

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL
MESTRADO EM MEMÓRIA SOCIAL

**POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO: MEMÓRIA, RESISTÊNCIA E
CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES NAS POLÍTICAS PÚBLICAS.**

MARIANA PEREIRA DO SACRAMENTO

Rio de Janeiro
2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL
MESTRADO EM MEMÓRIA SOCIAL

Mariana Pereira do Sacramento

**POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO: MEMÓRIA, RESISTÊNCIA E
CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES NAS POLÍTICAS PÚBLICAS.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Linha de Pesquisa: Memória e Patrimônio
Orientador: Prof. Dr. Amir Geiger.

Rio de Janeiro
2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL
MESTRADO EM MEMÓRIA SOCIAL

MARIANA PEREIRA DO SACRAMENTO

**POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO: MEMÓRIA, RESISTÊNCIA E
CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES NAS POLÍTICAS PÚBLICAS**

Aprovado pela Banca Examinadora

Rio de Janeiro, ___/___/_____.

Professor Doutor Amir Geiger (Orientador)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Professora Doutora Lobélia da Silva Faceira
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Professora Doutora Flávia Carolina da Costa
Pesquisadora autônoma

Professor Doutor Thiago Niemeyer Matheus Loureiro (Suplente) -
UFRRJ

Professora Doutora Glaucia Regina Vianna (Suplente)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO



AtáKorôjúEwe

BailéléKorôjúabókún

AtáKorôjúEwe

Bailéjú abo kú

“Pimenta não é mais que folha
Nem tempestade não é mais
que floresta de remédios!”

Ewe ó!

AGRADECIMENTOS

LaroyeEsú! Dono da comunicação e do movimento, gratidão pela onipresença, revelações, proteção, aberturas, e tudo o mais que eu não sei! Laroye Dona Maria Padilha, Dona Maria Mulambo, Seu Zé, Seu Tranca Rua e todos os Esús e Lebas que fazem das encruzilhadas suas casas, e antes mesmo que eu passe por elas, tomam conta! Oguniê! Baba mim Ogun, gratidão por ter me levado ao Candomblé, por ter me dado uma amiga-irmã carinhosa pela qual fui guiada até a casa de Iya Nanã, por ter me colocado nesta estrada tão cumprida e pujante de amor e alegrias!

Começo agradecendo ao invisível, que me colocou no caminho deste desafio:

Oke Aro! Loci Loci! Gratidão Baba Mim Odé e Baba Mim LogunEdé! Rei de Ketu, rei da doçura, rei da alegria, rei da caça e rei da fartura! Atoto! Gratidão Baba Mim Omolu, Senhor da Terra e do Sol quente! Misericórdia, meu Senhor! Não canso de admirá-lo em sua perspicácia e grande generosidade! Arrobobo! Motumbá Baba mim Osumaré, Senhor do arco-íris, suas cores me fazem mais feliz! Grande Dan, gratidão pela proteção nas transmutações, nas transformações que fazem parte da vida! Ewe o! Oni mim Ossain, meu soberano e grande Pai, eu nunca terei palavras para traduzir tudo o que sinto, mas aí está para sempre o que tenho de melhor: meu coração limpo pronto a lhe servir, louvar e aprender! Eró! MotumbáBaba mim Iroko! Gratidão comandante do tempo e da ancestralidade! Eu o reverencio, grande Pai de tudo que é vivo! Okebambo! MotumbáOtin, suplico que me acompanhe em todas as florestas virgens que eu ainda for pisar em busca da vida! Ore YeYe o! MotumbáIya mim Osun, mãe das águas doces que lavam minhas entranhas, pensamento e ações! Gratidão por nos ensinar que o amor é remédio disponível a todas e todos! Saluba! Iya mim Nanã, Iyállè, senhora de todos nós, a Mãe da sabedoria, da hierarquia e da experiência! Oba sirè! Gratidão Iya mim Oba, destemida mãe que abraça a minha luta com tenacidade! Ri Hó! Gratidão Iya mim Iyewa, que enfeitada de mistérios e cores revela sua pureza e me brinda com a beleza de ser única! Hepa hei! Minha Mãe, Iya Mim, presente desde sempre na leveza e na intensidade, eu sempre a tive dentro de mim! Omim ô! Odo Iya! Motumbalya mim Iyemonja, a mãe dos homens! Gratidão pela minha boa cabeça nos momentos mais tortuosos! Iyemanja faz areia para não machucar! KaoKabiesilè! Motumba Baba mim Sangò!

Tanto a agradecer, tanto a compartilhar...um pai, um marido, um fiel companheiro! Epa Baba Oxala! O silêncio me ensina!

Minha gratidão à Dona Marlene, por ter me posto no mundo. Só nos vimos e nos tocamos por quatro anos, mas a sua presença é sentida a cada minuto desses meus 35 anos. Obrigada por nunca me deixar sentir um vazio grande demais, que eu não pudesse suportar. Você sempre esteve lá e eu a amo muito. Este trabalho é pra você! Obrigada ao meu pai, por estar comigo em todos os momentos, pela inspiração que é para todos que o conhecem. É uma honra ser sua filha, e poder aprender tanta resiliência, generosidade e tolerância. Minha homenagem à você é ser uma mulher digna e honesta.

O meu muito obrigada às minhas irmãs, Mônica e Luciana, por tudo o que já passou e pelo presente que sempre pode ser tecido e transformado. Cada uma, à sua maneira, me ensinou e me ensina a ser eu mesma. Gratidão! Obrigada Luiza e Daniel, meus sobrinhos e afilhados, que me mostram como o amor pode ser grandioso.

Obrigada Celina Dias e toda sua família linda e amável, por conseguirem estender a mão ao meu pai e à nossa família nos momentos mais difíceis e nas horas mais alegres. Não tenho palavras para dizer o quanto sou grata por tanto carinho! Os últimos meses não foram fáceis, e se eu consegui ter alguma paz para continuar escrevendo, eu devo agradecer à vocês, também.

Gratidão a meu Pai de Santo, Babalorisa Roger D'Ossain, que eu tive a sorte de encontrar aos 21 anos, início de uma vida. Gratidão por todos os ensinamentos, pelo olhar cuidadoso, por me ajudar a ser melhor comigo mesma, por conhecer meus defeitos e qualidades e pela confiança, acima de qualquer coisa.

Eu tenho a melhor família de axé! Aos mais velhos e mais novos, assim como aos abiãs, e ao "barco escolhido" de irmãos e irmãs que são também grandes amigos da vida, gratidão por serem minha família, por me ensinarem coisas que eu levarei pra uma vida toda, e por vivermos juntos a nossa casa e o amor que temos a oferecer ao mundo: Pai Roberto, Mãe Rita, Mãe Linda, Mãe Cléo, Pai Luciano, Pai Assobá, Mãe Luzia, Mãe Dione, Egbomi Taís, Egbomi Cátia, Lina D'Oya, Lucia Helena D'Ogun, Jaqueline D'Osala, Jurema d'Yemonja, Togun, Marineide D'Osum, Ekedí Nara, Ekedí Carina, Ekedí Danielle, Ekedí Alique, Ogan Paulão, Ogan Jefferson, Ogan Cleysson, Ogan João Paulo, Ogan Daniel, Ogan Altair, Ogan Altacir, Ogan Leandro, Ogan Buiú, Ogan Edgar, Ogan Guilherme, Cícero D'Oxala, Cleide

D'Oxossi, Rosana D'Oxossi, Silvia D'Oya, Nananci, Ana Paula D'Oya, Rafael D'Omolu, Joel D'Oxumare, Dani D'Ogun, Fernando D'Oxogua, Iaô Natasha, Iaô Beatriz, AbiãJoseh, Dona Teresa, Dona Graça, Wilson, e tantos outros que também são família de axé por estarem tão junto de nós.

Sou muito grata por ter tido o privilégio de ser orientada pelo professor Amir Geiger ao longo destes últimos dois anos. Obrigada por me ouvir e acolher nesta retomada à academia! Vida longa a você e toda a riqueza de sua inteligência!

Aproveito para deixar registrada minha gratidão e admiração aos professores Lobélia Faceira e Júlio Tavares, pelas leituras e compartilhamentos.

Agradeço também aos grandes amigos, verdadeiros irmãos escolhidos que a vida me deu: Luciana Motta, Mariana Castori, Fábio de Souza, Keith Reid, Ralph Steinegger, Angélica Cerdeira, Renata Maués, Ceila Maciel, Cynthia Lucidi, Isabel Silveira, Raquel Valli, Bianca Serpa e Juliana Betti.

Ao queridíssimo Luiz Felipe de Lima, pela amizade e generosidade nas trocas e, principalmente, pela presença serena e ouvido atento quando eu mais precisei. Tem coisas na vida que eu não sei direito como fui merecer, mas aprendi a valorizar o inexplicável como um verdadeiro presente! Gratidão!

Obrigada à todos os colegas de jornada no mestrado, pela cumplicidade neste processo que muda vidas, em especial Ana Márcia Mourthé, Marina Damin, Juliana Ventureli, Tesla Coutinho, Marluce Magno e Sarah Luna.

Sou muito grata aos entrevistados, que foram tão sensíveis ao me receber e generosos em me contar suas vidas tão entrelaçadas pela vivência nos terreiros.

Agradeço ao meu marido, Gilmar Tavares, que não é somente um companheiro, é aquele que vive comigo tudo o que me acontece. Eu nunca imaginei que fosse ser assim, e eu só agradeço por nosso grande amor e cumplicidade!

Axé!

Para a família aràejè e para a família aràasè.
Para Dona Marlene, Vovós Raimunda e Davina, Vovô Libânio e Tio Nilton
(in memoriam).
Para Wilson Sacramento, minha grande inspiração.

RESUMO

Considerando os Terreiros de Candomblé como instituições associativas de invenção, (re)construção, apoio e acolhimento, destacamos neste trabalho o protagonismo dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, com enfoque nas interações e diálogos que as lideranças religiosas travam com agentes da sociedade civil, com vistas ao debate na construção e acionamento de políticas públicas. A perspectiva da memória social auxilia a compreender os processos de mobilização dos aspectos da cultura afro-brasileira nesses diálogos, especificamente nos campos que tratam interdisciplinarmente de cultura, diversidade, patrimônio e garantia de direitos. Observamos o Terreiro como lugar de renovação da fé através das práticas rituais ancestrais e, ao mesmo tempo, como espaço onde brotam inquietações relativas a memória, identidade, representação e estratégias de resistência empenhadas por sujeitos que, de seus lugares, aliam experiência, saberes, práticas e estratégias – individuais e coletivas – de sobrevivência. É possível compreender como *políticas de memória* os processos de renovação, ampliação e visibilização crescentes da atuação social das lideranças dos povos de matriz africana, relacionando-as às respostas oferecidas pelo Estado brasileiro e outros órgãos multilaterais.

Palavras-chave: Memória Social. Candomblé. Políticas Públicas. Povos Tradicionais de Matriz Africana. Diáspora.

ABSTRACT

By considering the *terreiros de candomblé*, or the holyplaces where candomblé is practiced, as associative institutions of invention, (re)construction, support and shelter, the current study aims at highlighting the role of the traditional peoples of African descent within the community, focusing on the interaction and dialogues at work between the religious leaders and agents of civil society, in view of a wider debate for developing and undertaking public policies destined to this constitutive heritage of Brazilian culture. In the light of how social memory contributes to the understanding of the mobilizing processes of the aspects of African-Brazilian culture in these dialogues, specifically in the areas where interdisciplinary interface is in question, at the crossroads of culture, diversity, heritage and the fight for civil rights. The terreiro is seen here not only as a place where faith is renewed through the practice of ancestral rituals, but also a space where concerns about memory, identity, representation and strategies of resistance bloom, are discussed and put into practice by people from all walks of life who at their own level share their own experience, knowledge, praxis and strategies, whether individual or collective, of survival. It is possible to define and we have come to understand as the *politics of memory* as the processes of renewal, growth and increasing visibility of the social role played by the leaders of the people of African descent, and we will hereby discuss the answers given by the Brazilian state and other multilateral bodies in the face of this reality.

Key words: social memory, candomblé, public policies, Traditional Peoples of African descent, Diaspora.

Sumário

LISTA DE SIGLAS.....	12
INTRODUÇÃO.....	13
1. POVOS DE MATRIZES AFRICANAS, O ESTADO E AS TENSÕES NO CAMPO RELIGIOSO	23
1.1. ESTRATÉGIAS PARA CONHECER E SER RECONHECIDO: O CAMPO RELIGIOSO, REPRESENTAÇÕES E NARRATIVAS.....	31
2. O TERREIRO COMO FERRAMENTA PARA A RESISTÊNCIA	42
2.1. OS SENTIDOS DO TERREIRO	42
3. AUTORIDADES E LIDERANÇAS TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA: TRAJETÓRIAS NA ATUAÇÃO SOCIOPOLÍTICA.....	47
CONSIDERAÇÕES FINAIS	53
ANEXO	54
REFERÊNCIAS.....	59
GLOSSÁRIO.....	62

LISTA DE SIGLAS

CCIR – Comissão de Combate à Intolerância Religiosa
 CEAP – Centro de Articulação de Populações Marginalizadas
 CEDIM - Conselho Estadual dos Direitos da Mulher
 CEDINE - Conselho Estadual dos Direitos do Negro
 CEPLIR – RJ - Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos Humanos
 CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
 CONDEDINE - Conselho Municipal de Defesa dos Direitos do Negro
 CONEN - Coordenação Nacional de Entidades Negras
 CUT – Central Única dos Trabalhadores
 ENEN – Encontro Nacional de Entidades Negras
 FUNABEM - Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor
 I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2012-2015)
 III Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH 3) (2010)
 IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
 IPELSE – Instituto de Pesquisa e Estudo da Língua e Cultura Yorubá
 IURD – Igreja Universal do Reino de Deus
 MDB - Movimento Democrático Brasileiro
 Minc – Ministério da Cultura
 MNU – Movimento Negro Unificado
 NIMA – Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente
 Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente - NIREMA
 OIT – Organização Internacional do Trabalho
 ONU – Organização das Nações Unidas
 Plano Nacional de Cultura (2012)
 PNPI - Programa Nacional de Patrimônio Imaterial
 PNPIR - Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial
 PNSIPN - Política Nacional de Saúde Integral da População Negra
 PPA - Plano Plurianual
 RENAFRO – Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde
 SEPPIR– Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
 UNESCO – Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura
 UNICEF - Fundo das Nações Unidas para a Infância

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa nasce de um movimento pessoal e continuado de “tornar-me negra”. Este conceito, cunhado por Neuza Santos Souza em seu livro “Tornar-se Negro” (1983), traduz o processo de distanciamento dos valores originais e ancestrais, em termos das suas heranças religiosas e culturais, no que autora denomina como massacre da sua identidade racial, processo este de homogeneização com a cultura dominante – essencialmente branca, e os desafios vivenciados pelos sujeitos negros, ao depararem-se com os traços da narrativa da ideologia da democracia racial brasileira em seus movimentos de atualização da memória e consciência.

No meu caso, este movimento foi precipitado por meio da conexão com o sagrado, no contato com o candomblé, através do processo iniciático e no decorrer da convivência na comunidade do terreiro. Atribuo a esta experiência, maior reflexão em torno do meu papel como indivíduo e como sujeito político.

Muito embora a identificação com a condição da negritude¹ não tenha sido enfatizada - social e politicamente, na minha história familiar, pelo pertencimento à classe média, e pela disfarçada proteção que o acesso ao ensino tenha dado a meu pai, engenheiro, e a minha mãe, técnica em meteorologia, vimos ao longo de nossa história familiar o quanto tivemos que driblar os ataques racistas cotidianos em nossas vidas.

Movendo-se em torno do que o ideal da branquitude² aceita de uma família negra, éramos exceção em todos os espaços que ocupávamos: o único negro engenheiro-chefe de uma usina, as únicas estudantes negras em colégios particulares da Tijuca, bairro de classe média da zona norte do Rio de Janeiro, a única família negra nos edifícios onde moramos, as únicas negras nas salas de aula da graduação – no meu caso, no curso de Comunicação Social na PUC do Rio de Janeiro.

Nossas peles mais claras, nossos cabelos amaciados pelas químicas a que podíamos ter acesso, nossas vestimentas, e a prática atuante no catolicismo –

¹ Entende-se negritude, unindo-a a identidade negra, situando-a num contexto sócio-histórico e como lugares de emergência de reações raciais negras à opressão do grupo racial branco, conforme Munanga (2009).

² Entende-se branquitude como uma construção socio-histórica, em que a superioridade racial branca é sustentada de tal forma que, nas sociedades estruturadas pelo racismo, os sujeitos brancos gozam de privilégios simbólicos e materiais em relação aos não brancos, conforme Schuman (2012).

deixando para trás as heranças religiosas que vieram com meus avós da Bahia, de Minas Gerais e do Pará - fazia-nos “menos negros e negras” diante dos grupos sociais aos quais pertencíamos.

A não escuta e o não reconhecimento a respeito da questão racial parecia a melhor saída para continuar vivendo. Entretanto, em muitos momentos, os sentimentos de não-pertencimento e não-representação se faziam tão presentes, que foi ficando difícil sustentar o silêncio.

Foi, somente, através da descoberta e vivência das raízes da ancestralidade, maximizadas pela convivência no espaço sagrado do Terreiro, é que as questões relacionadas a esta condição tornaram-se mais evidentes, com a percepção mais atenta, e, principalmente, pela vivência do cotidiano de enfrentamentos que estão submetidos, negros e pertencentes a religiões de matriz africana³, neste país.

No trabalho, adota-se a definição de Terreiro apresentada no documento síntese da Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas para os Povos Tradicionais de Terreiro do Ministério da Cultura, realizada em 2012. De acordo com o documento, Terreiros são os territórios sagrados para os povos de matriz africana no Brasil, e, para fins desta pesquisa, àqueles dedicados à religião do candomblé.

São lugares onde se encontram resguardadas grande parte da história da cultura negra, e que se traduzem por serem espaços de acolhimento e resistência, e onde a expressividade dos aspectos rituais, míticos, religiosos, sociais e culturais puderam encontrar lugar de reconhecimento e valorização.

Ao observar o Terreiro *de dentro*,⁴, em que a dimensão da experiência foi movida não só pela escuta do Yorubá, língua falada nos candomblés de nação ketu como também pela ação dos atabaques em nosso corpo, a percepção de uma

³ “Consideram-se tradições de matriz africana todas aquelas manifestações culturais em que seus principais portadores foram trazidos da África e seus descendentes mantêm práticas ritualísticas, orientadas e reconhecidas pela ancestralidade, tais como: língua, mitos ou tradições. Tais tradições apresentam certas peculiaridades por que as exigências de utilização de espécies da fauna e da flora, bem como o acesso e a preservação de recursos naturais são partes fundamentais do culto aos orixás, voduns, inkices, caboclos e encantados” (MinC, 2012).

⁴ Ilê Asè Ná Má Yo Mim, Terreiro que completará oitenta anos em 2017, no qual atuo há seis anos como Ekedí. A ekedí, na maioria das casas, também é chamada de mãe e exerce a função de dama de honra do orixá para o qual foi confirmada. Diz-se que é um dos cargos de maior importância dentro dos Terreiros, pois é das ekedis a função de zelar, acompanhar, dançar, cuidar das roupas e apetrechos dos orixás, dos filhos de santo que porventura precisarem de seus cuidados, e até mesmo dos visitantes. Será ela a condutora dos orixás incorporados no Egbê (barracão ou sala de festividades) e dela é a responsabilidade de recolhê-los e “desvirá-los”, observando as condições físicas daqueles que “desviraram”. Para se tornar uma ekedí, ela primeiramente é apresentada ou suspensa pelo orixá que a escolheu para tal cargo, e logo depois será confirmada, com as obrigações referentes à sua iniciação.

história que me foi ensinada no espaço escolar como simples fato histórico, distanciada de minha identidade e da minha própria ancestralidade, tornou-se mais evidente.

Cabe ressaltar que, nos anos de 1980 e 1990 ainda não existia a Lei Federal nº 10.639/03, alterada pela Lei nº 11.645/08, que há mais de dez anos torna obrigatório o ensino da história da África e dos africanos, bem como a luta dos negros no Brasil, “[...] resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil” (Presidência da República, 2003), como pauta para uma visão menos eurocentrada no ensino das escolas brasileiras.

Considerando o Terreiro como lugar de memória e como instituição associativa de invenção, (re)construção, apoio, acolhimento, o espaço tornou-se para mim um reservatório não só de renovação da fé através das práticas rituais ancestrais, mas também um lugar onde brotaram inúmeras inquietações relativas à memória, identidade, representação e estratégias de resistências empenhadas por sujeitos que, de seus lugares, aliam experiência, saberes, práticas e estratégias de sobrevivência – individuais e coletivas.

Estar no lugar de pesquisadora e ao mesmo tempo praticante do candomblé é, sobretudo, um posicionamento na luta contra o “apagamento” desta condição, no particular – como sujeito, e no coletivo, como membro pertencente a uma comunidade tradicional de matriz africana.

Como percebi ao longo do processo de construção desta pesquisa, ocupar estes lugares, refletindo sobre a identidade negra, resulta, como afirma Freire em prefácio a Santos (1983, p.10), em sofrimento para o sujeito uma vez que a “(...) “ferida” do corpo transforma-se em “ferida” do pensamento. Um pensamento forçado a não poder representar a identidade real do sujeito é um pensamento mutilado em sua essência”.

Em alinhamento com esta posição Lélia Gonzalez (1984), considera o racismo como um sintoma que caracteriza a “neurose cultural brasileira”. Neurose esta que, de acordo com a autora, encontra lugar na identificação do sujeito com um ideal que não o representa, a partir de uma identificação do dominado com o dominador, numa dolorida contradição. Condição esta, determinante de sua interpretação sobre os fenômenos do racismo, e também do sexismo.

Possivelmente, encontra-se neste pensamento a origem da repulsa que as religiões de matrizes africanas provocaram e provocam desde a sua existência no Brasil.

Neste sentido, é possível estabelecer vínculos entre o que afirmam Gonzalez e Munanga (2009), no tocante à não aceitação, uma vez que esta identidade parece-nos menos “diluída”, nos termos do autor.

Na percepção do autor, a consciência histórica dos sujeitos pertencentes às religiões como o candomblé, expressa-se de forma mais forte, uma vez que seus rituais atualizam a cosmogonia africana com a utilização de símbolos e práticas difundidas por meio da oralidade, avessas ao código dominante.

No cenário atual, em proporções similares, ao mesmo tempo em que se observa o aumento de casos registrados de denúncias que ameaçam o direito às práticas religiosas⁵, observa-se, simultaneamente, maior interesse na realização de pesquisas, mapeamentos e ações de fomento às práticas culturais dos povos e comunidades tradicionais de terreiro, que respondem às demandas de solicitações de registros e tombamentos por Terreiros.

Para a realização desta investigação, partiu-se da premissa de que, em cada momento sociopolítico novas formas de atuação dos sujeitos frente à sociedade, e principalmente frente ao Estado, buscam oferecer respostas aos desafios de sobreviver, atravessando preterimentos e perseguições atualizadas a cada contexto.

Neste sentido, tracei como objetivo geral da investigação compreender a crescente renovação, ampliação e visibilização da atuação social e política das lideranças dos povos de matriz africana relacionando-as às respostas oferecidas pelo Estado brasileiro e outros órgãos multilaterais.

A perspectiva da memória como categoria nos auxilia a compreender os processos de mobilização dos aspectos da cultura afro-brasileira em diálogo com as políticas públicas construídas, e em construção, nos campos que, interdisciplinarmente tratam de cultura, diversidade, direitos humanos, patrimônio e garantia de direitos.

Metodologicamente, assumindo o que postula Londres (2000), estabeleceram-se como interesses centrais as lógicas e estratégias de apropriação

⁵ De acordo com dados divulgados pelo Disque 100, em 08/05/2016, houve aumento de 3.706% nos registros de casos de intolerância religiosa no Brasil, em cinco anos. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/intolerancia-religiosa/textos/denuncias-de-intolerancia-religiosa-no-disque-100-crescem-3706-em-cinco-anos>. Acesso realizado em 12/06/2016.

destes processos pelos intérpretes destas políticas – praticantes, detentores, lideranças, demais atores – e a percepção que possuem sobre as consequências advindas das disputas na seleção de referências mais significativas, do que deve ou não ser expressado, preservado, mapeado, e fomentado, e sua incidência na agenda governamental.

Desta forma, as entrevistas direcionam-se como uma forma de dar base à compreensão e mapeamento sobre como lideranças expressivas desse grupo vem se articulando e construindo novas formas de tratar seu passado e como, hoje, novas questões colocam-se para a reflexão em torno do reconhecimento e valorização dos saberes de matriz africana.

Para tal, localizamos inicialmente os estudos no contexto do candomblé, religião de matriz africana, verificando sua formação e os novos papéis assumidos por este grupo.

Circulando entre a necessidade de existirem enquanto templos religiosos e os desafios sociais que atravessam sua história até os dias atuais, especialmente se levamos em consideração suas atuações nos campos sociais e políticos, compreendem-se os processos inerentes a esse grupo social como uma tentativa de enfatizar e resgatar o passado em função de um futuro desejado (GONDAR, 2005), por meio da articulação política e mobilização de símbolos ancorados em um passado ancestral que remonta à história de escravização de africanos e africanas em nosso país.

Se nos anos 70, observou-se o candomblé assumir lugar de “imagem-força”, nos termos de Santos (2005), do estado da Bahia, e do Brasil, tendo como “mediadores” membros das elites intelectuais⁶, as lideranças de hoje parecem travar outros tipos de associações sociais e políticas para se atualizarem enquanto instituições e como atores sociopolíticos.

O encaminhamento de demandas coletivas junto ao Estado brasileiro requer a intersectorialidade entre as políticas e a mobilização de diferentes campos do conhecimento, na medida em que se interpõem questões oriundas das relações étnico raciais, do racismo na sociedade brasileira, da memória e do patrimônio, da identidade nacional, entre outras.

⁶ Vivaldo da Costa Lima, Jorge Amado, Carybé, Dorival Caymmi, Pierre Verger, Edison Carneiro, que foram alguns dos intelectuais alçados a Obás de Xangô pelo Axé Opô Afonjá da Bahia, cargo que significava a estas pessoas serem comparadas a ministros de Xangô – orixá patrono daquele terreiro.

Na visão de Moore (2010), a história das diásporas não foi culturalmente apartada da África como “terra mãe” como, usualmente, se tem visto. Esta história é composta de resistência e lutas, de continuidades e de novas reelaborações diante de novos ecossistemas e relações políticas, de forma que a ancestralidade africana se perpetua nas relações assimétricas estabelecidas nestes novos lugares.

Optou-se por não contemplar no relatório de pesquisa a liturgia dos rituais, tampouco a descrição de práticas e dos espaços sagrados dos Terreiros. Tem-se, na literatura sobre o tema, extensa bibliografia (CARNEIRO, 1972, 1981) acerca destes aspectos, além de não considerarmos pertinentes para as políticas públicas a visibilização de práticas que são internas, visto que o candomblé é também conhecido como a religião do awó, ou seja, do segredo.

O segredo (awô) é um elemento ritualístico fundamental no universo cultural do candomblé. No conto “O caroço de dendê”, que narra um mito de origem, Mãe Beata de Yemonjá, ensina que “No mundo lorubá, guardar segredos é o maior dom que Olorum⁷ pode dar a um ser humano” (BEATA DE YEMONJA, 2008, p.97).

A dificuldade de acessar, inicialmente, as lideranças que fizeram parte da construção de algumas das políticas destacadas neste trabalho, tendo em vista suas ativas agendas em grupos de trabalho junto ao Ministério da Cultura e outros órgãos do governo, precipitou uma reorientação no plano de aproximação com o campo empírico.

Como estratégia para o contexto identificado, priorizou-se a observação de eventos relacionados à discussão de políticas em fase de implementação, como palestras promovidas pelo IPHAN – RJ, no caso dos mapeamentos de casas de candomblé no estado do Rio de Janeiro, além de eventos de articulação de jovens lideranças de terreiro, como o II Encontro Regional de Juventude de Terreiro este último realizado em Campinas, São Paulo, nos dias 23,24 e 25 de janeiro de 2015.

Este exercício metodológico favoreceu o diálogo com uma produção discursiva e de conhecimentos que é, sobretudo, coletiva. Sugeriu, ainda, perspectivas, campos, situações a serem mapeadas.

A organização dos capítulos estrutura-se a partir da noção de lugar, como apresentado por Gonzalez (1984). Essa perspectiva assume a noção como aquele

⁷Olorum: na cosmogonia nagô, é a entidade suprema que detém os poderes que tornam possível toda a existência.

em que nos situamos enquanto sujeitos que possuem narrativas próprias, desenvolvidas a partir da consciência e da memória.

Para a autora, o lugar deve ser entendido dialeticamente como lugar(es) do desconhecimento e da verdade que se estrutura ficcionalmente. Enquanto a consciência encobre, aliena, e esqueça - ainda que saiba, a memória inclui lugares de restituição de uma história que não necessariamente foi escrita.

A partir destas premissas, a utilização da Cartografia Social (ROMAGNOLI, 2009; CORREA, 2009; FILHO E TETI, 2013) foi considerada como meio para dar tratamento às relações de poder, movimentos, e enfrentamentos relatados pelos atores envolvidos no campo estudado e observados pela pesquisadora ao longo do processo de descortinamento deste campo.

Sendo assim, o primeiro capítulo contextualiza os principais marcos legais e as políticas construídas, no âmbito do Estado brasileiro, em favor do reconhecimento, valorização da cultura e proteção dos direitos humanos das comunidades de matrizes africanas.

Inventariam-se, em especial, os marcos legislativos e os programas governamentais a partir da Constituição de 1988, e o campo de disputas no qual transitam as lideranças dos povos de matrizes africanas.

O mapeamento tem por finalidade apresentar os movimentos, as relações e jogos de poder – enfrentamentos, enunciações como estratégia de análise crítica da ação política no campo investigado.

O segundo capítulo, trata do lugar e dos sentidos do terreiro, adotando a perspectiva que são lugares de memórias, reinvenções, acolhimento e resistência. Visto como “suporte territorial”, nos termos de Sodré (2002), para a continuidade da cultura do antigo escravo no cerceamento de sua circulação pela cidade, a questão do espaço tornou-se “crucial na sociedade brasileira (ao lado dela, em grau de importância, só se coloca a questão da força, do poder de transformação e realização, que perpetua a dinâmica da vida)” (SODRÉ, 2002, p.19).

Neste sentido, o conceito de território aparece como um dado necessário à compreensão da formação de identidades, tecendo regimes de relacionamento, além de relações de proximidade e distância.

A dimensão territorial ou a lógica do lugar de uma cultura são, portanto, categorias que nos ajudam a compreender não somente o lugar do terreiro, mas os

sentidos deste lugar, e os vetores que determinam a articulação dos grupos provenientes de terreiros de candomblé.

Por fim, no capítulo três, localizam-se as principais questões e categorias que expressam os lugares de onde falam as lideranças que representam hoje os terreiros frente aos diversos embates e disputas por *políticas de memória*.

Por políticas de memória entendemos a utilização de temas relevantes para expressar as disputas e reivindicações por maior reconhecimento não só das expressões das culturas de matrizes africanas, mas como de questões intrínsecas aos terreiros de candomblé.

Como modo de análise social e de suas narrativas, a cartografia foi aqui utilizada como dispositivo que possibilita, no encontro do pesquisador com seu objeto, perceber a implicação do autor junto ao campo, por meio das complexas relações subjetivas e afetos que eclodem deste encontro (MAIRESSE, 2003).

As entrevistas realizaram-se no período que compreende os meses de julho e agosto de 2016, com três lideranças e autoridades dos povos tradicionais de matrizes africanas. Identificados a partir da participação nos eventos, pelo levantamento apontados nos mapeamentos IPHAN e NIREMA/PUC-RJ⁸ as entrevistas realizaram-se em locais previamente indicados pelos entrevistados.

O primeiro entrevistado foi o Baba Egbé Adailton Moreira, do Terreiro Ilê Omiojuaró (que traduz-se do yorubá por “Casa das Águas dos Olhos de Oxóssi”), que historicamente é sinônimo de militância política pelos direitos humanos, combate ao racismo, e direitos dos povos tradicionais, em especial, pela atuação de sua fundadora, Iyá Beata de Yemonjae de seus filhos, entre eles o citado acima.

Adailton define-se como um homem negro do candomblé, é formado em ciências sociais pela PUC-RJ, com licenciatura em Sociologia da Educação. No entanto, afirma em seu depoimento que o grande canudo que recebeu na vida foi ser negro e ser um homem de candomblé, um homem de religião de matriz africana. Segundo ele, a família que o forma enquanto sujeito é a família do terreiro.

Teve como marco de início de chamado político na década de 80, na formação de um grupo de trabalho junto ao IPELSE – Instituto de Pesquisa e Estudo da Língua e Cultura Yorubá -, em função de casos de intolerância religiosa, que

⁸Citados no próximo capítulo.

àquela época foram nomeados de “Guerra Santa”, como veremos no decorrer deste trabalho.

A seguir, Ogan José Marmo, é formado em Odontologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – na época chamada de Nacional, como explica. Marmo é Ogan confirmado na casa do falecido Pai Mirinho d’Oxum, onde permaneceu até a sua morte, passando então a ser cuidado por Mãe Meninazinha d’Oxum, Iyalorisádo Ilê Omolu Oxum.

Desde jovem muito interessado na área social da Saúde, começa a perceber a partir da vivência no terreiro o quanto este campo pode ter estreita relação com os cuidados no âmbito do terreiro. Entende que o terreiro é, em essência, um espaço promotor de saúde e com isso começa a unir as duas ciências – a ciência do terreiro e a ciência que aprendeu na Universidade.

É fundador e presidente da RENAFRO – Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde. Fundada em 2003, é instância da sociedade civil que envolve adeptos e adeptas da tradição religiosa afro-brasileira e demais atores com vistas a promoção da saúde do povo de santo e simpatizantes.

Com o acúmulo de vivências em GT’s e ações coordenadas entre diversos terreiros que estavam em atuação, desde a década de 80, pela conscientização em torno do HIV, em especial informando a população negra dos terreiros sobre as formas de prevenção, articulam-se em torno de uma série de projetos em parceria com órgãos federais, estaduais e municipais, em conjunto com lideranças que representam a RENAFRO em dezenove estados brasileiros.

Na sequência, ouviu-se o Babalawó Ivanir dos Santos, iniciado no candomblé em 1981, em Maragojipe, Salvador, no Ilê Alabalaxê do Babalorixá Edinho de Oxossi. Tendo cumprido todas suas obrigações, tornou-se Babalorisá. Paralelamente, inicia atividade política baseada na vinculação partidária, que resulta na criação do CEAP – Centro de Articulação das Populações Marginalizadas.

Visita a Nigéria e, na cidade de Ogbumoshó, inicia-se nos estudos de Ifá. Em fevereiro de 2006, sagra-se Babalaô pelo Olowo Jokotoye Bankole. Ivanir define-se como um incansável militante pelos direitos humanos, e faz do encontro entre a atuação política e a religiosidade tema de ações como a “Caminhada contra a Intolerância Religiosa”, pautando uma série de debates em torno da regulamentação jurídica de instrumentos de combate e defesa das populações de terreiro em âmbito nacional.

A partir destes encontros, descortinam-se os temas emergentes, os quais são foco do empenho do grupo observado, de forma a incidirem em políticas públicas e referendar sua atuação e legitimidade frente ao contexto social atual.

1. POVOS DE MATRIZES AFRICANAS, O ESTADO E AS TENSÕES NO CAMPO RELIGIOSO

De acordo com a publicação intitulada “Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana” (2013), as políticas públicas voltadas para os Povos e Comunidades Tradicionais são recentes no âmbito do estado brasileiro, e tiveram como primeiros marcos de reconhecimento as Constituições Federais de 1934 e 1988.

A primeira CF (1934) garantia à liberdade de credo, por meio do artigo 141, parágrafo 7 (1934), uma vez que amparava a existência das práticas religiosas afro-brasileiras, como observa Santos (2005).

Neste contexto, ainda que diversos modelos de inclusão das mesmas enquanto práticas autorizadas fossem fornecidos antes deste marco, utilizando-se de regimes de autorizações para funcionamento das casas de candomblé e realização de festas e rituais, a ação policial mantinha caráter repressivo por décadas.

Como exemplo, cita-se o relato de “um indignado Edison Carneiro, que afirmava que “a ordem pública ou os bons costumes” não podiam ser transgredidos” (idem), o que evidencia um paradoxo vivido pelos terreiros, que ao mesmo tempo recebiam representantes do poder público em suas festividades - como foi o caso do cinquentenário de orixá de Mãe Senhora, então Iyalorisá no Ilê Opô Afonjá, em 1952, precisavam atravessar incursões da Delegacia de Jogos e Costumes (este caso, ocorrido no estado da Bahia), que com frequência proibia o uso de atabaques:

“O cinquentenário de orixá de Mãe Senhora foi comemorado de modo comvente, no barracão superlotado, muito bem ornamentado e repleto de iguarias da cozinha afro-baiana, acompanhadas de gostoso aluá (ou aruá). A festa foi motivo de amplo noticiário de toda a imprensa baiana, e contou com a presença de delegações dos mais diversos candomblés da Bahia, vindos para saudar a Iyalorisá do Axé Opô Afonjá, de personalidades da vida intelectual, muitas delas vindas especialmente do Rio ou São Paulo, **inclusive representações do Presidente da República Dr. Juscelino Kubitschek, e do Ministro da Educação Dr. Clóvis Salgado, nas pessoas do Dr. Pascoal Carlos Magno e do Deputado Celso Brant** (SANTOS, 1988, p. 19).”⁹

Outro cinquentenário festejado com a presença de representantes do estado foi o da liderança de Mãe Menininha à frente do Terreiro do Gantois (1972), onde o Governador do Estado e inúmeras autoridades políticas estiveram presentes para

⁹ Grifo do autor.

render homenagens, que em alguma medida sugeriam um reconhecimento e legitimação oficial do Candomblé, por parte dos governantes.

Como avanços, em âmbito internacional, chama-se atenção para o período de 1964 a 1984, em que o Brasil tornou-se signatário de tratados internacionais, organizados por agências multilaterais, que ofereceram acúmulo e referências à discussão sobre o racismo e discriminação no país, tais como a ratificação da Convenção 111 da Organização Internacional do Trabalho (OIT),concernente à Discriminação em Matéria de Emprego e Profissão, e também da Convenção relativa à Luta Contra a Discriminação no Campo, ambas de 1968 (Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, Presidência da República, 2013).

Também a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que foi ratificada em 1989 e trata dos direitos dos povos indígenas e tribais no mundo, reconhece, entre outras garantias de direitos, “as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito do Estado onde moram” (2003).

Esta convenção observa, ainda, que em diversas partes do mundo tais povos não conseguem gozar dos direitos humanos fundamentais na mesma medida do restante da população dos seus países, tendo como constante fenômeno a erosão dos seus valores, leis, costumes e por fim, de suas perspectivas em termos de existência.

Em resposta à pressão dos movimentos sociais negros por reconhecimento, mapeamento, registro e/ou tombamento de expressões culturais de matriz africana, observa-se a introdução na agenda governamental da formulação de políticas de preservação de bens culturais imateriais, que tem como importante marco legal a Constituição Brasileira de 1988.

A Carta Magna apresenta em seu texto outros princípios e diretrizes sobre a promoção da igualdade racial e liberdade religiosa, indicando diálogo com os movimentos sociais negros aliados a lideranças do movimento negro, lideranças de terreiros, quilombolas, e comunidades rurais negras¹⁰.

¹⁰ Mundinha Araújo, Magno Cruz, Zélia Amador, Hédio Silva Júnior, Sueli Carneiro Milton Barbosa relatam, no livro “Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC”, a realização de uma Convenção Nacional do Negro em agosto de 1986, em Brasília, exatamente formulando

No primeiro capítulo, que trata dos direitos individuais e coletivos, o Artigo 5º, nos itens VI e VII expressa duas sentenças que são fundamentais para o exercício da liberdade de crença:

“VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;
VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei” (Brasil, 1988)

Outra importante determinação da Constituição de 1988 foi a criminalização do racismo, com a inclusão do item XLII do mesmo Artigo 5º, formulando que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”.

Até aquele momento, cabe lembrar, o preconceito de raça ou de cor era definido apenas como contravenção penal, de acordo com a Lei Afonso Arinos, de 3 de Julho de 1951, o que significou um passo importante para as lideranças dos movimentos sociais negros naquele momento.

Nos artigos 215 e 216, respectivamente, a Constituição determina que o estado garanta a todos o pleno exercício dos direitos culturais e inclui, dentre outros, suas formas de expressão e seus modos de criar, fazer e viver (art. 2016, I e II).

A garantia do pleno exercício dos direitos culturais (Artigos 215 e 216) e a declaração de compromisso com a proteção às manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, assim como de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional, alinha-se com a ampliação do conceito de patrimônio cultural, que reconhece a “cultura do povo” como patrimônio do país.

Mantendo estreita relação com documentos gerados por acordos internacionais, tais como a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003), a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005) e a Declaração de Hangzhou (2013), organizados pela UNESCO, destacam-se como mais um marco na política de patrimônio imaterial

questões pertinentes ao negro, associadas à Constituinte. No mesmo livro, Sueli Carneiro relata “que em 1988 o movimento negro brasileiro deu a resposta adequada ao Estado brasileiro, às tentativas de manipular o sentido do centenário da Abolição: Aquilo que a gente havia definido anos atrás como uma data de denúncia, acho que a gente fez isso cabalmente no contexto do centenário. Tanto que no Rio, a repressão foi feita em torno da Marcha contra a Farsa da Abolição é a medida de quanto a gente conseguiu confrontar aquela tentativa de mistificação das condições em que se deu a Abolição”. (ALBERTI e PEREIRA, 2007).

brasileira que preveem a realização de ações de identificação, reconhecimento, salvaguarda e promoção da dimensão imaterial do patrimônio cultural.

De acordo com o Programa Nacional de Apoio ao Patrimônio Imaterial (PNPI), a política tem por objetivo estabelecer parcerias multilaterais com instituições governamentais, grupos sociais, universidades, organizações não governamentais, agências de desenvolvimento e organizações privadas ligadas à cultura e à pesquisa, com vistas à preservação da diversidade cultural brasileira e a divulgação de informações sobre o patrimônio cultural nacional de forma mais ampla para toda a sociedade.

Como sinaliza Londres (idem), a introdução da noção de “referência cultural” precipitou em torno das políticas de patrimonialização o debate sobre quem tem a legitimidade para selecionar o que deve ser preservado, decupando entre um conjunto de elementos, valores, signos, e práticas aquilo o que o grupo cultural elege como patrimônio cultural e foco de suas ações de salvaguarda.

Esta perspectiva plural, segundo a autora, contribuiu para o “descentramento” dos critérios considerados objetivos e comumente utilizados para nortear as interpretações e as atuações no campo da preservação de bens culturais.

No Brasil, como já dito, a agenda do governo federal foi influenciada pelos destaques recebidos pelo tema, e em 2007, por meio do Decreto 6040, o estado brasileiro instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), sob a coordenação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) da Presidência da República.

De acordo com o referido decreto, os povos e comunidades tradicionais são definidos como:

"(...) grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição" (BRASIL/Governo Federal, 2007).

Entre os povos e comunidades tradicionais destacados estão quilombolas, ciganos, matriz africana, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco-de-babaçu, comunidades de fundo de pasto, faxinalenses, pescadores artesanais, marisqueiras, ribeirinhos, varjeiros, caiçaras, praieiros, sertanejos, jangadeiros, ciganos, açorianos, campeiros, varzanteiros, pantaneiros, caatingueiros, entre outros.

Segundo dados do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), as Comunidades Tradicionais representam aproximadamente 5 milhões de brasileiros e ocupam $\frac{1}{4}$ do território nacional.

Em função dos processos históricos e condições específicas de pobreza e desigualdade a que estão submetidos, acabaram vivendo em isolamento geográfico e/ou cultural, tendo pouco acesso às políticas públicas de cunho universal, em especial as que contemplam os direitos humanos, o que influenciou na maior vulnerabilidade socioeconômica, além de serem alvos de discriminação racial, étnica e religiosa.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2001), o termo “populações tradicionais” ou o que chamamos aqui “povos tradicionais”, é propositalmente concebido de forma abrangente, visto que prefere-se atribuir a estes grupos a condição pela adesão, de forma “extensional”, como trata a autora, no entanto isto não significa que possamos interpretar esta condição por confusão conceitual. Tratando de categorias sociais, é possível que enumeremos os elementos que as compõem, ou para definir os candidatos a membros, que se conectam ao termo no sentido de gerirem sua atuação sociopolítica:

“Não deixa de ser notável o fato de que com muita frequência os povos que começaram habitando essas categorias pela força tenham sido capazes de apossar-se delas, convertendo termos carregados de preconceito em bandeiras mobilizadoras. Nesse caso, a deportação para um território conceitual estrangeiro terminou resultando na ocupação e defesa desse território. É a partir desse momento que a categoria que começou por ser definida “em extensão” começa a ser redefinida analiticamente a partir de propriedades. No início, a categoria congregava seringueiros e castanheiros da Amazônia, expandindo-se, para outros grupos que vão de coletores de berbigão de Santa Catarina a babaçueiras do sul do Maranhão e quilombolas do Tocantins” (CUNHA, Manuela Carneiro da. 2001. “Populações Tradicionais e Conservação Ambiental”, originalmente publicado em: ‘Biodiversidade na Amazônia Brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios’. João Paulo Capobianco et al.(org.). São Paulo: Estação Liberdade - Instituto Socioambiental, 2001 (540 pp).

Vemos então, de acordo com o trecho acima, que a categoria estava conectada inicialmente às populações amazônicas, como seringueiros por exemplo, onde o termo tradicional se referia à utilização dos territórios com atividades de baixo impacto sobre o ambiente, e que têm interesse em manter e preservar o território onde atuam. São assim nomeadas por sua forma positiva de apropriação e utilização do espaço onde se encontram, orientados por princípios próprios,

construídos em interação com o ambiente e sem perspectivas exclusivamente comerciais.

Barreto Filho (2001) elucida alguns pontos norteadores para a compreensão do que significa a associação deste conceito aos grupos sociais nomeados como tais:

“(a) por sua relação particular com a natureza, traduzida num corpo de saberes técnico e conhecimentos sobre os ciclos naturais e os ecossistemas locais de que se apropriam; (b) pelo fato desses ecossistemas representarem, em muitos casos as derradeiras amostras e remanescentes globais de ecossistemas críticos e frágeis; e (c) por situarem-se relativamente à margem da economia de mercado formador de preços, organizados em sistema de produção baseado na organização familiar e orientados para a subsistência e num modelo de uso de recursos naturais intensivo em trabalho e, supostamente de baixo impacto”.(BARRETO FILHO, 2001, p. 18-19).

Assim, entendemos que o conceito operacional de povos e comunidades tradicionais, utilizado nessa pesquisa, toma como ponto de partida as Convenções Internacionais, políticas e Decretos criados e referendados pelo governo brasileiro. E também pela adesão destes termos pelas autoridades e lideranças tradicionais, no sentido de tornarem visíveis suas identidades, reivindicações, negociações e dificuldades quanto à sua existência e reconhecimentos em ações concretas de proteção de sua cultura.

MakotaValdina, expoente liderança dos povos tradicionais de matriz africana, iniciada no candomblé em 1975, leu, em 2013, na abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, ocorrida como etapa da III Conferência de Igualdade Racial, um texto construído coletivamente pelas lideranças que participaram da referida reunião, onde o grupo explicitava algumas orientações quanto ao seu posicionamento enquanto coletivo, frente à consolidação do Decreto 6040/2007, instituidor do Plano Nacional De Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Nele, em primeiro lugar, reconhecia a importância da instituição deste instrumento, explicitando que as lideranças estavam ali presentes como forma de buscar uma “estratégia para o diálogo sobre as políticas públicas para o segmento da população negra conhecido como “afro-religiosos” (MAKOTA, 2013).

Mais adiante, indicava a preocupação das lideranças quanto ao tratamento dado ao legado cultural advindo dos espaços sagrados chamados de terreiros ou roças, tendo em vista os valores civilizatórios e tradições deste grupo, incluindo aí a sua relação com o sagrado, mas não só.

Alertava, também, para um frequente reducionismo das práticas tradicionais de matrizes africanas à questão do sagrado, no Brasil, que no fundo parecem negar a contribuição histórica e cultural dos seus territórios, frente à tendência a hegemonia cultural eurocêntrica no país.

A armadilha, segundo ela, está em perceber a noção de Estado Laico em detrimento das inúmeras contribuições que os afro-religiosos deram à construção da identidade nacional brasileira. Concorda, assim, que o Estado deve ser laico, porém na prática ressalta uma falsa laicidade, quando se depara com a negação destas tradições no corpo das atuações pouco plurais do Estado para defende-las e à sua cultura.

Demonstra também, no texto, a adesão do grupo às formas de auto-denominação, inclusive oferecendo um glossário, atualizado desde o início das reuniões com o Governo federal, entre 2011 até 2013, onde explicitava:

Povos Tradicionais de Matriz Africana – referindo ao conjunto dos povos africanos para cá trasladados, e às suas diversas variações e denominações originárias dos processos históricos diferenciados em cada parte do país, na relação com o meio ambiente e com os povos locais;

Comunidades Tradicionais de Matriz Africana - Territórios ou Casas Tradicionais – constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africanas, e da relação desta com as populações locais e com o meio ambiente. Representam o contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade.

Autoridades Tradicionais de Matriz Africana – são os mais velhos, investidos da autoridade que a ancestralidade lhes confere;

Lideranças Tradicionais de Matriz Africana – demais lideranças constituídas dentro da hierarquia própria das casas tradicionais;

Intolerância Religiosa – expressão que não dá conta do grau de violência que incide sobre os territórios e tradições de matriz africana. Esta violência constitui a face mais perversa do racismo, por ser a negação de qualquer valoração positiva às tradições africanas, daí serem demonizadas e / ou reduzidas em sua dimensão real. Tolerância não é o que queremos, exigimos sim respeito, dignidade e liberdade para SER e EXISTIR;

Expressões Culturais de Matriz Africana – Trata-se das muitas manifestações culturais originárias das matrizes africanas trazidas para o Brasil: reizado, congada, moçambique, capoeira, maracatu, afoxé, blocos afro, dança afro, etc (MAKOTA, V. 2013) <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/iii-conapir/2013/07/liderancas-de-matriz-africana-divulgam-texto-orientador-em-plenaria-da-iii-conapir>. Último acesso em 08/08/2016.

Voltando ao que indica o Art. 2 da Convenção 169 da OIT, adota-se como princípio a auto-definição da identidade, afirmando que "A consciência de sua

identidade indígena ou tribal deverá ser tida como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições desta Convenção".

Desta mesma Convenção, extrai-se que a noção de "comunidades locais", que antes denotava principalmente um tributo ao lugar geográfico e ao suposto "isolamento cultural", tornou-se adscrita ao sentido "tradicional", enquanto reivindicação de grupos sociais e povos face ao poder do Estado e enquanto direitos envoltos em formas de autodefinição coletiva.

Na última década, coube à SEPPIR, por meio da Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (SECOMT), a responsabilidade pela execução da Política voltada a alguns grupos deste segmento: povos e comunidades tradicionais de matriz africana, quilombolas e ciganos.

Nesse contexto, foi criada a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) que tem por objetivo reconhecer formalmente a existência e as especificidades desses segmentos populacionais, garantindo os seus direitos territoriais, socioeconômicos, ambientais e culturais, tendo em vista o respeito a suas identidades e instituições.

O documento foi elaborado sob a coordenação da SEPPIR, em parceria com mais dez órgãos federais. O quadro de iniciativas e metas contém três eixos estratégicos: (1) Garantia de Direitos, (2) Territorialidade e Cultura e (3) Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável, organizados em 10 objetivos, 19 iniciativas e 56 metas.

De acordo com o Termo de Referência¹¹ de contratação de um consultor externo para a sistematização das informações, que precede a instituição do PNPCT, os povos tradicionais de matriz africana são reconhecidos como unidades de resistência africana no Brasil. Referências de africanidade na sociedade brasileira, "esses coletivos se caracterizam pela manutenção de um contínuo civilizatório africano, constituindo territórios próprios marcados pela vivência

¹¹ Termo de Referência No 05/2014, que trata da contratação de um consultor externo, com o objetivo de sistematizar os materiais produzidos durante as reuniões de articulação com as lideranças, desde 2011, além de ter como atribuição o embasar as pesquisas em torno do conceito de Povos Tradicionais de Matriz Africana na perspectiva do acesso desta população às políticas públicas e sua histórica luta de combate ao racismo. (https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKewjYhNywzM3OAhWVGJAKHVC4A3UQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.seppir.gov.br%2Fportal-antigo%2Farquivos-pdf%2Ftermo-de-referencia-contratacao-de-consultor&usq=AFQjCNG6Cu4xBf_8jV9oifrE0CgkVLehqQ&sig2=e2YaMUbh9OGkLtR_Jz_nXA. Último acesso em 08/08/2016).

comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços sociais” (Presidência da República/SEPPIR, 2014).

Identifica-se no termo, a orientação voltada para o reconhecimento das origens destes povos e de como se deu a chegada destes grupos ao país, oriundos de países como Angola, Congo, Moçambique, Benin, Togo, Gana, Guiné, Nigéria, Senegal, entre outros.

As três grandes matrizes culturais estão também contempladas no Termo - Yorubá, Bantu e EwéFon, o que corrobora para o entendimento de que a preservação das tradições se deu em do sistema escravista e do racismo pós-abolição.

No instrumento analisado, o candidato também é orientado quanto à existência de cosmovisões, conhecimentos e tecnologias, bem como da interação destes saberes no processo de convivência com o território brasileiro, o que fez com que territórios tradicionais fossem fruto desta experiência.

Este conjunto de narrativas em torno de conceitos e formas de nomear a si e às coletividades permite vislumbrar a disputa e as estratégias para assegurar definições e sentidos comuns para narrar indivíduos e grupos, estando em jogo as representações sociais em torno destes sujeitos, situados no tabuleiro das políticas de identidade e reconhecimento.

1.1. ESTRATÉGIAS PARA CONHECER E SER RECONHECIDO: O CAMPO RELIGIOSO, REPRESENTAÇÕES E NARRATIVAS

No texto de apresentação do resultado da pesquisa “Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro” (IPHAN, 2009), Márcia Sant’Anna, então Diretora do Departamento de Patrimônio Imaterial da instituição, destaca como razões para a realização do mapeamento dos terreiros fluminenses as lacunas existentes no reconhecimento das contribuições de africanos e seus descendentes na conformação social, cultural e religiosa para o conjunto dos bens culturais protegidos pelo Estado brasileiro.

Esta observação aproxima-se das considerações feitas por Joel Rufino dos Santos, em publicação temática da mesma instituição, datada do ano de 1997, na qual o autor refere-se ao “patrimônio invisível do negro brasileiro”, em décadas anteriores.

Para o autor, alheio às inúmeras marcas da raiz africana na cultura nacional e das estratégias para a manutenção da memória coletiva destas comunidades - presente nas formas de sociabilidade, nas práticas culturais, nas estratégias de resistência e articulação política - o Estado brasileiro reservou aos praticantes dessas manifestações e seus saberes, por um tempo bastante longo, uma posição alegórica e periférica na construção da identidade nacional.

Abranquização e intelectualização dos personagens que freqüentavam os terreiros tradicionais da Bahia, parece-nos, à primeira vista, mais uma estratégia de sobrevivência e reinvenção dos terreiros baianos, que foram os primeiros a terem espaços sagrados oficialmente estudados e, posteriormente, incorporados ao patrimônio cultural brasileiro pelo Estado, em suas formas materiais e imateriais.

Este é o caso da Casa Branca do Engenho Velho, Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká, considerada a primeira casa de candomblé aberta em Salvador, fundada em 1943, e que desde agosto de 1986 é considerada patrimônio histórico brasileiro.

O país atravessava as décadas de 1980 e 1990 observando a legitimação de algumas famosas lideranças do candomblé como representativas desta religiosidade afro-brasileira, sendo incorporadas à narrativa nacional, assim como as próprias práticas, rituais e lendas, tratados em documentários como “Mãe de Santo”, produzido e exibido pela Rede Manchete, em 1990, e narrado pela atriz Zezé Motta, que interpreta uma mãe de santo negra em seu terreiro, contando passagens mitológicas dos deuses africanos.

Tais disputas de representações fomentam a mobilização das estratégias de memória pelos povos tradicionais de terreiro, dada a complexidade do campo religioso brasileiro, permeado de embates em torno da laicidade do Estado, pelo racismo estrutural, bem como pelas constantes ressignificações do espaço que as religiões afro-brasileiras ocupam no imaginário popular.

Desde a década de 1970, observa-se, a expansão do neo-pentecostalismo no Brasil, levando grandes massas a não só acreditarem na demonização destas religiões, mas tendo muitos dos seus símbolos rituais expostos e associados à práticas de magia negra e afins - não querendo aqui generalizar a adoção de tais práticas por toda a comunidade neo-pentecostal brasileira.

Ao observar o cenário da chegada destas novas ideologias, entendemos que este movimento precipitou uma ruptura no cenário religioso brasileiro, onde antes as

instituições religiosas não - católicas de certa forma observavam a hegemonia da Igreja Católica, e conviviam com ela, numa relação de sincretismo onde se respeitava hierarquicamente o catolicismo, num modelo que “combina a relação não –exclusiva com a aceitação da hegemonia institucional católica (FREESTON, 1993, p. 20).

Conforme afirma Sanchis (1994), quando uma religião se insere em um novo contexto social, adquire propriedades sincréticas de acordo com as expressões religiosas locais, o que podemos atestar levando em consideração a experiência da Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil, que se autoproclama neopentecostal, e desde a sua implementação, em 1977, caracteriza-se, segundo R. Mariano, por uma igreja que “rearticula sincreticamente no seu próprio interior crenças e práticas rituais dos adversários” (MARIANO, 1995, p. 127).

Esta “fagocitose religiosa”, como denomina Almeida (2003), traduz esta forma de construção das novas simbologias religiosas, que ressemantizam pedaços de elementos e conteúdos das religiões afro-brasileiras e do catolicismo.

Ressemantização é o termo adotado para definir o movimento de transmutação de sentidos de conteúdos de uma religião vinda de fora, que se reorientam em função dos símbolos articulados pela localidade onde se inserem e pelos diferentes usos que seus adeptos começam a travar neste novo cenário, conforme Segato (1997).

A mesma autora o diferencia do movimento de “Ressimbolização” que ocorre quando formas tradicionais de tratar conteúdos de religiões de um grupo adotam nova expressão quando incorporam formas simbólicas importadas, vindas de fora.

Como exemplos destes movimentos, destacam-se no campo religioso no Brasil, hoje, tanto a utilização de símbolos e objetos mediadores do sagrado, como as “correntes” e sessões” – típicas das religiões mediúnicas, como também, ao mesmo tempo a adoção das noções de “milagre”, “inferno”, “pecado” e “diabo” da Igreja Católica.

Cenas de intolerância religiosa e embates relacionais evidenciam o campo de tensão forjado no cenário atual¹², imputando nos sujeitos um uso constante destes

¹² Transcreve-se, a seguir, depoimento publicado em rede social que evidencia o campo conflitivo em que a produção de sentidos em torno da identidade negro-religiosa e a garantia de direitos sofre constrangimentos: “ Quando você sofre intolerância religiosa no sábado: “Hoje sai a tarde com minha filha e companheiro para comprar algumas coisas de casa no centro do Alcântara. Ao entrar no

conteúdos religiosos ressimbolizados, em contextos cotidianos, de forma violenta e muitas vezes apartadas das instituições que as forjaram, em forma de pregações.

A forma institucional adotada para o cenário brasileiro é baseado na formação institucional da Igreja Católica, com a entrada no mercado imobiliário – pautando-se pela compra e construção em grandes terrenos, bem como entrando no mercado financeiro, e por fim, espelhando a sua identidade numa série de empresas conectadas à Igreja, como empresas de mídia e “buscando alianças e mediadores

ônibus sentei no segundo banco, pela janela comprei uma água para minha filha e esperei o prosseguimento da viagem. Estava tão feliz por está resolvendo um problema doméstico. De repente, cerca de uns cinco minutos que entrei e sentei, entra um desses missionários no ônibus, me oferece um folheto e eu digo que não quero. Ai ele distribui para todos no ônibus, se apresenta como professor de jiu jitsu e policial militar. Eu nos meus pensamentos acho estranho com tanta violência revelar a identidade de policial militar. Aí começa aquele proselitismo asqueroso cotidiano. Começa afalar que luta para tirar jovens da droga, que já foi drogado e de uma religião de Orixás. Olha pra mim e diz que se converteu três anos depois que seu sacerdote morreu, me diz a senhora deve conhecer OgunJobi. Eu digo: não. Ele diz: pela sua religião. Eu digo: não me cite no seu discurso. Ele diz: eu não estou te discriminando, eu sou policial e conheço a lei. Eu digo: não me cite no seu discurso, você está me discriminando sim, eu estou quieta com minha filha e você falando de mim. Ele diz: eu sou policial, eu conheço a lei e não tô lhe discriminando. Eu digo: você está dando carteirada de funcionário publico policial. Eu tb sou funcionária pública e não estou dando carteirada. Ele diz: isso aqui é um testemunho e é assim que funciona, eu citei a senhora por pensar que a senhora conhecesse. Eu disse: não me cite, não utilize uma religião de matriz africana para fazer seu discurso, isso é racismo religioso. Uma mulher ignorante atrás grita: fica quieta, eu tb sou funcionária pública e quero ouvir. Eu digo não vou ficar quieta, motorista para na delegacia, estou sendo discriminada. Se o sr é policial vamos parar na delegacia e ver se citar uma religião de matriz africana e uma pessoa no seu discurso não é discriminação. O homem ao lado da mulher atrás de mim diz: a senhora não tem que falar, ela tava quieta e ele falou dela. O homem missionário do inferno vai pro fundo do ônibus, mas antes diz que eu sou louca porque não entendo a dinâmica do testemunho. Diz: desculpas. Eu digo: nao desculpo, quero ir pra cadeia pra ver se você vai continuar a me apontar e citar em um discurso. As pessoas no ônibus dizem: chega. Querem o silêncio da questão racial. Eu grito e digo: não vou me calar, meu povo foi chicoteado, vou morrer dizendo que é perseguição religiosa sim, racismo sim. O homem missionário mostra o braço e diz: sou negro tb. Eu digo: vamos pra delegacia. Que educador é você que não sabe o que é respeito. Ele desce do ônibus e a mulher, provavelmente protestante fica se metendo e dizendo eu queria ouvir. Vocês negros vêem racismo em tudo, motorista eu vou para casa. Não vou pra delegacia. Eu discuto e digo: Não vou me calar, não vou aceitar discriminação. Um rapaz branco vem me dizer que o homem já desceu do ônibus e que acabou que agora é hora do silencio e que eu cale a boca. Eu digo: não calo a boca pra homem, o motorista tá errado foi conveniente e não parou o carro. O meu namorado se levanta o rapaz faz um gesto de querer me agredir. Eu digo: as mulheres negras não vão se calar, eu vou morrer denunciando. De repente, uma senhora branca grita que está passando mal, ai toda a comoção seletiva do ônibus. Eu digo: não vou me calar. Ai mulher negra que estava em silêncio corre pra acudi mulher branca. Mulher negra que em nenhum momento foi solidária. Meu namorado diz: luane, eles vão se penalizar com a velha branca. A mulher protestante atrás de mim desce do ônibus, eu continuo falando, o senhor negro que me defendeu e disse para a mulher não se meter vem ao meu lado e me diz: nós sabemos porque ele te citou, você tá de branco e turbante, qual é o seu nome, o meu é. ... (não lembro)ele já desceu. Eu continuo querendo fulminar tanto racismo, mas vou falando do processo de invisibilidade dos negros e desço do ônibus dois pontos depois e grito :não vou me calar, as mulheres pretas nunca se calaram. Conclusão: muita luta pela frente, pelo direito de usar branco, pelo direito de falar de racismo, pelo ônibus não ter mais culto, por motoristas que respeitem a lei e pelo disque 100 que funcione. Não me calo!!!! Não preciso está de contas e quele, basta ser preta e está de branco pra ser discriminada. (Luanne Santos, em <https://www.facebook.com/negraluane>, publicado em 13/08/2016).

religiosos para reforçar um projeto de integração social e políticas de seus adeptos” (BIRMAN, 2001. p. 60).

Da mesma forma, esta antropofagia se deu pela guerra contra religiões afro-brasileiras, adotando práticas exorcistas que em outras crenças têm um lugar menos central, não só pela adoção da Teoria da Prosperidade, mas também por assumir a Teologia da Guerra Espiritual, ambas desenvolvidas nos Estados Unidos:

[...] há muito tempo os rituais, as crenças os deuses e guias dos cultos afro-brasileiros e espíritas são percebidos e classificados como demoníacos pelos evangélicos e até por alguns expoentes da Igreja Católica. Os rituais de exorcismo também não são novidades nos meios pentecostais (MARIANO, 1995, p.98).

Pode-se considerar que estas apropriações fazem parte de uma estratégia, que reelaboram o lugar das religiões afro-brasileiras, sem, no entanto, negar a existência de suas divindades e rituais, atribuindo-lhes novos sentidos e, com isso, conseguindo avançar no número de adeptos e formas de expressar seus códigos (Idem, 1996).

Isto representa, segundo Soares (1990) que para os adeptos da IURD, conhecer a Bíblia esta na mesma ordem de prioridade do que conhecer os símbolos das religiões afro-brasileiras.

Contins (1995) analisa o contraste entre afro-brasileiros e pentecostais de forma a apontar que a Umbanda e o Candomblé são sentidos como “o Outro” de tais igrejas, nos moldes da noção de identidade contrastiva (cf. Cardoso de Oliveira, 2000). Ou seja, a partir da conversão, com o objetivo de reconhecer Jesus, esse Outro deve ser expulso, pois, expulsar o umbandista ou candomblecista é o que identificaria o pentecostal como pentecostal.

Também a IRUD e as igrejas neopentecostais avançaram no cenário político: elegeram seu primeiro deputado federal em 1986, depois mais três deputados estaduais em 1990 e 26 deputados estaduais em 1998.

Hoje tem-se uma bancada evangélica, com 92 deputados no congresso nacional, legislando sobre temas que têm estreita ligação com os interesses de partidos como o PRB – Partido Republicano Brasileiro, ligado à Igreja Universal, dentre eles pautas que envolvem relações etnicorraciais, gênero, aborto, eutanásia, orientação sexual, educação, entre outros.

Frente aos constantes ataques sofridos pelas religiões afro-brasileiras, observamos em Mariano (2007), algumas hipóteses que podem nortear nossa

compreensão para uma aparente “ausência de mobilização” das lideranças religiosas das religiões de matrizes africanas ao arregimentar uma ofensiva política junto ao Estado e a sociedade em geral.

Em primeiro lugar, o autor destaca a eficácia dos mecanismos de apropriação e de reelaboração dos códigos simbólicos do campo religioso afro-brasileiro, que conduzem os adeptos destas religiões a uma relativa impotência diante da grande eloqüência com Bem e do Mal.

Se para os adeptos das religiões de matrizes africanas, o Mal encerra-se no próprio indivíduo, sendo ele próprio o responsável por conectar-se à tal força, não se personifica e nem se alia a nenhuma instituição, ao passo que para as doutrinas neopentecostais, o mal concentra-se no externo, tendo grande plasticidade com pessoas, práticas, objetos, rituais, etc.

Como segundo ponto, tem-se a percepção de que como as religiões afro-brasileiras são centradas nos indivíduos, os pais e mães de santo, e adeptos destas religiões, se sentiriam pouco atingidos pessoalmente pelas ofensivas.

Em terceiro lugar, o autor sugere que o silêncio foi utilizado como estratégia para minimizar tais ataques, colocando os adeptos como vítimas de ações violentas que não se pautam por respostas à qualquer investida de adeptos de religiões de matriz africana.

Sobre este ponto, o autor inclusive supõe que desta forma a imagem social das religiões afro-brasileiras estaria sendo trabalhada de forma a positivar suas práticas, embaladas por respostas pacíficas diante de ações desmesuradas e de grande violência física e simbólica.

Também há a ênfase na crença de que os adeptos destas religiões, levados por sua fé, acreditavam que no momento oportuno, os Deuses e entidades se encarregariam de fazer justiça aos ataques, bem como a certeza de que já houve dias piores, em função do passado de resistência vivido pelos antepassados que precederam as lideranças à frente de seus Terreiros.

No entanto, tendo como pano de fundo uma crescente demonstração de força nos ataques – inclusive com a criação de um “Exército da Salvação”, com os “Soldados de Cristo” membros de religiões afro-brasileiras em diversos estados, como Bahia e Rio de Janeiro, começaram a se mobilizar. Tem-se que a partir de 1980 e 1990,

[...]ocorreram manifestações de repúdio às práticas de cunho inquisitorial dos Soldados de Cristo. Movimentos de negros, federações de umbanda e candomblé, representantes políticos dos umbandistas, instituições religiosas e culturais defenderam-se como puderam. Protestaram, realizaram passeatas, escreveram nos e para jornais, formaram comissões e comitês, fizeram dossiês de queixas, dos conflitos, e dos atos de hostilidade e vilipêndio praticados pelos crentes contra suas religiões e seus adeptos, denunciaram-nos à polícia e às altas esferas da Justiça, pediram a prisão de Edir Macedo, sua extradição dos EUA e até uma indenização de bilhões de cruzeiros (MARIANO, 1995, p. 108).

Esta “guerra santa”, como se intitulou à época, é mencionada por Adailton Moreira, Baba Egbe do Terreiro Ilê Omiojuaró, que atribui o início de sua militância à este período:

[...] na década de 80 é que eu tive esse chamado político, de participação enquanto um ativista mesmo. Esse olhar, que foi de um grande amigo que é filho da casa, que é Jairo Pereira de Jesus, com o IPELSE – Instituto de Pesquisa e Estudo da Língua e Cultura Yorubá nessa época, que...foi a mando de Mãe Meninazinha de Oxum que começou a discussão sobre a...a...a...tradição dos orixás...era um grupo de trabalho de várias pessoas, algumas do Candomblé, outros militantes do movimento negro, que Mãe Meninazinha d’Oxum falou nessa discussão tem que chamar Beata pra participar, e a família dela...que nós já éramos muito acirrados...então isso que é família de santo...naquele momento na década de 80 tava muito acirrado uma perseguição, mais ostensiva...eu não sei se dá pra qualificar se era pior antes ou agora...as casas de matriz africana, os Candomblés, que chamava “guerra santa”, na década de 80...que eram os movimentos neopentecostais perseguindo as pessoas de Candomblé...invadiram muitos terreiros...incendiaram outros. Naquela época na década de 80 já acontecia, e Jairo era muito visionário nesse sentido, que ele já vislumbrava que a gente tá passando hoje. E nos chamava a atenção. Então eram muitos participantes, muitas casas envolvidas nessa empreitada, que era chamar atenção pra sociedade sobre o que a gente chama hoje de “tolerância religiosa”, que naquela época ele já identificava enquanto um elemento muito sério, mecanismo de racismo também”. (Adailton Moreira, Entrevista em 2016).

A reação aos constantes ataques contra a liberdade religiosa, advindos de múltiplos atores, encontra seu ápice em visibilidade na instituição do dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, instituído em 2007, pela Lei Federal 11.635, em homenagem a Gildásia dos Santos e Santos, a Mãe Gilda, do terreiro Axé Abassá de Ogum, de Salvador.

A referida Iyalorixá faleceu, decorrente de um infarto, após ver seu rosto estampado na primeira página da Folha Universal, jornal evangélico, com a manchete 'Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes', causando imensa comoção em toda a comunidade de terreiro no Brasil.

Como mostram números divulgados na imprensa do Rio de Janeiro, em 2015, através de relatório, pelo Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos

Humanos (CEPLIR – RJ), ligado à Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos, os casos de intolerância religiosa registrados em todo o Brasil.

No Rio de Janeiro, mais especificamente, o órgão aponta que, entre julho de 2012 e dezembro de 2014, foram recebidas 948 queixas, das quais 71% delas referentes à casos de intolerância contra diferentes religiões.

Já os dados compilados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) mostram que mais de 70% dos casos registrados (1.014 casos de ofensas, abusos e atos violentos).

As reações e estratégias de negociação administradas pelas lideranças religiosas das religiões afro-brasileiras encontram-se, em diferentes épocas, em franca transformação, uma vez que também dialogam com outros aspectos da cultura brasileira, como o racismo e as demais políticas de promoção da igualdade racial, tais como ações afirmativas, programas direcionados aos patrimônios imateriais, entre outros.

Em estudo sobre o processo de construção de imagens de uma “Bahia negra”, hoje naturalizadas como a identidade do estado, Santos (2005) sublinha a coexistência de tensões e ambiguidades como marca das relações travadas entre as elites políticas e os grupos e entidades negras.

No caso específico do Candomblé, identifica a força de um pensamento homogeneizante em torno de todas as expressões afro-brasileiras. Para o autor, este projeto de folclorização fez parte da construção de uma ideologia de mestiçagem brasileira, ancorada em uma visão de integração equilibrada entre raças e crenças na cidade de Salvador, e no Brasil de modo geral. A exaltação de um sincretismo religioso foi, portanto, utilizada para a promoção do turismo, o que atribuiu ao Candomblé a chancela de manifestação folclórica.

Em sua análise, destaca nos anos de 1970 o papel dos líderes de alguns terreiros baianos que se organizam em um movimento contra-hegemônico à folclorização dos rituais do Candomblé, orquestrada pela Prefeitura e pelo Governo do Estado da Bahia.

Esse pode ser apontado como o primeiro encontro de articulação de líderes de terreiros. Realizado no Terreiro da Casa Branca, posteriormente tombado pelo IPHAN. O evento deu origem à criação da Confederação Baiana dos Cultos afro-brasileiros.

O foco de suas preocupações era a transgressão ritual visto que, algumas casas e membros de terreiros, passaram a utilizar elementos litúrgicos desconectados de uma real prática como estratégia de atração do turista que visitava cidades como Salvador, na Bahia.

Como exemplos do tratamento ambíguo dado a questão da existência dos terreiros pelos estados brasileiros, chama-se atenção para o conjunto legislativo normatizador da prática religiosa.

Do ponto de vista jurídico, até 1976, as religiões afro-brasileiras estavam autorizadas a praticar seus rituais apenas sob a fiscalização da polícia, através da Delegacia de Jogos e Costumes, como informamos, e que também tinha a função de fiscalizar cinemas, cabarés, casas de diversão, e como todas elas, eram obrigadas a pagar taxas para obterem suas licenças.

Seus rituais eram considerados atos que não correspondiam a uma religião, muito embora as festividades públicas dos Terreiros eram contempladas com a presença de autoridades.

Como bem destaca Abdias do Nascimento (1978), o movimento folclorizante da cultura africana no Brasil torna-se um instrumento fatal no contexto de apagamento dos seus elementos vitais:

Todo o fenômeno se desenrola envolto numa aura de subterfúgios, e manipulações, que visam mascarar e diluir sua intenção básica, tornando-o ostensivamente superficial. Os conceitos originários da Europa ocidental que informam e caracterizam uma supostamente cultura ecumênica, predominam neste país de negros. Para esta cultura de identificação branca o homem folclórico reproduz o homem natural. Aquele que não tem história, nem projetos, nem problemas: ele possui de seu apenas sua alienação como identidade. Sua identidade é, pois, sua mesma alienação. Desde que a matéria-prima é o não-ser que aguarda a forma, podemos concluir, a respeito do folclore negro, ser ele uma espécie de matéria-prima que os brancos manipulam e manufaturam para obter lucro. (...) "Venderam" o espírito africano na pia do batismo católico assim como, através da indústria turística, comerciam o negro como folclore, como ritmos, danças, e canções (NASCIMENTO 1978, p. 119).

O acionamento pelas lideranças religiosas dos dispositivos legislativos de proteção de direitos, tem resultado na proposição de ações coletivas de reconhecimento e registro, e na mobilização de recursos para a realização de mapeamentos sobre Terreiros de Candomblé, utilizados como fontes para a compreensão do cenário sobre o qual debruça-se a pesquisa.

O primeiro, conduzido pela Superintendência Estadual do IPHAN/RJ, realizado entre 2006 e 2009, é resultado da solicitação de tombamento encaminhada à Superintendência, por dois terreiros: o do Pai Valdomiro Baiano, Ilê Asé Baru Lepé – Efon/Gantois, e o terreiro de Yá Nitinha de Oxum, AséYáNassôOká Ilê Ossun – Engenho Velho – Ketu.

O segundo, realizado a partir de 2008 pelo Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente – NIMA/PUC-RIO e Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente - NIREMA/PUC-RIO, com o objetivo de tornar visível o quantitativo de Terreiros de Umbanda e Candomblé no Estado do Rio de Janeiro.

No caso da pesquisa realizada pelo IPHAN/RJ, como apontado por Márcia Sant’Anna, as solicitações evidenciaram a necessidade de produção de conhecimentos a respeito dos aspectos urbanos, históricos e culturais acerca destes lugares de memória, das práticas de preservação de suas tradições de natureza imaterial e suas matrizes religiosas.

O mapeamento realizado pelo NIMA/NIREMA/PUC-RJ, investiu na construção de uma base documental qualitativa e um sistemático trabalho de campo que resultou na identificação de, aproximadamente, quinhentos terreiros de diversas nações.

Com o objetivo de visibilizar o quantitativo de Terreiros de Umbanda e Candomblé presentes no estado do Rio de Janeiro, o inventário teve como objetivo a construção de políticas públicas que beneficiassem este segmento religioso e também o fortalecimento na luta pela liberdade religiosa por meio da construção de uma cultura de Paz.

As iniciativas investem na criação de mecanismos, coletivos e individuais, de combate às sistêmicas ameaças sofridas pelas casas de religiões de matrizes africanas, resultado do racismo expresso em instâncias políticas e econômicas.

Como demonstrado, as tensões permanecem. O atual ecletismo de ações e iniciativas propostas e realizadas por terreiros de candomblé de todo o país, com atuação política de suas lideranças, demonstra uma recorrente preocupação em torno do seu papel (ativo, como sujeito?) na construção de suas memórias e pertencimentos identitários.

Para Baba Adailton Moreira, Baba Egbé do IlêOmiojuaró,

[...] não posso dizer que existe um momento específico de uma pertença por que eu já nasci nela. É a minha cultura, a minha identidade política, cultural, social, sexual, econômica, racial. Então são tantas pertenças que eu penso

muito no sentido de integralidade. Então, é um mesmo Adailton com diversas pertenças, assim. Com diversas natividades. Sou um ativista dos Direitos Humanos, sou formado em ciências sociais pela PUC – Rio, e licenciado em Sociologia da Educação. Mas o grande canudo que eu recebi na minha vida foi ser negro e ser um homem de candomblé, de ser um homem de matriz africana[...] (Adailton Moreira, Entrevista em 2016).

As atuações das lideranças demonstram, sobretudo, o difícil lugar de protagonismo frente ao Estado, no que se refere ao engajamento por desenhos de políticas públicas voltadas para este grupo. Cada liderança parece objetivar, em sua trajetória, um tipo de projeto de vida que reúne suas aspirações e interesses profissionais a forma como irão direcionar suas militâncias.

Percebe-se, em suas falas e ações, que os múltiplos pertencimentos também se relacionam com o lugar de liderança, e os seus consequentes múltiplos engajamentos.

2. O TERREIRO COMO FERRAMENTA PARA A RESISTÊNCIA

2.1. OS SENTIDOS DO TERREIRO

Considera-se o Terreiro como lugar de celebração de uma cultura e como lugarda prática de uma hierarquia que contempla a experiência dos antigos e do primitivo, que pode ser observado como a tentativa de se vivenciar um sistema de vida e um sistema de valores em torno da ancestralidade.

Essas associações no Brasil encontram-se instaladas em “roças”, que ocupam um determinado terreno, comumente chamado de “terreiro”, termo que acaba por ser tomado como sinônimo dessas instituições religiosas, e o lugar onde se praticam as religiões de origem africana, em especial o candomblé.

Para Sodré (2012), “um terreiro é uma associação litúrgica organizada (Egbé)”. Na visão de Caputo (2012), por intermédio dessas organizações, transferiu-se para o Brasil grande parte do patrimônio cultural negro-africano.

Os terreiros são verdadeiras comunidades que apresentam características especiais, pois os vínculos que se estabelecem entre seus membros ultrapassam os limites materiais, que se projetam e permeiam na vivência destes na sociedade global em que estes estão inseridos. O urbano e o rural se encontram no terreiro, pois sua atuação também se relaciona com a vida urbana, mas não prescinde das tradições que envolvem os elementos da natureza, imprescindíveis à realização dos seus rituais.

Tanto é que, nos terreiros, há uma divisão clara entre espaços mais urbanos, de recepção às visitas e de celebrações e festas públicas, e os espaços que são mais selvagens, no sentido de preservarem recantos de florestas ou hortas, rios, poços, estes normalmente frequentados apenas por iniciados e autorizados pelas autoridades do terreiro.

Na diáspora o espaço geográfico da África e seus conteúdos culturais foram transpostos e restituídos no “terreiro”, onde a estrutura social e a utilização do espaço, bem como a rede de solidariedade puderam manter-se na forma de uma comunidade.

O terreiro acaba por concentrar no Brasil, em um único espaço-casa, aquilo que na África se espalhava por cidades e regiões inteiras: os cultos aos *orixás* no continente estavam organizados de forma que cada *orixá* tinha seu lugar de origem

– seu reino, e por consequência rituais específicos àquele elemento da natureza ao qual cada *orixá* governa.

Cada região era abarcada por um reino, ou na percepção ocidental um estado, e respectivamente, por uma divindade. Conforme Parés (2007), desde a sua formação e até hoje, os candomblés se dividem em nações, que por sua vez se diferenciam através de elementos rituais multifacetados, como língua, cantos, danças e instrumentos, entre eles os tambores, que neste trabalho serão denominados como atabaques.

Configura-se, na perspectiva defendida por este trabalho, além de um lugar de memória autorizado, um lugar de resistência tanto política quanto social, desde sua origem.

A experiência da escravidão é fundante na organização do candomblé no Brasil. Diversas etnias africanas, particularmente os provenientes da chamada “Costa dos Escravos” (Sul e Centro do Daomé e do Sudeste da Nigéria, a chamada Yorubaland, conhecidos no Brasil sob o nome genérico de Nagô), foram traficadas para o Brasil no período escravista.

Estes povos foram tomados como bens e representaram, durante mais de três séculos, instrumento indispensável ao desenvolvimento da economia agrícola e exploração minéria no período colonial brasileiro.

A história desse tráfico e exploração constitui-se em pano de fundo da presença africana no Brasil e ultrapassa o interesse histórico para servir de base a uma etno-história e memória afro-brasileiras, a qual importantes pesquisadores, tais como Verger (1987), Bastide (1971), Santos (1986), Santos (2005), Parés (2007), Moore (2010), vêm se debruçando e desenvolvendo importantes pesquisas.

Há divergências em torno do número de africanos trazidos ao Brasil. Bastide (1971, p. 53), no livro *As Religiões Africanas no Brasil*, destaca um

[...] acordo em relação a uma quantia aproximada de 3,5 milhões de negros chegados ao Brasil desde os primórdios da colonização até o fim do tráfico legal ou clandestino.

Já Conrad (1985), no livro “*Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil*”, trata de apontar em mais de 5 milhões o número de africanos escravizados e traficados ao Brasil entre 1525 e 1851. E pensando em termos mais abrangentes, podemos entender que cerca de 12 a 15 milhões de pessoas foram trazidas ao continente americano como um todo (CAPUTO, 2012).

Os africanos de origem Bantu, do Congo e de Angola, trazidos para o Brasil durante o período do desbravamento da colônia, foram distribuídos pelas plantações, em um imenso território, principalmente nos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais - num momento de extrema precariedade para as comunicações entre regiões do país, com os centros urbanos começando a nascer.

Os de origem sudanesa, os Jeje do Daomé, chegados durante o último período do sistema escravista, foram concentrados, no apogeu das zonas urbanas, nas regiões mais ricas e desenvolvidas dos estados do Norte e do Nordeste, particularmente nas capitais desses estados, Salvador e Recife.

O comércio intenso entre Bahia e a Costa dos Escravos manteve esses grupos em contato permanente com sua terra natal. Aproveitando-se deste imenso território, estabeleceram contatos entre si, não só pela semelhança de suas línguas, mas também de costumes e por sua comum origem mítica e sua prática religiosa.

Foi através da prática contínua de sua religião que o Nagô conservou um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais. [...] Assim, o século XIX viu transportar, implantar e reformular no Brasil os elementos de um complexo cultural africano que se expressa atualmente através de associações bem organizadas, *egbé*, onde se mantém e se renova a adoração das entidades sobrenaturais, os *órisá*, e a dos ancestrais ilustres, os *égun* (SANTOS, 1986, p. 32).

Não por acaso, que a maioria dos terreiros de candomblé no Brasil seja de tradição nagô, originários de diferentes reinos como *ketu*, *sabe*, *oyó*, *ègbá*, *ègbado*, *ijesa* e *ejebu*.

O Yorubá é, também, a língua falada predominantemente por esses povos e, até hoje, uma das línguas utilizadas para cultuar os *orixás* nos terreiros de candomblé no Brasil, através das cantigas e de expressões que atravessam o cotidiano dos povos de terreiro.

Para Sodré (2002), o povo Ketu foi o mais atingido nas guerras do século XVIII com o Daomé, e por isso, contribuíram de forma especial para a manutenção das tradições nagô no Brasil. Na passagem forçada ao Brasil, muitos sacerdotes de orixás daquela região aportaram na Bahia como escravos, trazendo consigo modelos ritualísticos e, até mesmo, as próprias ferramentas que lhes possibilitaram reterritorializar e acomodar as diferentes formas de culto aos orixás.

Este patrimônio, diz o autor, pode ser considerado um território, dado que as leis do grupo atuante dentro de certos limites físicos determinam as transmissões

dos bens econômicos ou de recursos – sejam tecnológicos ou simbólicos, de forma autônoma.

O lugar em que se situa o terreiro, bem como sua divisão espacial, traz consigo toda uma representação da existência, em plena relação com os seres humanos. Independente do espaço topográfico do terreiro (quantitativamente) é nele que intensidades e simbologias de um Cosmos se organizam, constituindo-se, assim, em uma África “qualitativa”, condensada, reterritorializada como parte deste universo mais amplo.

Esta reexistência não seria, então, uma idealização da África, mas permitiria a partir do espaço dos terreiros no Brasil, a perspectiva de se instaurar limites para que tal cultura – expressa pela relação com o sagrado, pudesse “ensejar uma continuidade, geradora de identidade”(idem).

A estrutura dos candomblés no Brasil não é, entretanto, apenas nagô (Yoruba), mas sim Jêje-nago, ou seja, abarcava não só os chamados orixás, mas os voduns da etnia Fon, do Daomé, gerando acordos inclusive litúrgicos para que estas práticas tivessem lugar na nova configuração do espaço do sagrado.

A expressão *Ketu*, então, passou a significar “acordo” para os negros da Bahia, e tal como acontecia nos reinos africanos, assim como existiam densos pactos de solidariedade entre os terreiros e etnias, também aconteciam cisões, principalmente quando uma dada comunidade – terreiro crescia a ponto de se entender como não cabendo mais naquele espaço fundador.

Tem-se, daí, que das primeiras casas de candomblé surgiram dissidências, como aconteceu com o Ilèya Nassô, que na metade do século XIX viu nascer de dentro de suas paredes o Ilè Oxóssi, movimento provocado quando da sucessão da Iyalorisá Marcelina.

Também registram-se outros engajamentos parecidos, como no caso do Tio Joaquim (Recife) e Mãe Aninha (Eugênia Ana dos Santos), esta última fundadora do Axé Opô Afonjá e grande referência em termos de articulações políticas, tendo fundado a *Sociedade Cruz Santa*, e influenciado o então presidente Getúlio Vargas na promulgação do na promulgação do *Decreto-Lei 1.202*, no qual ficava proibido o embargo sobre o exercício da religião do candomblé no Brasil. Para tal, contou com a ajuda de *Oswaldo Aranha*, seu filho-de-santo e chefe da Casa Civil à época, e do *Ogan Jorge Manuel da Rocha*.

No entanto, as referidas cisões não transformam a perspectiva de negociação entre os terreiros, visto que a expansão dos grupos em numerosas casas, faz com que as diferenças transformem-se “num jogo de contatos, com vistas à preservação de um patrimônio comum na origem (embora diversificado na especificidade do ritual) e á conquista de um território social mais amplo para a etnia negra” (SODRÉ, M. 2002. p. 60).

Zelar por um orixá, neste sentido, traduz-se não só por seu culto, mas sim pela adesão a uma filosofia, com uma carga simbólica que explica sobre o sentido da existência daquele grupo.

Este território político – mítico – ideológico (idem), é a tradução da memória cultural da África, que se firmou com o sentido de continuidade e preservação para as gerações futuras. Tal como encontramos na fala do Baba Adailton Moreira:

Então desde muito cedo eu vejo a luta da minha mãe, em prol da tradição dela, da cultura dela, do povo dela...E ela sempre foi fiel a essa pertença, ela não teve dúvidas sobre ela ser uma mulher negra de candomblé, ela não teve choque cultural, nem conflito com isso. Por que era a cultura dela, isso tava fundido, forjado nela mesmo, então, quando eu digo...eu não estou no Candomblé, eu sou o Candomblé, esse tipo de momento exato em que eu me descubro como negro, por que eu sempre fui...eu tinha toda a sociedade pra dizer o tempo inteiro “você é negro”, na questão dos não acessos, do racismo, as discriminações...e, sempre fomos resistentes nesse sentido de dignidade. Minha mãe sempre nos mostrou o que é dignidade (Adailton Moreira, Entrevista em 2016).

Ainda hoje, percebemos este lugar do terreiro ocupando e oferecendo uma função agregadora para uma parcela dos grupos negros engajados, no sentido de sobrevivência. Adailton, criado por uma mãe separada, vinda da Bahia nos anos de 1970, viu esta mulher negra desenvolver um sendo de estratégia muito importante.

Segundo ele, Iya Beata de Yemonjasaía para trabalhar e dizia: “Voinho tá tomando conta de vocês...”. E este “voinho” era Bara, que era a qualidade do Exú que ela cultuava em casa e que, segundo ela, olharia por eles enquanto estivessem sozinhos.

O sentimento de cuidado e proteção estava dado, e segundo o entrevistado, o pertencimento ao candomblé formou-os muito seguros e combatentes, ele e os dois irmãos.

3. AUTORIDADES E LIDERANÇAS TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA: TRAJETÓRIAS NA ATUAÇÃO SOCIOPOLÍTICA

Percebe-se, a partir da análise do campo, que algumas questões relativas às vivências dos povos de terreiro na atualidade emergem das condições de subalternidade e passam a ter papel central nas disputas pelas narrativas do que é ou não representativo e merecedor de atenção pelos líderes e autoridades dos povos tradicionais de terreiro.

Entende-se que a ideia de traçar um mapa mental para, em conjunto com as falas das três lideranças entrevistadas, pode ajudar a cartografar os diversos grupos de informações que foram sendo acumuladas diante da experiência da pesquisadora frente ao campo.

Ao longo das narrativas das lideranças entrevistadas, entende-se que há um complexo jogo de relações em pauta, onde os próprios entrevistados direcionam a pesquisadora a traçar um panorama que denota vetores de mobilização em suas trajetórias.

A retomada do regime democrático no país, nos anos de 1980, parecem estar colocados nas falas das três lideranças entrevistadas, de diferentes formas. O momento político que sucedeu a ditadura militar atinge esta geração, dando o tom para que estas lideranças pudessem se engajar em temas que se tornaram referência não só para os movimentos negros, mas também para os povos tradicionais de matrizes africanas.

Outro marco comum à sociedade civil brasileira se deu especialmente com a Constituição de 1988 (e o conjunto de instituições jurídico-políticas desenvolvido desde então) e o fortalecimento do protagonismo dos movimentos sociais de modo geral.

Baba Adailton, apesar de não ser filiado a nenhum dos movimentos negros – ele cita por exemplo o MNU – Movimento Negro Unificado, compôs grupos de trabalho em torno da valorização da cultura dos terreiros, e participou de projetos ligados ao campo da saúde, como o “ATOIRE”, coordenado por José Marmo da Silva – o Ogan José Marmo, o segundo dos nossos entrevistados, além de também ter se conectado a discussões em torno da prevenção da DST – AIDS, com o projeto “ODOYA”. Também foi acionado pela ONG VIVA RIO, em diversos momentos, para

travar diálogos a respeito da importância do diálogo inter-religioso em diversos estados brasileiros.

Cita, também, o momento da eclosão da “guerra santa”, e a articulação com o IPELSE para a criação de grupos de trabalho em torno do fomento à pesquisa em torno da cultura e da memória dos povos de matrizes africanas.

O Indec – Instituto de Desenvolvimento Cultural do Ilê Omiojuaró, representa a instituição em seus trinta anos de vida, e em diversos editais e prêmios aos quais a casa teve acesso: o projeto “Oríre”, que levou oficinas de teatro, dança e samba de roda para a comunidade do terreiro e também de seu entorno é um exemplo. E mais recentemente, com o Prêmio Rodrigo Mello Franco de Andrade, concedido pelo IPHAN, reconhecendo a importância daquele espaço para a preservação da cultura dos povos de terreiro e tradições conectadas à ancestralidade.

A coligação com o terreiro de Mãe Meninazinha d’Oxum também é de grande importância, já que em muitas atividades as duas casas atuaram juntas: Ogan José Marmo cita o Ilê Omiojuaró e Baba Adailton faz o mesmo, para informar que os projetos que começaram a surgir em torno da saúde da população negra estariam contemplando ações nestas duas casas, daí tendo surgido a RENAFRO, hoje referência em termos de articulação para as populações dos terreiros.

Tratando de políticas públicas, pode-se elencar pelo menos três temas que ganham destaque e vem sendo trabalhadas pelos terreiros e lideranças que incidem social e politicamente, e que, entendendo o seu papel simbólico no complexo cenário social brasileiro, escolhem por mobilizar elementos de memória que legitimam a sua participação sociopolítica.

Destacam-se, aqui, as questões relativas à saúde da população negra dos terreiros, ao fomento da cultura afro-brasileira ligada à cosmovisão africana – estando aí elencados saberes e fazeres, bem como expressões artísticas próprias que nascem no seio destas comunidades (tal como vimos serem contempladas no caso do Ilê Omiojuaró), além de iniciativas relativas à cidadania da população de terreiros.

Falando de saúde, identifica-se nas religiões afro-brasileiras um modelo de cuidado e atenção à saúde que permeiam não somente os aspectos de reequilíbrio no plano espiritual, mas também da melhoria da qualidade de vida dos adeptos e da comunidade do entorno aos terreiros.

O conhecimento sobre as folhas, por exemplo, é destacado na fala do Ogan José Marmo, quando ele traz a sua percepção sobre a importância do conhecimento de alquimias e misturas que curam. Ele se pergunta, em meio à constatação de que o sistema de saúde pública é extremamente falho com relação às populações marginalizadas: “quem está dando conta?” E ele mesmo responde: “(...) é claro, foram os terreiros que trataram durante anos a população negra”.

A descoberta foi um marco na vivência deste profissional de saúde, que também atentou para a questão das mulheres parteiras, e de atenção que privilegia o toque das mãos destas senhoras em desequilíbrios diversos, coisa que ele não mais via como um valor nas ciências médicas.

A atuação da RENAFRO - Rede Nacional de Religiões Afro- Brasileiras e Saúde, representada pelo Ogan José Marmo, seu presidente, e viabilizada por uma série de articulações e parcerias firmadas com terreiros e organizações do movimento negro, mostra-se como uma instituição que exerce importante papel na formação, agenciamento e proposição de políticas.

Por meio de metodologia de formação de agentes multiplicadores e de uma rede nacional de articulação, apoia e desenvolve ações para a promoção de campanhas de conscientização e informação continuada a respeito da garantia de direitos relativos nos campos da saúde, educação, cultura, comunicação e direitos humanos, tendo como premissa o respeito e o fortalecimento das diversas expressões da religiosidade de matriz africana, como a Umbanda, o Candomblé, o Tambor de Mina, o Terecô, a Jurema, o Xambá, o Xangô, o Batuque e a Encantaria.

A instituição mobiliza o mesmo conjunto conceitual e discursivo que entende os terreiros como espaços de acolhimento e inclusão, assim como locais de trocas de saberes e conhecimentos capazes de influenciar políticas públicas.

Atualmente a RENAFRO atua em parceria com espaços de decisão de políticas públicas de saúde, integrando comitês e grupos de trabalho, entre eles: Comitê Técnico de Saúde da População Negra do Ministério da Saúde, o Conselho Nacional de Segurança Alimentar, a Comissão Intersetorial de Saúde da População Negra do Conselho Nacional de Saúde, a Comissão Intersetorial de Saúde da População LGBT do Conselho Nacional de Saúde, o Comitê Nacional de Educação Popular e Saúde do Ministério da Saúde, e a Rede Interreligiosa Latinoamericana e Caribenha de Luta contra a Aids.

Informação relevante a destacar é que a rede não possui um CNPJ – cadastro nacional de pessoa jurídica, ao contrário dos terreiros aos quais citamos até agora, ou seja, não pode receber diretamente recursos dos órgãos com os quais desenvolve ações.

A decisão, pelo que nos conta Ogan José Marmo, partiu de discussões travadas pelos integrantes, em especial as mulheres que fazem parte do conselho. Assim, a RENAFRO consegue viabilizar ações obtendo apoios de órgãos das três esferas – federal, estadual e municipal, sem que a entidade esteja sendo contratada para prestações de serviços, o que evita, segundo seu fundador e presidente, que disputas em torno de questões financeiras atrapalhem a condução das ações propostas, já que sua atuação se dá em nível nacional.

Ou seja, os projetos tornam-se parte integrante de políticas públicas propostas, e seus integrantes não são remunerados para exercer as atividades propostas. São pagos passagens aéreas, diárias de alimentação e custos locais diretamente aos integrantes que estejam desenvolvendo ações, sem a necessidade de prestações de contas e desenvolvimento de maiores burocracias que envolvam diretamente as lideranças.

Tais ações problematizam diversos contextos em cerca de dezenove estados brasileiros, onde as religiões afro-brasileiras tem lugar, com representações ativas formadas pela rede, com o objetivo de valorizar os cuidados e sabedorias dos terreiros. José Marmo da Silva elabora da seguinte forma a sua intenção em criar a RENAFRO:

Aí eu comecei a pensar como é que eu poderia fazer um trabalho social com os terreiros, porque quando eu comecei a ver a realidade dos terreiros, uma das coisas que me chocou muito, né, que eu falava assim “poxa, eu estudei tanto, mas eu via que os terreiros tinham saberes sobre a saúde que eu não tinha, que não aprendi. Fui aprender isso tudo dentro dos terreiros, fui saber sobre as folhas, aí eu ouvia “menino ta com dor de ouvido, ah, espreme a folha tal e bota no ouvido dele”, “menino ta com dor de barriga, ah, faz um chá disso”, “fulano tá com a pressão alta, ah, pega folha disso, flores disso”, eu ficava observando tudo isso, eu falava “gente, os terreiros são espaços promotores de saúde, as pessoas chegavam lá com vários problemas de saúde mental, meio piradas, desequilibrada e essas pessoas entravam em equilíbrio. Aí eu falei “Opa, aqui tem algo que eu tenho que mexer!” (José Marmo, Entrevista em Agosto de 2016).

Quando trata-se de intolerância religiosa, vemos que há unanimidade em articular lideranças não só de terreiros, mas de outros grupos minoritários. Encontramos um bom exemplo na criação da CCIR/RJ - Comissão de

Combate à Intolerância Religiosa, em 2008, que é formada por umbandistas, candomblecistas, espíritas, judeus, católicos, muçulmanos, malês, bahá'ís, evangélicos, hareKrshnas, budistas, ciganos, wiccanos, seguidores do Santo Daime, evangélicos, ateus e agnósticos. Também são membros convidados da Comissão o Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, o Ministério Público e a Polícia Civil. A CCIR já promoveu nove Caminhadas em Defesa da Liberdade Religiosa, e foi criada a partir de acontecimentos graves envolvendo terreiros, entre eles os mais graves: (1) traficantes de drogas, no Rio de Janeiro, invadiram barracões, quebraram elementos ritualísticos e ameaçaram de morte os religiosos de matriz africana que não quiseram se converter ao Evangelho; (2) Em comunidades dominadas pela milícia, os líderes começaram a perseguir os religiosos; (3) Uma mãe perdeu provisoriamente a guarda do filho caçula, pelo entendimento da juíza de que ela não tinha condições morais de criar a criança, somente pelo fato de se declarar candomblecista; (4) Um terreiro, na Zona Sul da cidade, foi invadido e depredado por quatro fanáticos neopentecostais.

Assim, a CCIR construiu o Fórum de Diálogo Inter-religioso, tendo como um dos produtos a base do Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. O texto foi entregue ao então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, no dia 20 de novembro de 2008, no Rio de Janeiro. Até hoje, o foco principal do trabalho se dá na direção de que o plano vigore em todo Estado Brasileiro.

Por meio desta atuação, a CCIR, em pouco tempo, conseguiu arregimentar a atenção da Polícia Civil do Rio de Janeiro, que transformou-se em modelo para o resto do País: o registro de ocorrências foi atualizado para contemplar a Lei 7716/89 (Lei Caó), que prevê pena de um a cinco anos de reclusão para crimes praticados contra religiosos.

Houve também a distribuição do Guia de Luta contra a Intolerância Religiosa, tendo sido elaborada pelo professor e coronel da Reserva da PM Jorge da Silva, com a finalidade de orientar a sociedade civil diante de um caso de intolerância religiosa.

Concomitantemente às manifestações, a CCIR atua com representações na Justiça para garantir o direito das vítimas, através de uma comissão totalmente voluntária para atendimento às vítimas de intolerância religiosa.

O Babalawólvanir dos Santos é membro desta comissão, além de ter sido o criador da Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, também sendo o fundador do CEAP – Centro de Articulação de Populações Marginalizadas, organização não

governamental que concentra sua atuação na luta contra a intolerância religiosa, e o racismo em todas as suas facetas.

Com uma trajetória parecida com a de milhões de brasileiros negros e de favela, que contempla o rapto pela polícia e a conseqüente passagem pela antiga FUNABEM, torna-se uma jovem liderança do movimento negro.

Sua adesão à militância se dá por meio da filiação partidária, primeiro do PCN, e depois do PT, tornando-se referência nas discussões em torno do menor abandonado, e dos direitos humanos.

Percebemos o quanto sua atuação teve contornos específicos em função de seus pertencimentos, pois paralelamente à criação do CEAP, também se candidata à cargos eletivos, e assume cargos públicos – ligados especialmente à Secretaria de Direitos Humanos do Estado do Rio de Janeiro.

As questões que aparecem no campo, problematizadas pelas lideranças entrevistadas, tratam não somente da valorização de um determinado povo, mas das formas como este povo se relaciona com as ausências e esquecimentos em torno de direitos fundamentais à eles negados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho buscou-se compreender o quanto os lugares de fala de que trata Gonzalez (1984) traduzem os sentidos das trajetórias dos sujeitos implicados nas lutas dos povos tradicionais de terreiro.

O racismo como sintoma da “neurose cultural brasileira” (idem), transborda para as expressões religiosas de matrizes africanas, numa série de tendências e disputas em torno das formas como historicamente este grupo vem sobrevivendo.

As chaves para pensarmos na sobrevivência e na resistência aparecem à medida que observamos o campo, seja em eventos temáticos, como nas entrevistas realizadas. Assim, o papel das lideranças dos povos tradicionais de terreiro toma lugar central à medida que percebemos que é através de suas atuações, articulações, comunicações e vivências que são elencados os pontos centrais de suas reivindicações enquanto coletivo, visto que sua consciência histórica parece estar fundida com sua ancestralidade.

A partir desta conexão, as memórias a respeito dos seus lugares tomam grande corpo, por meio da atualização de símbolos, práticas e saberes milenares. Também o jeito de fazer política e as formas de se representarem como grupo traduzem muito a cultura da oralidade, aproximando diferenças através de redes de filiações, em meio à complexidade das expressões das religiões afro-brasileiras.

No cenário atual, observa-se o incremento dos agenciamentos que levam lideranças à se conectarem, e investirem em maior visibilização – tanto para se revestirem de legitimação, quanto para se protegerem de atos relacionados à intolerância religiosa.

Novas formas de lidar com o passado são também novas formas de atuação dos sujeitos frente à sociedade em função das respostas que são conseguidas frente ao Estado, como respostas aos desafios de sobreviver, atravessando preterimentos e perseguições.

O possível diagrama que poderíamos produzir a respeito das relações entre lideranças, instituições e temas de maior relevância, podem induzir a novas formas de visitar o campo, a partir da compreensão de como estas representações e narrativas estão sendo construídas por estes atores.

ANEXO

ROTEIRO ENTREVISTAS

1. Lideranças religiosas a serem entrevistadas (a meta é entrevistar pelo menos 5 lideranças)

- Baba Egbe Adailton Moreira - Baba EgbelleOmiojuaro / Assessor Político Secretaria Estadual de Assistência Social e Direitos Humanos – Rio de Janeiro (entrevista realizada em 12/07/2016);
- Babalawolvanir dos Santos - CEAP. Centro de Articulação de Populações Marginalizadas - Rio de Janeiro (entrevista em fase de agendamento, aguardando retorno na próxima segunda feira dia 18/07/2016);
- Mãe Luízinha D´Naná – AséBatistini / São Bernardo do Campo - SP (entrevista em fase de agendamento pois será realizada virtualmente, aguardando retorno na próxima segunda feira dia 18/07/2016);
- Mãe Marcia D´Oxum – Rio de Janeiro (entrevista em fase de agendamento, aguardando retorno na segunda feira dia 18/07/2016);
- Ogan José Marmo – Renafro – Rede Nacional de Religiões Afrobrasileiras e saúde (entrevista em fase de agendamento, provável após 18/07/2016);
- Iya Nilce D´Iansã – Renafro – Rede Nacional de Religiões Afrobrasileiras e saúde / Ponto de Cultura ObinrinOdara / Ile Ase Omolu e Oxum (entrevista em fase de agendamento, provável após 18/07/2016).

Roteiro - Lideranças de terreiro:

- Apresentação: (Nome, classificação racial, idade, vínculo institucional, casa de santo, cargo, nação, quantos anos de iniciação / confirmação, bairro/cidade, onde mora, local de nascimento, núcleo familiar);
- Todos na sua casa são de candomblé? Se não, houve algum tipo de resistência por parte de sua família com relação à sua decisão de entrar para a religião?
- Conte um pouco sobre sua história no candomblé (origens da sua ancestralidade, quantos anos tem a casa da qual toma conta ou é integrante, como se tornou liderança dentro da casa e o que pensa a respeito da sua atuação na comunidade do terreiro);

- Em relação à sua vida profissional, como a prática religiosa e a militância foram se constituindo? Teve alguma dificuldade em ambientes profissionais por conta do seu pertencimento étnico – religioso ou militância?
- Contou com uma formação específica direcionada à prática de sua militância? Recorreu à que tipo de conhecimento?
- Sobre suas relações com a cultura afro – brasileira e com a identidade negra/negritude: (quando se percebeu negro? Conte um pouco como isso se deu. Participou ou participa de algum grupo cultural? Acredita que existe racismo no Brasil? Qual é a sua percepção com relação à contribuição do candomblé para a formação do estado brasileiro? Acredita que a religião sofre preconceito? Por que? Acha que o racismo está atrelado a esta condição de rejeição? Como combate no seu dia a dia e dentro de sua comunidade?)
- Neste período, participou ou realizou de algum projeto cultural/social, conectado à valorização das tradições de matrizes africanas, ou projetos ligados ao seu terreiro?

Aspectos da militância

- Sua casa de santo possui registro / CNPJ? É uma associação, fundação, ONG? Desde quando? Por que esta decisão foi tomada? Houve algum tipo de problema neste processo? Acredita que pelo fato do terreiro ser registrado esteja mais respaldado?
- Na história do terreiro, houve alguma violência por parte do estado, ou seja, incursões policiais, proibições, rejeição dos moradores do seu bairro? Como combateu?
- Sua casa de santo possui histórico de militância em causas relativas aos terreiros de candomblé? Conte um pouco a respeito de como isso se deu? Algum fato específico o levou a tomar alguma atitude ou se articular com outras lideranças / casas em razão deste fato?
- Atualmente participa de algum grupo(s) / coletivo(s) / instituição ligada? Quais?
- A sua atividade profissional se relaciona com a sua militância?
- Quais as mudanças observadas em você a partir de sua militância política? É possível falar de um antes e depois? O que você aprendeu? O que mudou com relação à sua experiência religiosa, e /ou à sua atuação junto à sua comunidade de terreiro?

- Quais as experiências individuais vividas a partir de sua militância?
- Como o senhor(a) percebe os(as) demais lideranças religiosas, que hoje atuam na busca pelos direitos e valorização da cultura dos povos tradicionais de terreiro?

Sobre as políticas públicas destinadas aos povos tradicionais de terreiro

- Sente-se representado pelo termo “povos tradicionais de terreiro”? Que outras categorias / expressões você utiliza para esta definição?
- Como foi a sua primeira experiência de contato com uma política pública direcionada aos povos e comunidades tradicionais de terreiro?
- Quais são, na sua opinião, as principais políticas já constituídas em torno dos povos e comunidades tradicionais de terreiro? Poderia cita-las e contextualiza-las?
- Participou/participa de GT´s que têm por objetivo desenhar políticas públicas para os povos e comunidades tradicionais de terreiro? Como foi esta experiência? Se não, sente-se representado por alguma liderança?
- Já realizou / ou foi contemplado em editais relacionados à tradição do terreiro/comunidade em que atua? Conte que edital / prêmio foi esse?
- Acredita que o terreiro é um espaço da valorização de memórias? Um lugar de resistência, acolhimento? Como isso se deu, na sua opinião?
- Ao acionar as políticas, entrar em editais, que tipo de contexto você aciona? Trabalha mais com a memória e tradições? Patrimônio? Direitos humanos?

Expectativas

- Deseja prosseguir com sua atuação política / militância?
- Quais as expectativas de futuro que vê na militância?
- Que outras políticas deveriam ser incluídas na relação estado – terreiros?
- Os atuais representantes das SEPPIR´s / Diversidade / Cultura e territórios, na sua opinião, realizam um bom trabalho?

Estratégias de articulação

- Como acontece o processo de decisão dentro do seu grupo? Como as estratégias /ações são definidas no coletivo?
- Como o seu grupo se articula? Conte-nos a história desta articulação.
- Como é feita a mobilização de novos militantes?

Limites do Movimento

- Gostaria que falasse do seu grupo, como é a relação com os órgãos e representantes do Estado (nos níveis federal, estadual e municipal)?
- Há alguma relação com o movimento social negro ou alguma instituição específica de combate ao racismo?
- Com que grupos você observa maior afinidade e com quais possuem menos afinidades? Por que?

Bandeiras de luta

- Quais as bandeiras de luta dos povos tradicionais de terreiro na atualidade? O que classificam como prioritário para a situação da população de terreiro hoje?
- Você participou/ participa de quais eventos relacionados à militância dos povos tradicionais de terreiro? Como foi/é esta participação?

Roteiro representantes do poder público

- Apresentação: (Nome, classificação racial, idade, vínculo institucional, cargo, bairro/cidade, onde mora, local de nascimento,
- Conte sobre sua história profissional / atuação no campo da cultura;
- Conte como foi sua chegada a um cargo público e como acredita poder contribuir com a gestão?

Sobre as políticas públicas destinadas aos povos tradicionais de terreiro

- O que você entende por políticas de reconhecimento / afirmação?
- Qual é o papel do Governo do Estado hoje na construção de marcos legais em relação as políticas públicas para povos e comunidades tradicionais? Com relação aos povos de terreiro, poderia discorrer sobre as ações que estão em construção / andamento?
- Considera que a legislação atual condiz com as políticas em andamento?
- Como é / foi feita a construção desta pauta?
- Com relação às ações propriamente ditas, poderia descrever quais já foram colocadas em prática (editais, redes, GT's, etc)?
- Considera que o último edital, o Prêmio de Cultura Afro-Fluminense contemplou este público? Como foi a construção deste edital?

- Considera importante ações de fomento à formação de lideranças para o acionamento à editais e programas? Como isso é feito hoje pela Secretaria?
- Quais são as categorias (memória, patrimônio, etc) utilizadas para avaliar a pertinência dos projetos? Como se deu a formação da comissão avaliadora e dos critérios de elegibilidade para o acesso aos programas e editais da secretaria?
- Com que marcos legais a secretaria se articula para defender as ações?

Expectativas

- Quais são as expectativas com relação à atuação destas lideranças na execução dos projetos aprovados / em andamento?
- Acredita que as lideranças se fortalecem quando são contempladas com projetos e ações? O que esperam em termos de resultados?

Estratégias de articulação

- Como se dá a articulação entre a secretaria estadual e as lideranças de terreiros?
- Há um grupo fixo ou comissão interdisciplinar que trata destas questões? As lideranças fazem parte destes grupos de trabalho? Acredita que é importante que tenham cadeiras nestes espaços de discussão?
- Que outras ações e programas (em termos federal, estadual, municipal) considera importantes neste cenário?

Outros comentários

- Pontos de Cultura: o governo do estado possui programa de pontos de cultura. Como as lideranças religiosas se encaixam? Quantos pontos de cultura são hoje provenientes de comunidades tradicionais? Poderia exemplificar alguns?

REFERÊNCIAS

ASSMANN, A.; SOETHE, P. Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural. [s.l.] Editora da Unicamp, 2011.

BARRETO FILHO, H.T. “Populações Tradicionais: Introdução à Crística da Ecologia Política”. In: Workshop Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade. Parati, RJ, 2001 (mimeo)

BEATA DE YEMONJÁ, Mãe. “Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros. Como lalorixás e Babalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos”. Pallas, 2008.

BIRMAN, Patricia. 1997. “Mediationféminine ET identitiespentêcotistesauBrésil”. Problemes d’Amérique Latine, Paris, 24, jan-mar, PP. 49-60.

balano_pnpctno_governo_lula_186.pdf. , [s.d.]. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/estruturas/186/_arquivos/balano_pnpctno_governo_lula_186.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2016

BENJAMIN, W. Magia e tecnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. **Obras escolhidas**, v. 1, [s.d.].

BRASIL, P. **Denúncias de intolerância religiosa no Disque 100 crescem 3.706% em cinco anos**. Notícia. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/intolerancia-religiosa/textos/denuncias-de-intolerancia-religiosa-no-disque-100-crescem-3706-em-cinco-anos>>. Acesso em: 1 jul. 2016a.

BRASIL, P. **Para líderes religiosos, crimes de intolerância estão associados à discriminação racial**. Notícia. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/intolerancia-religiosa/textos/para-lideres-crimes-de-intolerancia-religiosa-estao-associados-a-discriminacao-racial>>. Acesso em: 1 jul. 2016b.

BRASIL, P. **Religiões de matriz africana surgiram como resistência à colonização e à escravidão**. Notícia. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/intolerancia-religiosa/textos/religoes-de-matriz-africana-surgiram-como-resistencia-a-colonizacao>>. Acesso em: 1 jul. 2016c.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Vol. 1. Vozes, 1988.

CAPUTO, S. G. Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. [s.l.] Pallas, 2012.

CARNEIRO, E. Candomblés da Bahia. [s.l.] Civilização brasileira, 1991.

FEDERAL, C. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Norma, v. 243, p. 67, [s.d.].

FONSECA, D.; GIACOMINI, S. M. Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro. [s.l.: s.n.].

FONSECA, M. C.; ABREU, R.; CHAGAS, M. Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio. Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

Fonseca, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p.59-80.

FRESTON, Paul. 1993. Protestantismo e Política no Brasil.

GILROY, P. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo, Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GONDAR, Jô, and Vera Dodebei. *O que é memória social?*. 2005.

GONÇALVES, J. R. S. O patrimônio como categoria de pensamento. Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, p. 21–29, 2003.

GONZALEZ, LÉLIA. Racismo e sexismo na cultura brasileira. [s.d.].

HALBWACHS, MAURICE. A Memória Coletiva. São Paulo: Centauro Editora, 2003.

HALL, Stuart. Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais. Org: Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, ; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

MUNANGA, Kabengele. Negritude: usos e sentidos. Autêntica, 2009 (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MAIRESSE, D. (2003). Cartografia: do método à arte de fazer pesquisa. In: T.M.G Fonseca & P.G. Kirst (Orgs.), Cartografias e devires: a construção do presente (pp. 259-271). Porto Alegre: UFRGS.

MARIANO, Ricardo. 1995. Neopentecostalismo: Os Pentecostais Estão Mudando. FFLCH-USP.(dissertação de mestrado).

MOORE, C. A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro. [s.l.] Nandyala, 2008.

NETO, J. S. Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. [s.l.] PPGSCA-UFAM, 2007.

plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf. , [s.d.]. Disponível em:

<<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/plano-nacional-de->

desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2016

SANT'ANNA, M. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, p. 46–55, 2003.

SANT'ANNA, M. Escravidão no Brasil: os terreiros de Candomblé e a resistência cultural dos povos negros. **Consult. em em**, v. 17, 2015.

SANTOS, J. E. DOS. Os nagô e a morte. Petrópolis: Vozes, 1976.

PRANDI, Reginaldo. 1991. Os candomblés de São Paulo.

“Populações Tradicionais e Conservação Ambiental”, originalmente publicado em: ‘Biodiversidade na Amazônia Brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios’. João Paulo Capobianco et al.(org.). São Paulo: Estação Liberdade - Instituto Socioambiental, 2001 (540 pp).

_____. 2001. “Conexões Políticas e Bricolagens Religiosas: Questões sobre o Pentecostalismo a Partir de alguns Contrapontos. In: Sanchis, Pierre (org.) Fiéis & Cidadãos. Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro, UERJ, pp.59-86.

GLOSSÁRIO

Axé:Força vital que dá vida a todas as coisas, presente especialmente em objetos ou seres sagrados, também nome de objeto sagrado. Expressão utilizada para passar força espiritual, podendo ser ainda, o mesmo que amém, assim seja.

Babalorixá: é o sacerdote supremo do candomblé de origem keto-iorubá.

Abiã: é a pessoa que ainda não passou pelo ritual de iniciação no candomblé. O não iniciado.

Yalorixá: é a sacerdotiza suprema do candomblé de origem keto-iorubá.

Axó – Roupas dos filhos de santo.

Orixá:A palavra Orixá significa Ori=cabeça, Xá=Rei, senhor. Senhor da Cabeça.

Ogan – “Guarda” selecionado por orixás, não entra em transe, nas age como auxiliar sagrado nos rituais. É o cargo exercido, exclusivamente por homens. Dentro da Hierarquia do Santo, vem logo depois do Zelador ou Zeladora, e é tratado como pai no santo, tendo o mesmo status da Zeladora ou do Zelador. Geralmente são filhos de entidades espirituais e são os únicos a quem o Zelador ou Zeladora deve tomar abençoção dentro da casa do Axé.

Yorubá: Povo nigeriano que se dividiram em diversas tribos ou nações são elas: os Ketu, os Oyó, os Igejá, os Geges e os Nagos. Embora divididos em tribos diferentes, mantiveram a mesma cultura. É óbvio que houve algumas deturpações, mas as origens de culto são as mesmas.

Obá = rei , ministro de xangô.

Ìyàwó ou iaô: A palavra Ìyàwó significa esposa. Nos primórdios do Candomblé no Brasil, quando a iniciação era restrita às mulheres, foi esta a denominação escolhida para definir as pessoas recém-iniciadas. Posteriormente, com a participação de

homens nos ritos de iniciação, a palavra ìyàwó continuou a ser mantida tanto para homens como para as mulheres. (BENISTE,2006.p.283).

Ancestralidade: entendida como um “princípio fundador”. Sem ela “não há e não se dá a História”, como lembra Muniz Sodré (1983, p.174).