política, ela deixar de ser uma política que esta sendo gestada por João, por Axé, por Rafaela, por Adilson, por João Almeida, quando ela for mesmo uma política de estado,** aí sim a gente não precisa nem mais de favores. Ou se comedir a falar algo, porque o outro lado pode depois... Tem pessoas aqui que tem medo de sanção, se discordar disso ou daquilo, está entendendo? (Eduardo, adepto, militante do movimento negro. Gestor público).

Este depoimento, vindo de um militante do movimento negro, adepto do candomblé e também gestor municipal encarregado da política para as populações afro-brasileiras, nos dá uma ideia bastante aproximada do estado atual da atuação política dos atores religiosos afro-brasileiros. Resumindo em grandes linhas o quadro atual, poderíamos chamar a atenção para alguns aspectos definidores, entre eles: **uma organização política incipiente** (na qual apenas duas entidades organizativas se destacam); **representantes divididos em dois grupos** (aqueles que tem suficiente conhecimento da religião e das suas demandas, mas pouco conhecem da dinâmica política da

---

<sup>56</sup> Já chamamos a atenção para o fato de que, no diálogo com essa população, os representantes do governo costumam ser sempre pessoas com o mesmo perfil do público (negros na quase totalidade e adeptos de uma das religiões de matriz africana, em sua grande maioria).

representação e aqueles que embora possuam experiência de participação política tem pouca legitimidade no campo religioso); **disputas internas que dificultam a realização de ações coletivas; fragilidade e desmobilização política do seu principal aliado** (os movimentos sociais negros); **guetização, isolamento organizativo e falta de clareza da política pública de promoção da igualdade racial** nas diferentes instancias federativas.



**Figura 23: Gestores da Política de Promoção da Igualdade Racial do Norte e Nordeste em encontro com a Ministra**

Mesmo no caso da Prefeitura do Recife com todos os seus mecanismos de participação (Conselho Municipal; Conferencia Municipal e Fórum do Orçamento Participativo) ainda não é possível falar na existência de uma política (ainda que setorizada) voltada para as religiões afro-brasileiras. O que existe, na prática é a intenção de incluir estes atores no foco de atuação do governo municipal e o desenvolvimento de ações esporádicas, conforme atesta o depoimento desta entrevistada, gestora municipal responsável pela coordenação destas ações:

Olha, dentro da prefeitura, da Secretaria de Direitos Humanos, a gente tem algo que a gente não finalizou ainda, que é a perspectiva de um programa... Ele até está dentro do PPA<sup>57</sup>. A gente conseguiu colocar dentro do PPA. A gente fez o inverso, que dizer, é um programa que não é oficial, mas ele já está no PPA. É um programa de combate... um programa de respeito à diversidade religiosa. Que é uma perspectiva da gente trabalhar com as religiões no sentido da gente enfrentar a intolerância religiosa. Tem esse

<sup>57</sup> Plano Plurianual – instrumento de planejamento do governo municipal.

programa especificamente, tem algumas ações, que no caso, por exemplo, do Fórum, no Fórum tem... trouxe na verdade para discutir. Hoje a gente tem uma ação que... Um tema que é a religião. A gente botou dentro do Fórum para discutir isso e isso também entrou na Conferência para fazer uma avaliação, uma discussão, uma contribuição. E fora isso, eu acho que hoje em dia, **o programa das cestas que é específico para comunidade de terreiros, a gente não tem outro programa específico tem esses dois.** Agora, a gente tem aberto a possibilidade de que os religiosos venham dialogar em torno dos outros. A gente sempre faz uma conversa para que eles venham estar fazendo um diálogo em todos os outros espaços. E eles têm respondido enquanto Fórum de Negros e Negras do OP, enquanto conselho... Eles respondem em alguns projetos, por exemplo, a gente está agora com um projeto de fortalecimento institucional e aí tem um espaço de formação onde a gente está fazendo esse diálogo, a gente tem aí o projeto... Tivemos lá o projeto Juventude de Terreiro, que era um projeto que aí a gente trabalhou diretamente com os terreiros. A gente tem... na construção do mês da consciência negra, a gente tem dialogado com os terreiros no sentido de poder potencializar as ações que eles realizam e aí eles realizam coisas que a gente realiza em parceria.

Vemos, portanto que a entrada dos representantes das religiões afro-brasileiras nos espaços políticos de participação popular tem se traduzido, até o momento, muito mais em ações de reconhecimento e legitimação do que em melhorias concretas para estes e para a população representada por eles. Mesmo sob este aspecto as tensões e as hierarquias tradicionais presentes no campo religioso operam, também, na esfera política recriando conflitos e dissensos entre os atores. Um bom exemplo é a ausência das lideranças ligadas às casas de culto mais tradicionais e antigas da cidade nos referidos espaços coletivos – seja naqueles de negociação com o Estado, seja naqueles de organização política interna. Também do ponto de vista das alianças, os avanços para além dos movimentos sociais negros foram pequenos e restritos ao campo dos atores institucionais, tais como o Ministério Público e os Grupos de Combate ao Racismo de órgãos como a Polícia Militar.

## Capítulo V: Uma encruzilhada política

O que a análise apresentada até agora nos permite inferir é que a presença dos atores religiosos afro-brasileiros na esfera pública constitui o resultado da conjunção de vários fatores, nem todos relacionados à questões de caráter religioso. Neste sentido, a metáfora da encruzilhada como um ponto para onde confluem vários caminhos se apresenta como adequada para simbolizar a complexidade dessa presença. A encruzilhada aparece como uma imagem adequada também por conta da

impossibilidade de se apontar a direção futura desse processo de participação política, uma vez que esta depende de qual dos caminhos será escolhido de forma hegemônica.

Vejamos alguns dos caminhos<sup>58</sup> dessa encruzilhada. Um deles diz respeito a articulação, cada vez mais forte entre pertença religiosa, negritude e africanidade. Como dissemos anteriormente, a entrada das religiões afro-brasileiras na cena pública tanto responde às suas próprias demandas em termos de representação e de diálogo com o Estado, quanto à necessidade dos movimentos sociais negros de produzir uma nova identidade étnico-africana para o negro brasileiro. Nesta perspectiva, as religiões afrodescendentes são apresentadas como preservadoras e continuadoras da presença africana no Brasil. Também sob esta perspectiva são hierarquizadas em termos da sua maior ou menor tradicionalidade – leia-se manutenção da herança africana. As comunidades religiosas tradicionais aparecem, assim, no imaginário dos movimentos negros como uma espécie de fonte pura da ancestralidade, a partir da qual se constrói e se afirma a africanidade dos negros brasileiros. Ora, uma vez que se baseia neste ideal de preservação da ancestralidade, essa valorização relaciona-se de forma distinta às diferentes tradições afrodescendentes, já que tanto a umbanda como as casas de culto mais recentes encontram dificuldades em estabelecerem tanto a sua tradicionalidade, como a sua vinculação identitária com o “povo negro”. Sendo atribuído ao candomblé o maior grau de africanidade no sentido de fidelidade à tradição ancestral.

É importante destacar que esta atribuição em si não constitui uma novidade. Desde o início do processo de constituição dos “estudos afro-brasileiros” (e o próprio nome indica isso) como um campo de estudos científicos, a idéia (ou o ideal) de perpetuação dos modos africanos no Brasil, através da religião se fez presente. Como afirma Capone (2004):

A busca desses africanismos constitui a abordagem principal da maioria dos antropólogos que estudaram os cultos afro-brasileiros. Se para Nina Rodrigues (1900), a sobrevivências africanas confirmam o caráter primitivo e inferior dos negros brasileiros (...), **com Bastide (1960) a fidelidade a um passado africano se torna um sinal positivo de coesão cultural.** A ‘memória negra’ marca a fidelidade às origens e, portanto a pureza do culto em questão. Em compensação, a traição as origens, causada pela perda dessa memória coletiva,

---

<sup>58</sup> Nas religiões afro-brasileiras as encruzilhadas são dedicadas a Exu (quatro caminhos) e a Pomba-Gira (três caminhos).



caracterizaria os cultos ‘degenerados’ ou ‘degradados’. (p. 29. grifos nossos).

A perspectiva defendida por Bastide opõe os cultos “tradicionais”, como o candomblé nagô praticado nas casas de culto da Bahia, aos “degradados”, tais como a macumba e as seitas sincréticas do sul e sudeste, nas quais ele identifica a perda dos valores tradicionais e a dissolução da solidariedade original mantida pela tradição africana. Para ele “o candomblé evoca bem essa África reproduzida no solo brasileiro, de novo florescendo” (BASTIDE, 1960. p. 312). A trilha interpretativa aberta por Bastide foi seguida por muitos pesquisadores nos anos posteriores, o que contribuiu para o estabelecimento de uma espécie de “modelo ideal” de culto religioso afro-brasileiro considerado como “puro” ou “tradicional” sendo os demais avaliados em função da sua maior ou menor proximidade deste modelo. Nesta perspectiva teórica:

O candomblé se opõe à umbanda ou à macumba conforme o caso, como o candomblé nagô se opõe ao candomblé banto, estando o segundo termo da oposição sempre marcado pela inferioridade e a degradação em relação a uma africanidade ideal. (CAPONE, 2004. p. 21)

É importante destacar que ao se questionar essa atribuição de “pureza étnica” o que se questiona não é a maior ou menor presença de elementos de origem africana dentro do candomblé e nem a contribuição determinante da cosmovisão judaico-cristã (principalmente através do espiritismo) na formação da umbanda. O foco do questionamento está na atribuição de pureza – baseada na postulada continuidade com uma mítica tradição africana<sup>59</sup> – a **uma** dentre as muitas manifestações existentes dentro do campo religioso e a, conseqüente, pecha de impureza e degradação imputada às demais. É a hierarquização dos cultos, baseada numa construção elaborada pelos estudiosos, assim como a interpretação do sincretismo como degradação, que constitui o objeto da crítica. Apesar disso, a idéia da pureza de determinadas modalidades de culto continuou impulsionando muitos pesquisadores. Alguns trabalhos posteriores aos escritos de Bastide e seus discípulos ajudaram a reposicionar a questão:

---

<sup>59</sup> Cumpre ressaltar que o próprio postulado de uma “religião tradicional africana” constitui uma “construção”. Conforme afirma Ranger (1977): “uma das áreas em que os intelectuais africanos interagiram com a teoria missionária foi a invenção da “religião tradicional” (p. 260). Nesta construção, as crenças religiosas nativas foram unificadas numa síntese coerente e apresentadas como uma antecipação do cristianismo.

A partir de Yvonne Maggie (1977), a noção de tradição, ligada às sobrevivências africanas nos cultos afro-brasileiros começou a ser questionada. A análise dos estudos afro-brasileiros de Patrícia Birman (1980), por exemplo, vê nos africanismos – como nos indigenismos encontrados nos terreiros – a reprodução direta do que, na sociedade brasileira, foi considerado, por convenção, representativo do indígena e do africano. Birman sugere que essas sobrevivências culturais não encontram suas raízes originais em uma memória negra coletiva, como queria Bastide, **e sim na produção científica dos intelectuais brasileiros (e não brasileiros), isto é na reconstrução feita por eles dessa tradição** (CAPONE, 2004. p. 30, grifos nossos).

Observação semelhante é feita por Lívio Sansone (2002) sobre as imagens e evocações da África comuns no imaginário brasileiro. Para ele essas imagens nada mais são do que o resultado de uma interação e de um conflito entre intelectuais brancos e lideranças negras, entre a cultura popular e a erudita. Por outro lado, e ainda segundo o mesmo autor, nas diferentes regiões da diáspora, a África tem servido como um banco de símbolos para a construção das identidades negras no contexto globalizado, fornecendo um passado comum aos grupos mobilizados. Seria, portanto, sobre a imagem brasileira da África que se assenta a pretensão de pureza africana reivindicada por alguns grupos políticos e religiosos, bem como os esforços de reafrikanização observados internamente no campo religioso.

O próprio movimento de reafrikanização responde a duas demandas aparentemente contraditórias: de um lado permite a apresentação das tradições afro-brasileiras como algo “exótico”; e “diferente” um “outro” capaz de se tornar tão atraente às camadas médias quanto às denominadas “religiões orientais” proporcionando, assim, uma vivência religiosa distinta daquela ofertada pela religião hegemônica. Nesta perspectiva a reafrikanização pode se constituir numa estratégia para melhor colocação das tradições afrodescendentes no mercado religioso.

Por outro lado, sob a pressão da adesão religiosa dos militantes do movimento negro, a reafrikanização pode significar, ainda, uma etnização da religião em função de uma visão política que postula a existência de relações de equivalência que vinculam a identidade negra brasileira às religiões de matriz africana, com destaque para o candomblé. A tônica dessas relações de equivalência varia desde colocações que veem estas tradições como sendo “a” religião do povo negro – considerando as outras pertencas religiosas como uma espécie de “branqueamento cultural” – até aquelas que

advogam a existência de um elo baseado na vivência comum sob a opressão de um mesmo sistema racista. Nesta perspectiva, a pertença religiosa pode ser (e tem sido) utilizada como uma **linguagem**, através da qual é possível falar de identidade, de direitos e de reconhecimento. Na verdade, embora as religiões afro-brasileiras – em particular o candomblé - não possam mais ser definidas como religião de negros, em razão da presença da sua universalização e da abertura às tendências do mercado religioso, se definem, e são definidas pelos militantes sociais, como a expressão central da cultura negra. Neste processo, transformam-se em “religiões de afirmação étnica”.<sup>60</sup>

Percebe-se, portanto, que longe de serem excludentes, os dois movimentos – o de transformação do candomblé em religião universal e o da sua eleição como a religião do povo negro – o que equivale a dizer a sua reconversão em religião étnica – caminham lado a lado. Para as lideranças religiosas, a etnicidade torna-se um capital simbólico capaz de ser acionado pelas diferentes tradições e casas de culto para melhor se situarem tanto no mercado religioso, quanto perante o Estado e a sociedade inclusiva. Afinal, quanto mais “afro”, mais exótico e mais interessante.<sup>61</sup> Para adeptos e militantes de um modo geral, a etnicidade torna-se, ainda, um capital cultural (um diferencial de mercado) que pode ser acionado por indivíduos e grupos (praticantes ou não das religiões afro-brasileiras) na produção das chamadas “mercadorias étnicas” (Sansone 2003), a serem colocadas em circulação em diferentes esferas da indústria cultural. Assim, temos, por exemplo, grupos musicais, e cantores que se especializam em apresentar as toadas cantadas nos terreiros, além de serviços de bufê e livros de culinária inspirados nas comidas de santo. Isso sem falar nos artistas plásticos que se inspiram na representação dos orixás, etc.. Também neste caso, os produtos mais valorizados são aqueles que se vinculam às formas religiosas consideradas mais “puras” ou mais “africanas”.

Há enfim um intenso processo de reconfiguração interna do campo religioso associado a um reposicionamento diante da sociedade inclusiva. Reposicionamento diretamente vinculado à proximidade desse processo com as iniciativas identitárias do Movimento Negro e às mudanças no tratamento das questões raciais na agenda política brasileira.

---

<sup>60</sup> Cunhamos a expressão “religião de afirmação étnica” para assinalar o fato de que, embora já não seja uma religião cuja pertença está restrita apenas aos descendentes de africanos, o candomblé continua a ser (e se torna cada vez mais) um dos mais fortes símbolos da identidade coletiva acionado pelos membros deste grupo.

<sup>61</sup> Uma das entrevistadas, umbandista, utilizou o neologismo “chicoso”. Segundo ela o candomblé é mais “chicoso”.

Estas mudanças, entretanto, têm apresentado como resultados, até o presente momento, intervenções de caráter burocrático-administrativo – tais como a criação da Seppir e do Sistema de Promoção da Igualdade Racial – e legais – como o Estatuto da Igualdade Racial e a Lei 10639. Em que pese o debate gerado pela aprovação do sistema de cotas para as universidades públicas, o fato é que as políticas de ação afirmativa tem tido pouca ou nenhuma repercussão em termos das condições de vida da população negra brasileira.

É dentro deste quadro que se deve analisar a questão da participação política dos atores religiosos afro-brasileiros. Quadro no qual a cidade do Recife constitui um exemplo emblemático pelo seu protagonismo tanto em termos da organização do “povo de santo”, quanto pela capacidade de articulação nacional de gestores e militantes da causa negra. Ao nível da Prefeitura, temos a institucionalização (em resposta a demandas dos movimentos sociais) de organismos e canais de participação que, de fato, não conseguem desenvolver uma política pública voltada para esses públicos – população negra e adeptos das religiões de matriz africana, estando o isolamento administrativo, a falta crônica de recursos e a ausência de uma diretriz sobre a política e seus objetivos entre os principais empecilhos para um melhor desempenho do executivo municipal. Ao nível dos movimentos sociais, em particular do Movimento Negro, a ausência de renovação dos quadros (muitos dos quais atuando atualmente como gestores públicos) e a desmobilização política têm contribuído para criar uma situação na qual os espaços de negociação como poder público (fóruns, conselhos e plenárias) passam a ser utilizados como espaços de articulação política do próprio movimento que, desse modo, se apresenta fragilizado para a interlocução.

Já do ponto de vista dos ativistas religiosos, a saída da invisibilidade e da marginalização aliada a um certo “reconhecimento oficial”, expresso pela possibilidade de frequentar espaços socialmente valorizados como os gabinetes das autoridades e a Academia, são avaliados como um ganho político de grande valor. A simples presença na arena pública aparece aqui como uma conquista a ser saudada. Ações como a Caminhada dos Povos de Terreiro não apenas mostram à cidade a existência desse segmento da população como, simultaneamente, atestam para eles próprios a sua existência enquanto cidadãos.

Ao mesmo tempo, esse processo agudiza velhos problemas e cria outros novos. No novo espaço da visibilidade pública é preciso dialogar internamente e definir posturas comuns. Assim, a propalada autonomia de cada terreiro pode se transformar num obstáculo a uma maior organicidade das organizações criadas pelo conjunto dos religiosos. Um exemplo dessa dificuldade pode ser sentido na fala de um dos coordenadores da Caminhada dos Povos de Terreiro num debate no qual se levantou re a possibilidade da instituição de uma espécie de código de conduta para os sacerdotes e sacerdotisas. Disse ele “Na minha casa eu ao vou permitir que ninguém venha mandar. Eu não vou aceitar uma lei vinda de cima. A minha casa é minha casa. **Estamos juntos, mas unidos não**”<sup>62</sup>. Essa dificuldade aparece claramente no processo de negociação com o Poder Público levando ao fracionamento das demandas e na fragilização da representação. A própria ideia de representação é, de certo modo, estranha a uma estrutura religiosa que se pauta na relação direta entre o adepto e a divindade, na qual o sacerdote atua apenas como uma espécie de interprete da vontade dos deuses.

De qualquer modo, mais do que questões teológicas pesa sobre o aprendizado da negociação coletiva no espaço público, as práticas de privatistas e de clientela que fizeram parte do passado nada distante da maioria dos sacerdotes e casas de culto. Sob esse aspecto Recife apresenta um grande diferencial em relação à outras cidades por ter institucionalizado a distribuição das cestas de alimentos – único Programa de benefícios sociais diretamente destinado a essa população – ao invés de permitir a administração privada do recurso público como acontece em grande parte do país.

A desejada visibilidade pública traz, consigo outros desafios: no diálogo com outros atores sociais e políticos é preciso aprender a relativizar as próprias práticas e valores encarando-os como algo que deve ser negociado e não imposto ao conjunto dos cidadãos. Temas conflituosos como o sacrifício de animais; o depósito de oferendas na via pública; o toque dos tambores em horas e locais consideradas impróprios, etc., trazem para o povo de santo a necessidade de explicitar (e traduzir) a sua cosmovisão defendendo o seu direito a diferença numa perspectiva multiculturalista e, ao mesmo tempo, inserir-se nos limites socialmente estabelecidos para a convivência entre is diferentes, ainda que a sua própria presença no espaço público implique num

---

<sup>62</sup> Plenária do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial em 27/01/2011. Grifos meus.

alargamento desses limites. Nesse aspecto o mero recurso a retórica da intolerância e do preconceito tem se revelado claramente insuficiente.

Outro aspecto complicado da visibilidade pública é a relação com os meios de comunicação de massa, outro parceiro com o qual é preciso aprender a se relacionar. Há, de um lado, um repúdio coletivo ao modo como as religiões são representadas na mídia: sob o aspecto folclórico ou claramente pejorativo nos programas “populares”<sup>63</sup> ou satanizadas nos programas patrocinados pelos seus rivais evangélicos. À sua inexistente capacidade de intervenção sobre a mídia (pela ausência de recursos financeiros e políticos) junta-se o fato de que os mesmos religiosos que criticam são capazes de aceitar aparições estandardizadas (lendo búzios e fazendo previsões) quando isso significa mais exposição e prestígio mágico para seus terreiros.<sup>64</sup>

Em todos estes casos, trata-se, parece-nos de uma indefinição entre o lugar ocupado por essas tradições no passado recente – de seitas, obscuras, marginais e, por isso mesmo, dotadas de eficácia mágica (Douglas, s/d.) – para o lugar buscado no momento atual – uma opção religiosa com os direitos e obrigações inerentes a esse estatuto. Neste sentido, a metáfora da encruzilhada aparece, ainda, como uma imagem frutífera que nos leva a pensar sobre quais os caminhos que serão escolhidos pelos religiosos. Processo que sem dúvida valerá à pena acompanhar.

---

<sup>63</sup> Lembramos que o personagem caricato “Painho”, popular nos anos 80, foi inspirado num pai de santo pernambucano.

<sup>64</sup> Já chamei a atenção para a busca dos zeladores das casas de culto de se distanciarem do estereótipo do feiticeiro compondo para si a persona do sacerdote/sacerdotisa da religião de matriz africana, digno do mesmo tipo de tratamento dedicado ao sacerdote de outra tradição religiosa (OLIVEIRA, 2009).

- APIAH, Kwame Antony *apud* MEIRA, Sueli. “A aflição da busca: identidade cultural na era do multiculturalismo” In *Sociopoética*. vol 1, nº 3 – janeiro/ julho de 2009. Disponível em <http://eduep.uepb.edu.br/sociopoetica/publicacoes/v1n3.html>. Acessado em 15/03/2011.
- BARDIN, L. *Análise de Conteúdo*. Lisboa, Portugal; Edições 70, LDA, 2009
- BARROS, José Flávio P. de. **O segredo das folhas - sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas/UERJ, 1993.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- \_\_\_\_\_. **O candomblé da Bahia. Rito Nagô**. São Paulo: Editora Nacional, 1978.
- BOAES, Antonio Giovanni. África e Brasil: separação simbólica/social no campo das religiões afro-pessoenses. In **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14. pag. 119-133, setembro 2009. Disponível em [www.cchla.ufpb.br/caos](http://www.cchla.ufpb.br/caos). Acessado em 25/04/2010
- BONI Paulo César; MORESCHI, Bruna Maria. **Fotoetnografia: a importância da fotografia para o resgate etnográfico**. Disponível em: [www.doc.ubi.pt/03/artigo\\_paulo\\_cesar\\_boni.pdf](http://www.doc.ubi.pt/03/artigo_paulo_cesar_boni.pdf). Acesso em: 26/06/ 2011.
- BRAGA, A. Usos e consumos de meios digitais entre participantes de weblogs: uma proposta metodológica. In: **Anais do XVI Encontro da Compós**, na UTP, em Curitiba-PR, 2007. Disponível em: [http://www.compos.org.br/data/biblioteca\\_162.pdf](http://www.compos.org.br/data/biblioteca_162.pdf). Acesso em 17/03/2010
- BRUMANA, Fernando G; MARTÍNEZ, Elda G. **Marginália sagrada**. Campinas: Editora Unicamp, 1991.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo:EDUSP. 1998.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **Religiosidade Popular no Nordeste Oriental do Brasil: Os afro-brasileiros no Recife** – oralidade, textualidade e imagem. Relatório de Pesquisa de Pós Doutorado. São Bernardo do Campo, 2010 (mimeo).
- CONSORTE, Josildeth Gomes. Em Torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- CAROSO, Carlos & BACELAR, Jefferson (orgs.) **Faces da Tradição Afro-brasileira**. São Paulo. Pallas Editora. 1999.
- CORTES, Soraya Vargas Sistema Único de Saúde: espaços decisórios e a arena política de saúde In *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 25(7):1626-1633, jul, 2009.

Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/csp/v25n7/22.pdf>. acessado em 10/08/2010

- COSSARD-BINON, Giselle - A Filha de Santo. *In Olóòrisà: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.
- COSTA, Manoel Nascimento da: **Candomblé Nagô em Pernambuco**. Recife: Centro de Estudos Folclóricos Mário Souto Maior – FUNDAJ. [SD].
- DANTAS, Beatriz Góis, **Vovó nagô e papai branco : usos e abusos da África no Brasil**, Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOMINGUES, Petrônio. História do Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Disponível em [www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf](http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf). Acessado em 12/07/2010
- DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. **Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu**. Tradução Sônia Pereira da Silva, Lisboa, Edições 70 (col. Perspectivas do Homem, n.º 39), s.d.
- FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- FREIRE, Gilberto (org.). **Novos estudos afro-brasileiros**. Trabalhos apresentados ao I Congresso Afro-Brasileiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afrobrasileiras: da desafricanização para a reafricanização. *In REVER – Revista de Estudos da Religião*. N.º 01/2001. Disponível em <[www.pucsp/rever/rv012001/p.jensen.pdf](http://www.pucsp/rever/rv012001/p.jensen.pdf)> Acessado em 26/06/2008.
- HALL, Stuart: **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**; Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- \_\_\_\_\_, Quem precisa da identidade? *In Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu da Silva (Org.) – 9 ed. – Petrópolis: Vozes, 2009.
- LAPLANTINE, François. Os Sistemas de Representações da Doença e da Saúde na Umbanda em Fortaleza. *In Comunicações do Iser (N.º 30)*. Rio de Janeiro: ISER, 1988.
- LEPINE, Claude. O candomblé africanizado no campo religioso paulistano *In Cadernos Ceru*, serie 2, n.º 13. São Paulo: 2002 .
- LEIS, Héctor Ricardo. **A modernidade Insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes; Santa Catarina: UFSC, 1999.
- MAUÉS, Maria Angélica Motta. “Da ‘branca senhora’ ao ‘negro herói’: a trajetória de um discurso racial” *In Estudos Afro-Asiáticos*, n.º 21. pag. 119-130, dezembro 1991.
- MARRE, J. L. **História de vida e método biográfico**. *Cadernos de Sociologia*, v. 3, p.55-88, 1991.
- MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: Hucitec, 2002.



- MOONEN, Frans (org). **Políticas ciganas: subsídios para encontros e congressos ciganos no Brasil**. Centro de Cultura Cigana. Juiz de Fora: 2008. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/50252943/1-FMPoliticaciganas>. acessado em 24/07/2010
- MOTTA, Roberto. Continuidade e fragmentação nas religiões afrobrasileiras In Scott, Parry e ZAROR, George (orgs.). **Identidade, fragmentação e diversidade na America Latina**. Recife: Edufpe, 2003.
- \_\_\_\_\_. Religiões afro-ricifenses: ensaio de classificação. In CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p.17-35.
- \_\_\_\_\_, Religiões éticas e religiões sacrificiais: seu crescimento simultâneo no Brasil atual. In MIELE, Neide. **Religiões: múltiplos territórios**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2007. p 245-57.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.) - **Olóòrisà: Escritos sobre a Religião dos Orixás**. São Paulo: Ágora, 1981.
- MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro. 13ª edição. Brasília, DF: Unesco 2007.
- OLIVEIRA, Rosalira. Em busca da pátria mítica: visões da África entre adeptos do candomblé. In **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14. pag. 119-133, setembro 2009. Disponível em [www.cchla.ufpb.br/caos](http://www.cchla.ufpb.br/caos). Acessado em 25/04/2010
- ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos**. São Paulo. Pontes, 2001
- ORO, Ari Pedro. A desterritorialização das religiões afro-brasileiras. In **Revista Horizontes Antropológicos**, vol 1, n. 03, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1995, (p. 69-79, versão impressa/ p. 01-16, versão *online*). Disponível em <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/HorizontesAntropologicos/article/viewFile/3814/3070>. acessado em 15/06/2010.
- ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo, Hucitec, 1991.
- \_\_\_\_\_, **Herdeiros do axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- \_\_\_\_\_, **Um sopro do espírito**. São Paulo: Edusp, 1997.
- \_\_\_\_\_, **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_, Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. In **Revista USP**, São Paulo, nº 50, 2001(a), pp. 46-65.
- \_\_\_\_\_, O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso In **Estudos Avançados**. vol.18 no.52 São Paulo Sept./Dec. 2004. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000300015](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300015). Acessado em 20/03/2008
- \_\_\_\_\_, **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_, O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras. In *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em*

*Ciências Sociais*. BIB-ANPOCS, São Paulo, nº 63, 1º semestre de 2007, págs. 7-30. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/>. Acessado em 30/10/2009

PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de M. “Inumeráveis cabeças: tradições afrobrasileiras e horizontes da contemporaneidade” In FONSECA, Maria Nazareth Soares. (Org.) **Brasil afro-brasileiro**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 41-59.

QUEIRÓZ, Maria Izaura Pereira de. Relatos orais: do indizível ao dizível. In: **Enciclopédia Aberta de Ciências Sociais**. : Ed. Vértices, 1988.

RANGER, Terence. “A invenção da tradição na África colonial” In HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 219-69.

REIS, Ana Maria Bianchi dos. **Plantando axé: uma proposta pedagógica**. São Paulo: Cortez, 2000.

SALES, Ronaldo L. Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública In **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14. pag. 119-133, setembro 2009. Disponível em [www.cchla.ufpb.br/caos](http://www.cchla.ufpb.br/caos). Acessado em 25/04/2010

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia**. 11 ed. Petrópolis, 2002.

SANSONE, L. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. In **Revista Afro-Ásia**, 27 (2002), p. 249-269. Disponível em <<http://www.afroasia.ufba.br/edicao.php?codEd=34>>. Acessado em 17/03/2009.

\_\_\_\_\_. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção da cultura negra no Brasil**. Tradução: Vera Ribeiro. Salvador: Edufba, Pallas, 2003.

\_\_\_\_\_. Objetos da identidade negra: consumo, mercantilização e globalização na criação de culturas negras no Brasil In *Mana*, vol 6, nº 1, Rio de Janeiro: 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php>, acessado em 12/03/2010.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones**. Brasília: UnB, 1995.

SEMPRINI, Multiculturalismo. Tradução: Laureano Pellegrin. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

SILVA, Vagner Gonçalves. Religiões afro-brasileiras: formação e dinâmica In Projeto Raça, Desenvolvimento e Desigualdade Social. Disponível em [http://www.erudito.fea.usp.br/PortalFEA/Repositorio/1181/Documentos/transcricao\\_port\\_2\\_1\\_1.pdf](http://www.erudito.fea.usp.br/PortalFEA/Repositorio/1181/Documentos/transcricao_port_2_1_1.pdf). Acessado em 03/09/2012

\_\_\_\_\_, **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_, **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Ática, 1994.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SODRÉ, Muniz e LIMA, Luís Filipe. **Um Vento Sagrado: História de Vida de um Adivinho da Tradição Nagô-Kêtu Brasileira**. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

- SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_, **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Editora. Vozes, 1988.
- \_\_\_\_\_, **A verdade seduzida**. Rio De Janeiro: Codecri (83) / Francisco Alves (88), 1988.
- \_\_\_\_\_, **Reinventando a Cultura**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- TRINDADE, Liana M. Salvia. Exu: Poder e Magia. *In Olórisà: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.
- VELHO, Yvonne Maggie. **Guerra de orixá**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual *In Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu da Silva (Org.) –9 ed. – Petrópolis: Vozes, 2009.
- ZALUAR, Alba. Teoria e método do trabalho de campo: alguns problemas. *In CARDOSO, Ruth (org.). A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

#### **Documentos eletrônicos:**

Estatuto da Igualdade Racial. Lei nº 12.288 de 20/07/2010. Disponível em: <http://www.njobs.com.br/seppir/pt/>. Acesso em 20/11/2010

I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial: Estado e sociedade promovendo a igualdade racial. Relatório Final – Brasília –DF, 2005. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/temp/sites/000/2/download/ICONAPIR.pdf>. Acessado em 22/08/2010.

Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/consea/static/documentos/Tema/SAN\\_ComunidadesTradicionais](http://www.planalto.gov.br/consea/static/documentos/Tema/SAN_ComunidadesTradicionais). Acessado em 15/04/2010

“Subsídios a II CONAPIR – Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial” Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial/ Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial – 2009. Disponível em [www.redeafro.ning.com/fórum](http://www.redeafro.ning.com/fórum). Acessado em 24/08/2010.

“Resoluções da II CONAPIR” Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial/Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial. 2009. Disponível em [www.presidencia.gov.br/estrutura\\_presidencia/seppir/arquivos/iiconapir](http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/seppir/arquivos/iiconapir) Acessado em 24/07/2010.

#### **Documentos impressos:**

Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e Vida, 1995

Obirin N'ê: A expressão coletiva de nossas necessidades. Rede de Mulheres de Terreiro de Pernambuco. Recife, julho de 2010.

Conversando e conhecendo a língua yorubá. Luis Ogodo. Recife, junho de 2012.

II Conferência de Promoção da Igualdade Racial – Afirmando identidades, contruindo cidadania. Resoluções da Conferência. Recife, dezembro de 2007.