



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO - UNICAP**  
**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**  
**MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

EDSON DE ARAÚJO NUNES

**MOVIMENTOS SOCIAIS RELIGIOSOS E POLÍTICAS PÚBLICAS:**

Entre a letra do Estado e a ação política dos afroreligiosos

RECIFE  
2018



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO - UNICAP**  
**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**  
**MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

EDSON DE ARAÚJO NUNES

**MOVIMENTOS SOCIAIS RELIGIOSOS E POLÍTICAS PÚBLICAS:**

Entre a letra do Estado e a ação política dos afroreligiosos

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião.

Orientadora: Professora Doutora Zuleica Dantas Pereira Campos

Área de concentração: Religião, cultura e sociedade.

RECIFE  
2018

## FICHA CATALOGRÁFICA (APÓS DEFESA)

## ATA DE DEFESA



*Dedico este trabalho a todos os povos de terreiro, meus pais e mães, irmãos e irmãs, filhos e filhas de santo, na pessoa do meu babalorixá Tata Raminho de Oxóssi, da Roça Jeje Oxum Opará e Oxóssi Ibualama. Sem as folhas do caçador do axé consagradas em meu ori, também estas folhas aqui escritas não (re) existiriam.*



*"Ouça um bom conselho, que lhe dou de graça...  
Não mexa com essa gente que conhece o sofrimento.  
É o tipo de gente que não teme nada nem ninguém.  
Esse tipo de gente sabe que, no final, sobrevive!"*

Cláudia Dornelles

## **AGRADECIMENTOS**

A todo o Xirê, de Exu a Oxalá, com especial reverência a Omolu, Senhor da Terra e do meu Ori. Atotô! A todas as entidades de Umbanda e da Jurema, Saravá!

A todo povo de santo, em especial a meu Babalorixá, Tata Raminho de Oxóssi, e à minha madrinha Biró de Zé dos Anjos.

A toda minha família, notadamente à minha genitora, Dona Dalva, e a minha irmã-mãe Ana Paula Araújo. À Victor, meu companheiro. Às minhas sobrinhas Ana Júlia e Ana Beatriz. Amo todos vocês! Obrigado por me amarem também! A CAPES e à UNICAP, com destaque para o Programa de Pós-Graduação em que fui aprovado e acolhido. Agradeço a todos os docentes e funcionários pela formação recebida nas pessoas de minha orientadora, Professora Doutora Zuleica Campos, e da Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-graduação, Professora Doutora Valdenice Raimundo.

Aos amigos que permeiam os caminhos de (re)encontros entre a graduação e o mestrado, sempre regados a boa conversa e uma cerveja gelada: Renan, Guilherme, Madá, Erom, Ryco, Regina, Michelle e Francisco Alexandrino.

Aos meus filhos e minhas filhas de santo da Tenda de Umbanda e Caridade Caboclo Flecheiro d'Ararobá.

**SARAVÁ!**

## RESUMO

Articulando as lentes interdisciplinares das Ciências da Religião, o objetivo desta dissertação é analisar a construção do campo das políticas públicas para as religiões de matriz africana e afro-brasileiras. Em que pese o Estado ser laico, nos termos da Constituição Federal de 1988, os movimentos de terreiro tem como bandeira de luta histórica o respeito às suas formas de culto e a proteção aos seus templos sagrados e liturgias. A partir do momento em que se iniciam processos de formulação e aplicação de políticas públicas, em resposta a esta demanda dos afroreligiosos, no âmbito da criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), verificamos uma ruptura histórica no que tange ao problema da relação Estado X religião afro. Metodologicamente, nosso estudo é qualitativo, sendo norteado por pesquisa documental, bibliográfica e de campo, com realização de entrevistas com representantes dos segmentos do Estado e da Sociedade Civil, com foco na Região Metropolitana do Recife. Após analisarmos uma década de relatórios da SEPPIR, observamos ações públicas nas comunidades de matriz africana e confrontarmos dados oficiais dos organismos de Estado com as experiências de vida dos devotos-militantes, que formam o que chamamos de movimentos sociais religiosos, podemos dizer que o processo de Políticas Públicas de Igualdade Racial para terreiros não se consolidou e, ainda, passa por um desmonte violento cujas raízes estão na crise política, econômica e social estabelecida com o golpe parlamentar de 2016.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religiões Afro-brasileiras. Políticas Públicas. Igualdade Racial. Racismo religioso.

## ABSTRACT

We articulate the interdisciplinary lenses of the Sciences of Religion to analyze the constitution of public policies focused on Afro-brazilian religions. Considering the Secular State, according to the Brazilian Constitution of 1988, the actions of *terreiros* have, as a flag, the historical struggle, the respect to ritual practices and the protection of their sacred temples and liturgies. From the formulation and application of public policies, meeting the demands of afro-religious in the context of creation of Secretary of Policies for the Promotion of Racial Equality (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR), we see a historical break on this problem: relationship State x Afro-brazilian religions. Methodologically, our research is qualitative and guided by documentary, bibliographic and field research. We also conducted interviews with representatives from the State and from civil society, especially in the metropolitan region of Recife. After analyzing a decade of SEPPIR reports, we observe public actions in the communities of African matrix and confront official data of the State organisms with the life experiences of the militant devotees, which form what we call religious social movements, we can say that the process of Racial Equality Public Policies for *terreiros* has not been consolidated and is also undergoing a violent dismantling whose roots lie in the political, economic and social crisis established with the parliamentary coup of 2016.

**KEY-WORDS:** Afro-Brazilian religions. Public Policies. Racial equality. Religious racism.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CF - CONSTITUIÇÃO FEDERAL

CEPIR - COMITÊ ESTADUAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE ÉTNICO-RACIAL

CNPIR - CONSELHO NACIONAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL

COEPIR - CONFERÊNCIA ESTADUAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL

CONAPIR - CONFERÊNCIA NACIONAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA

IPEA - INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA

MDS - MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE A FOME

MNU - MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO

PIR - PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL

PSB - PARTIDO SOCIALISTA BRASILEIRO

PT - PARTIDO DOS TRABALHADORES

PCDOB - PARTIDO COMUNISTA DO BRASIL

RMR - REGIÃO METROPOLITANA DO RECIFE

SEPPIR - SECRETARIA ESPECIAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
CAPÍTULO 1 -ENTRE CABAÇAS, ILÚS E SÃO SALVADOR: A CONSTITUIÇÃO HISTÓRICA AFRO-PERNAMBUCANA .....	20
1.1 O campo religioso afro-brasileiro .....	20
1.2 Aspectos das religiões afro-brasileiras em Recife .....	23
1.3 Histórico e localização das primeiras casas de culto afro-brasileiro e principais lideranças no Recife .....	35
CAPÍTULO 2 –POLÍTICAS PÚBLICAS E DIREITOS DOS POVOS DE TERREIRO: SITUANDO A PESQUISA NO DEBATE JURÍDICO E POLÍTICO .....	51
2.1 Políticas públicas, movimentos sociais e conselhos gestores.....	51
2.2 Religiões afro-brasileiras e esfera pública nas encruzilhadas dos direitos .....	58
2.3 Religiões afro-brasileiras e espaço público: o discurso racista de higienização e a judicialização dos ritos .....	64
CAPÍTULO 3 -MOVIMENTOS SOCIAIS RELIGIOSOS E POLÍTICAS PÚBLICAS: ENTRE A LETRA DO ESTADO E A AÇÃO POLÍTICA DOS AFRORRELIGIOSOS .....	76
3.1 A questão racial e as políticas públicas para terreiros: a Conferência de Durban e a criação da SEPPIR.....	76
3.2 A SEPPIR e as religiões afro-brasileiras: ações e conexões.....	80
3.3 Alimentação e sustentabilidade: pesquisas socioeconômicas sob a ótica da ancestralidade africana e o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana .....	97
3.4 O CEPPIR em Pernambuco e as comunidades de matriz africana .....	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	117
REFERÊNCIAS .....	122

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é analisar a construção do campo das políticas públicas para as religiões de matriz africana e afro-brasileiras no Brasil. Em que pese o Estado ser laico, nos termos da Constituição Federal de 1988, os movimentos de terreiro tem como essencial bandeira de luta o respeito às suas formas de culto e a proteção aos seus templos sagrados e liturgias. A partir do momento em que se iniciam processos de formulação e aplicação de políticas públicas em resposta a esta demanda dos afroreligiosos, verificamos uma ruptura histórica no que tange ao problema da relação Estado X religião afro.

Desde o processo de colonização europeia, as religiões de matriz africana eram mantidas sob vigilância e violações de direitos pelo Estado Nacional. Mesmo a garantia constitucional de 1891, que dissociava o Estado da Igreja Católica, ao passo que permitia na letra da lei a liberdade de culto, não alcançou as religiões afro. Nesse sentido, Ari Pedro Oro (2005) nos chama a atenção que a construção desta liberdade religiosa pós-império emergia para atender os interesses das igrejas protestantes que se estabeleciam no país. Logo, fora do cristianismo, não havia de fato liberdade religiosa no Brasil. Este cenário de repressão começa a ser modificado de fato e de direito com a Constituição de 1988, em consequência direta da mobilização política dos adeptos da religião afro, que elaboraram diversas formas de mobilização política para a defesa e o respeito a seus sistemas de crença.

A partir do princípio da liberdade religiosa contida no artigo 5º da CF/88, e também amparados pela criminalização do racismo por meio da Lei 7.716/89, movimentos sociais ligados às religiões de matriz africana, suas lideranças e adeptos, passaram a cobrar do Estado ações mais efetivas para suas justas demandas enquanto religião e cultura, no bojo da promoção da igualdade racial.

No campo religioso brasileiro, a separação entre Estado e Religião constitui-se muito mais em situação formal e jurídica, do que em termos práticos da vida das coletividades. Estudiosos da religião têm mobilizado esforços buscando desvendar as particularidades da mobilização política de

adeptos, lideranças e instituições religiosas no cenário nacional no seio da história republicana do Brasil. Todavia, a maior parte destas pesquisas tem como objeto de estudo os agentes políticos e sociais vinculados às expressões de fé do campo religioso cristão<sup>1</sup>.

Uma questão crucial que vem sendo desvelada na seara dos estudos de religião no Brasil é a necessidade de compreender como as chamadas minorias religiosas<sup>2</sup> têm assumido papéis no espaço público (CAMURÇA, 2014). No caso dos afro-brasileiros, há a questão das políticas de reparação e de igualdade racial que tocam diretamente este grupo, haja vista a estreita ligação entre suas identidades culturais e os terreiros, que são pólos de resistência e de articulação desta categoria de movimentos sociais.

Rosalira Oliveira afirma que:

Atualmente, os atores religiosos afro-brasileiros estão plenamente incorporados à arena política brasileira, seja na qualidade de elemento identitário no discurso dos movimentos sociais negros; seja como sujeitos políticos autônomos dotados de uma agenda própria; seja como objeto de políticas públicas focalizadas (OLIVEIRA, 2011, p. 4).

Com efeito, resta claro nosso problema: *Quais as dinâmicas da relação entre Estado x Religiões afro-brasileiras para elaboração e aplicação de políticas públicas de igualdade racial em terreiros após a Constituição de 1988?*

No campo das Ciências da Religião, nossa pesquisa abarca o estudo empírico da religião, inserido particularmente nas ciências sociais das religiões, examinando o espectro dos estudos sobre religiões afro, movimentos sociais e políticas públicas. Mesmo perante mais de cem anos de laicidade do Estado brasileiro, concordamos com Clifford Geertz (2001, p. 164) quando o antropólogo assinala que “o movimento das identidades religiosas e das

---

<sup>1</sup> Burity (2006; 2014); Birman (2003); Zabatiero (2008); Steil e Oro (1997).

<sup>2</sup> Leia-se minorias não em termos censitários, mas em termos de exclusão, marginalização e perseguição historicamente construídas. Talvez o termo segmentos não-hegemônicos seja o mais apropriado. Neste sentido, concordamos com Giumbelli (2011, p. 231), quando diz que “minorias são os coletivos que não se identificam (ou não são identificados) com os padrões culturais encarnados (essencialmente, quando se trata de nações; provisoriamente, quando se trata de sociedades de imigração) no Estado. Em todos os casos, não há como discutir a noção de minoria abstraindo a dimensão política”.

questões religiosas em direção ao centro da vida social, política e até econômica talvez esteja disseminado e crescendo, tanto em escala quanto em importância”. Outros estudiosos tais como Giumbelli (2008; 2011) e Gamaliel et al (2015), traçam alguns caminhos para compreensão da especificidade religiosa tupiniquim, formada por uma colcha de retalhos das matrizes cristã-europeia, indígena, africana e de outros grupos.

Soma-se a este campo de estudos Marcelo Camurça, que destaca que a despeito do regime republicano estar pautado na separação entre Igreja e Estado, a laicidade ainda é um paradigma difícil de ser consolidado no país, o que por vezes implica que o sectarismo religioso tem eco atuante na política. Segundo o autor

É no processo histórico que remonta ao nosso passado colonial chegando até a República que se pode compor um mapa desta situação peculiar em que vivemos, entre um regime jurídico-político laico e uma abundante presença religiosa no espaço público (CAMURÇA, 2014, p. 297).

Cabe registrar que as religiões de matriz africana, seus sistemas de crença e cultura perpassam de forma marcante o imaginário coletivo e as práticas sociais do Brasil, ainda que esta expressão religiosa não alcance maioria de adeptos no campo religioso nacional em termos censitários. Sua relevância para a identidade e sociedade brasileira é indubitável, apesar do racismo historicamente herdado como fruto maldito do regime escravocrata:

O espírito republicano que institui a igualdade de direitos inspira ações contra a discriminação racial no Brasil, que desde o fim do século XIX se autoproclama um Estado laico. Entre as ações que têm como propósito a promoção da igualdade racial destacam-se propostas voltadas para as religiões afro-brasileiras, que ganham mais força em um contexto de globalização, quando o local passa a ser valorizado como uma distinção à homogeneização cultural. O Estado brasileiro defende essas propostas por entender que essas religiões são um dos elementos que constituem a identidade nacional, abastecendo a nossa cultura. E, nesse sentido, desenvolve políticas públicas que contemplam as referidas religiões (MOARES, 2012, p. 40).

Esta constatação é também partilhada pela antropóloga Rosalira Oliveira, que entende que foi a partir da incorporação das religiões de matriz

africana às pautas políticas do Movimento Negro Unificado<sup>3</sup> que as culturas religiosas e os locais de culto afro passam a serem espaços de construção e recepção políticas:

A importância atribuída às religiões afrobrasileiras no debate e na formulação das políticas de combate ao racismo e promoção da igualdade racial está diretamente vinculada ao papel que lhe vem sendo atribuído por parcelas dos movimentos negros na constituição da identidade afrodescendente no Brasil. Essa valorização, entretanto, constitui um fenômeno relativamente recente que se inscreve dentro de uma estratégia política de lutas por reconhecimento (OLIVEIRA, 2011, p. 2).

Côncios que as Ciências da Religião, para além do estudo dos fenômenos religiosos, seus mitos, signos e símbolos, em um país espiritualmente plural como o Brasil - contudo historicamente marcado pela face da intolerância - podem ser instrumento transdisciplinar de compreensão civil e pública do campo religioso em seus múltiplos aspectos, temos no estudo das identidades afro e suas imbricações no campo da política e do espaço público subsídios para a promoção do respeito à pluralidade religiosa.

De forma genérica, entende-se que Ciência é tanto o processo de investigação para se chegar ao conhecimento, como também o conjunto de conhecimentos construídos com base na observação, interpretação e experiência empírica dos meios natural e social (OLIVA, 2011).

As Ciências da Religião constituem um campo de estudos marcado pela convergência de várias subdisciplinas que fornecem caminhos teóricos e metodológicos para um mesmo objeto de pesquisa (PASSOS; USARSKI, 2013).

Aduz Aragão:

O conceito de Ciências da Religião, cunhado por Max Müller (1823-1900) e desenvolvido por Mircea Eliade (1907-1986), deu origem a uma área acadêmica que busca esclarecer a experiência humana do sagrado. Sobre a base da história geral das religiões ergue-se o estudo comparativo das religiões, que aborda as religiões e seus fenômenos com

---

<sup>3</sup> Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU), fundando em 7 de julho de 1978.

questionamentos sistemáticos. Ele forma categorias genéricas e se esforça para apreender o mundo dos fenômenos religiosos de tal modo que transpareçam linhas fundamentais, sobretudo fazendo uso da fenomenologia. Enquanto a história das religiões constitui a base das Ciências da Religião, a pesquisa sistemática das religiões deve mostrar semelhanças e diferenças de fenômenos análogos (sobre o sagrado) em diversas religiões e apresentar a hermenêutica dos “textos” sacros em seus contextos (ARAGÃO, 2015, p. 1).

No caso em tela, articulamos lentes da História das Religiões, da Antropologia das Religiões e da Sociologia das Religiões em torno do nosso objeto de estudo. Com efeito, nossa pesquisa é pautada pela interdisciplinaridade que é característica dos estudos das Ciências da Religião, área que, metodologicamente, transcende às limitações de interpretação que a segmentação das áreas de conhecimento promove ao fechar-se em torno da disciplinaridade tradicional<sup>4</sup>. Concordamos com Carlos Henrique Armani que compreende a interdisciplinaridade enquanto “ponto de partida metodológico para lidar com a complexidade do conhecimento” (ARMANI, 2005, p. 260).

Consideramos oportuna a citação de Aragão ao definir as configurações dos estudos de religião:

O campo de conhecimento das Ciências da Religião é mais do que interdisciplinar e recebe colaborações teóricas (e estudantes) das áreas de História e de Humanidades, das disciplinas de Sociologia, Antropologia e Psicologia, bem como de Filosofia, Linguística e Teologia – exigindo, contudo, que tais aportes metodológicos sejam redimensionados epistemologicamente com base na comparação empírica dos fatos e na busca hermenêutica de significados, através de uma lógica dialógica (as Ciências da Religião se articulam em torno da cultura epistemológica das controvérsias). De modo que pesquisadores daquelas diversas áreas são bem-vindos às Ciências da Religião e podem produzir trabalhos com enfoques desde as suas graduações, bastando que se coloquem questões atingíveis fenomenologicamente e trabalháveis hermeneuticamente (ARAGÃO, 2015, p. 2).

---

<sup>4</sup>A área de Ciências da Religião na Coordenação de Apoio de Pessoal de Nível Superior - CAPES é definida como interdisciplinar, multidisciplinar e transdisciplinar. Informações disponíveis em: <<http://capes.gov.br/component/content/article/74-dav/caa2/4643-teologia>>. Acesso: 13 jul. 2018.

Classificamos a pesquisa, quanto à abordagem, enquanto pesquisa qualitativa. Silveira e Córdova (2009, p. 31) informam que a pesquisa qualitativa “não se preocupa com a representatividade numérica, mas, sim, com o aprofundamento da compreensão de um grupo social, de uma organização, etc.” Trata-se também para nós de uma opção metodológica fora do modelo positivista aplicado aos estudos das ciências, que nos permite condições de apreender aspectos não quantificáveis da realidade.

Com efeito, o enfoque metodológico de nossa investigação prioriza os contextos do objeto de pesquisa e uma quantidade variada de fontes de dados, tanto bibliográficos, como documentais e orais. As técnicas de coleta de dados essenciais para nosso trabalho englobam a observação de campo, realização de entrevistas, análise de fontes secundárias (livros, teses, e artigos sobre o tema) e primárias (notícias de jornais, documentação legislativa, decretos do executivo e de conselhos de políticas públicas, etc).

São escassos os estudos que relacionem religiões afro-brasileiras e políticas públicas. Em Pernambuco, em sede de pesquisa sistemática, inexistiu estudo já realizado sobre o tema. O que distingue nossa pesquisa enquanto exploratória.

Segundo Vergara (2010, p. 42):

A investigação exploratória, que não deve ser confundida com leitura exploratória, é realizada em área na qual há pouco conhecimento acumulado e sistematizado. Por sua natureza de sondagem, não comporta hipóteses que, todavia, poderão surgir durante ou ao final da pesquisa.

Sendo assim, ao passo que com este estudo pretende-se também reduzir as lacunas existentes no campo das Ciências da Religião referente ao tema, utilizamos de início as fontes secundárias de natureza bibliográfica que nos forneceram as bases para organização do nosso estudo, do ponto de vista teórico e metodológico. Segundo Lakatos e Marconi (2002), a pesquisa bibliográfica abrange todas as referências teóricas que tenham relação com o tema pesquisado e já foram publicizadas, por meio de estudos monográficos, artigos científicos, revistas, jornais boletins e avulsos.

Em seguida, nos dedicamos ao levantamento e análise documental relativa ao tema de pesquisa. Os registros documentais em suas dimensões nacional, estaduais e locais foram identificados, com objetivo de compreender o processo de incursão das religiões afro-brasileiras na esfera pública pós CF/1988.

Há certa discussão entre os estudiosos acerca dos limites que marcam as diferenças entre fontes documentais e bibliográficas. Dada a natureza de nossa pesquisa, nos foi oportuna a reflexão de Fonseca sobre estes limites metodológicos, a qual transcrevemos a seguir:

A pesquisa bibliográfica utiliza fontes constituídas por material já elaborado, constituído basicamente por livros e artigos científicos localizados em bibliotecas. A pesquisa documental recorre a fontes mais diversificadas e dispersas, sem tratamento analítico, tais como: tabelas, estatísticas, jornais, revistas, revistas, relatórios, documentos oficiais, cartas, filmes, fotografias, pinturas, tapeçarias, relatórios de empresas, vídeos de programas de televisão, etc. (FONSECA, 2002, p. 32).

Norteados por essa compreensão, paralelamente, participamos de incursões no campo, com visitas a terreiros e eventos de natureza religiosa, política e cultural, tanto públicos, quanto privados, em terreiros da RMR e também espaços públicos e institucionais. Aqui realizamos a identificação dos atores políticos no processo de afirmação e promoção da igualdade religiosa para os povos de matriz africana na RMR, procedendo com entrevistas dando voz e vez aos sujeitos religiosos e históricos. Metodologicamente, leciona Vieira que as entrevistas “buscam revelar opiniões, atitudes, ideias, juízos” (VIEIRA, 2009, p. 10).

A coleta de dados nas entrevistas foi pautada por questões abertas, ou seja, semiestruturadas, com lideranças afro-religiosas da jurema, candomblé e umbanda da RMR. Um roteiro básico foi elaborado de modo a propiciar um diálogo entre entrevistador (que busca coletar as informações) e entrevistado (fonte de informações), conforme leciona Vieira (2009). Pontos mais relevantes são destacados no texto.

Após a fase de coleta de dados em campo, procedemos a transcrição e análise com foco no diálogo entre as fontes documentais e as orais. Para além

de utilizar as fontes orais meramente para confirmação das fontes documentais, buscamos operar harmoniosamente a multiplicidade de narrativas em torno de nosso objeto de pesquisa, incluindo o contraditório e as divergências no campo.

Assim, apresentamos as religiões afro-brasileiras no contexto de políticas públicas específicas de suas demandas e enquanto objeto de ações governamentais no sentido de sua tutela, reconhecimento e reparação no Brasil, partindo dos debates nacionais, a partir de 2003, com a criação da Secretaria de Promoção de Políticas de Igualdade Racial - SEPPIR. Fazemos, também um recorte em nível estadual, com foco na Região Metropolitana do Recife, a partir da observação de campo e realização de entrevistas semi-estruturadas e conversas com os devotos e do levantamento e interpretação do conjunto normativo que embasa as ações institucionais da gestão pública relacionadas à promoção da saúde, segurança alimentar, educação e cultura nos terreiros.

No capítulo 1, **Entre cabaças, ilús e São Salvador**: a constituição histórica afro-pernambucana, realizamos um levantamento sobre o campo afro-religioso em Pernambuco para melhor apreensão do nosso objeto de estudo. Para tanto, cuidamos de reconstituir a história das principais vertentes de culto presentes na Região Metropolitana do Recife, que são: Xangô, Jurema Sagrada, Umbanda e Xangô Umbandizado, com base em pesquisa substancialmente bibliográfica, que abrange temporalmente a historiografia do tema desde o período colonial até tempos contemporâneos. Destacam-se nesta etapa os trabalhos de Motta (1999), Brandão (1988), Ribeiro (2014), Valente (1997), Assunção (2010), Ortiz (1999) e Campos (2012; 2015). Alguns dos terreiros apresentados neste capítulo também foram observados em pesquisa de campo, a exemplo do Palácio de Iemanjá em Olinda.

No capítulo 2, **Políticas públicas e direitos dos povos de terreiro**: situando a pesquisa no debate jurídico e político, trazemos à baila as discussões conceituais de políticas públicas, englobando sua formulação, aplicação e avaliação pelo Estado e sociedade civil; especialmente, traçamos, no que se refere às recentes políticas de promoção da igualdade racial, de que forma a questão religiosa afro-brasileira, suas nuances, identidades e

expressões, foram integradas no discurso da gestão pública, passando do lugar de perseguição para ocupar o olhar e as ações de valorização.

O terceiro capítulo, **Movimentos sociais religiosos e políticas públicas:** entre a letra do estado e a ação política dos afroreligiosos, apresentamos o desfecho da pesquisa, com base nos dados obtidos pela análise dos documentos oficiais escritos, pesquisa de campo e entrevistas semi-estruturadas com representantes do Estado e da sociedade civil. Os gestores de igualdade racial compõem o Segmento 1 - Estado; as lideranças e adeptos das religiões de matriz africana e afro-brasileira da RMR integram o Segmento 2 - Sociedade civil. Partindo do cenário nacional e suas políticas públicas estruturantes para os povos de terreiro, avançamos para o contexto estadual e metropolitano desta nova etapa na relação entre o poder público oficial e os afro-religiosos.

Nas **Considerações Finais** realizamos uma reflexão sobre o estado da arte das políticas públicas de igualdade racial para o segmento de terreiro, na atual conjuntura política do país. O cenário da desarticulação federal, como consequência do golpe parlamentar ocorrido no Brasil em 2016, e seus reflexos locais.

## CAPÍTULO 1 – ENTRE CABAÇAS, ILÚS E SÃO SALVADOR: A CONSTITUIÇÃO HISTÓRICA AFRO-PERNAMBUCANA

O objetivo deste capítulo é apresentar o campo das religiões afro-brasileiras com foco na Região Metropolitana do Recife, Pernambuco. Para tanto, cuidamos de reconstituir a história das principais vertentes de culto presentes no espaço de nossa investigação acadêmica, com base em pesquisa substancialmente bibliográfica, que abrange temporalmente estudos sobre o tema desde o período colonial até tempos contemporâneos. Alguns dos terreiros aqui apresentados também foram visualizados em pesquisa de campo e pela experiência devocional do pesquisador.

### 1.1 O campo religioso afro-brasileiro

Ainda que os povos africanos tenham sido parte essencial na construção social e cultural do Brasil, a lógica do sistema escravocrata buscou impor ao negro a condição de subalternidade e ocultação de suas identidades. O mesmo procedeu com os povos indígenas, em que pese serem os primeiros habitantes e os verdadeiros donos das terras tupiniquins, conforme atestam pesquisas arqueológicas<sup>1</sup> e etno-históricas<sup>2</sup> empreendidas em todo o território nacional. Ambos os grupos – negros e indígenas - ainda hoje lutam por sua cidadania e pelo direito fundamental à vida.

No campo religioso, os limites para o cruzamento de deidades, ritos, práticas e representações simbólicas não obedeceu à rigidez do sistema desigual que formou, no dizer de Darcy Ribeiro (2006), *os tijolos* do povo brasileiro. Verifica-se que não ocorreu em *Terra Brasilis* uma simples transferência das condições religiosas de cada matriz étnica que veio a compor a formação das identidades nacionais, ou a permanência incólume das já aqui presentes; as religiões no Brasil são o resultado de conflitos, ressignificações e

---

<sup>1</sup>Martin, 1996; Schmitz, 1997; Tenório, 1999; Gaspar, 2000; Funari, 2002; Pessis, 2003; Neves, 2006; Prous, 2007, dentre outros.

<sup>2</sup> Freyre, 1973; Fernandes, 1989; Pires, 1990, Cunha, 1992; Monteiro, 1994; Vainfas, 1995; Pompa, 2003, dentre outros.

acomodação de cosmogonias<sup>3</sup> nos diversos rincões do país, resultando em novas e reelaboradas formas de crer (SILVA, 2002; BURKE, 2003; POMPA, 2003; FERRETI, 2013).

No tocante ao sincretismo ocorrido no Brasil, por exemplo, entre orixás da cultura africana e santos do catolicismo, Ieciona Motta (1999):

Se os orixás ou santos (como são indiferentemente denominados por seus devotos) representam deuses e heróis africanos do tempo antigo, ou se não passam da tradução, em língua nagô, dos santos do catolicismo, ou se são espíritos desencarnados etc., constituem, para o povo de santo, questões de certo interesse e que podem ser respondidas de várias maneiras, até mesmo de acordo com a veneta do pai-de-santo ou do simples fiel. [...] Mas na medida em que tais convicções pessoais não venham a interferir com o correto funcionamento da liturgia afro-brasileira, aí incluídos seus prolongamentos sincréticos (MOTTA, 1999, p. 22).

No âmbito das religiões afro-brasileiras, as características do campo seguem esse panorama de diversidade<sup>4</sup>. Prandi, de forma genérica, sintetiza as seguintes tradições:

Candomblé na Bahia, **Xangô em Pernambuco** e Alagoas, Tambor de Mina no Maranhão e Pará, Batuque no Rio Grande do Sul, Macumba no Rio de Janeiro. Na Bahia originou-se também o muito popular Candomblé de Caboclo e o menos conhecido Candomblé de Egum. **Mais recentemente, no Rio de Janeiro e depois em São Paulo, constituiu-se a**

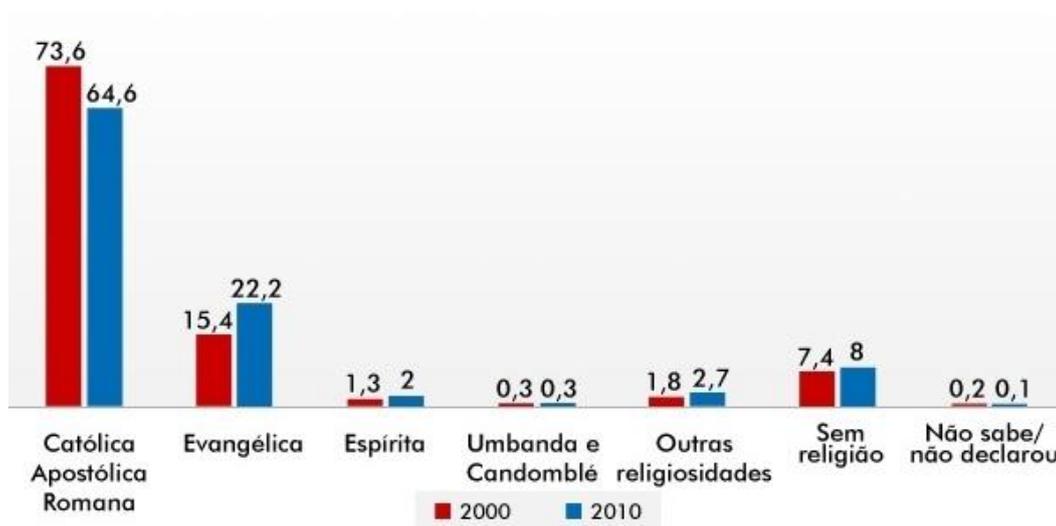
<sup>3</sup> Contudo, os primeiros pesquisadores dedicados ao tema das religiões afro-brasileiras no século XX buscavam pautar-se em critérios conhecidos como “nagocêntricos”; dito de outro modo, os estudiosos priorizavam em sua pesquisa a pureza das nações evidenciadas nos terreiros. Campos (2001, p. 84) resume este panorama: “Não é de estranhar essa busca por práticas religiosas tradicionais, já que o aporte teórico utilizado por estes autores era o propagado por Nina Rodrigues que tomava a “tradição” africana de origem Nagô como sendo culturalmente superior, tratando-se, portanto, da “verdadeira e pura” religião dos negros. Neste caso, o sincretismo com outras formas de religiosidade só viria a degradar, ainda mais, o estágio mental e cultural em que as populações pobres e mestiças pernambucanas se encontravam”. Este “nagocentrismo” apontado pela pesquisadora, também foi a base do movimento de reafricanização religiosa característica do Movimento Negro da década de 1970, onde a verdadeira religião do negro brasileiro seria o candomblé e este, quanto mais puro e afrocentrado, mais verdadeiro. Pode-se inferir portanto que os cultos de umbanda e catimbó, por serem híbridos, não seriam a verdadeira religião do negro no Brasil, de acordo com essa posição.

<sup>4</sup> A esse respeito explica Carneiro: “Diante de tamanha diversidade, normalmente, e a exceção justifica a regra, seus principais pesquisadores realizaram um recorte muito objetivo no culto em que se preocuparam para descrever e analisar. O que é muito justo, mas o alto nível de especificidade pode prejudicar a visão do todo das religiões afro-brasileiras enquanto unidade. Por maior diversidade que venha a existir, academicamente a categoria religiões afro-brasileiras é tratada como algo uno” (CARNEIRO, 2014, p. 45).

**Umbanda, que logo se disseminou por todo o país**, abrindo, de certo modo, caminho para uma nova etapa de difusão do antigo candomblé. **O Nordeste foi berço também de outras modalidades religiosas mais próximas das religiões indígenas**, mas que cedo ou tarde acabaram por incorporar muito das religiões afro-brasileiras ou as influenciar. **Trata-se do Catimbó, religião de espíritos aos quais se dá o nome de mestres e caboclos**, que se incorporam no transe para aconselhar, receitar e curar. Esse tronco afro-ameríndio tem particularidades em diferentes lugares, **sendo chamado de Jurema, Toré, Pajelança, Babaçuê, Encantaria e Cura** (PRANDI, 1996, p. 65, grifos nossos).

Todo esse mosaico de crenças aqui citadas e que formam o campo das religiões afro-brasileiras, quando confrontados com os últimos recenseamentos nacionais feitos nos pelo IBGE no alvorecer do século XXI, deixam evidente que, numericamente, tais crenças não representariam o religioso brasileiro. Como podemos ver no gráfico abaixo, não se trata de um grupo religioso hegemônico em território nacional.

**GRÁFICO 1 - Classificação percentual dos grupos religiosos no Censo 2010 em comparação com o Censo 2000**



**Fonte:** IBGE, Censo Demográfico 2000/2010

Contudo, ao abandonarmos a perspectiva quantitativa do IBGE, e observarmos o *ethos* religioso do povo brasileiro, constatamos que as religiões afro-brasileiras não apenas deixam sua marca nas veredas da história do país, como são responsáveis por uma imensa variedade de costumes, culinárias e sonoridades; na academia, foi e é uma religião que exerce inquietação, fascínio e mística sob

pesquisadores que desde o século XIX se dedicam ao estudo deste campo; tendências na moda, na música, na arte e em tantos outros aspectos culturais foram trazidas, ressignificadas e espriadas por mulheres e homens de religião negra, e muitas de suas práticas votivas hoje ocupam o imaginário da sociedade, marcando sua existência na esfera pública de uma forma tão intensa quanto as demais religiões de maior expressão numérica.

## 1.2 Aspectos das Religiões Afro-brasileiras em Recife

Pernambuco, conforme citado, foi o berço para o denominado xangô (já atualmente modificado pelo contato e acomodação de fundamentos de nações do candomblé como *djeje* e *ketu*); como também, para o culto da jurema e algumas variedades de umbanda. Com efeito, xangô (ou candomblé), jurema e umbanda são, ao menos em termos numéricos, as mais expressivas manifestações de fé afro-brasileiras em Pernambuco, não apenas na região litorânea, como também espriadas pelo interior do Estado, praticadas em espaços sagrados que vão desde templos monumentais onde centenas de devotos se fazem presentes nas ocasiões de celebrações – os toques –, como também na forma doméstica de culto, por meio de pequeninos *pejis* (altares) ou *quartinhos de santo*, rudimentares na forma material de sua construção, porém tão fervorosamente vivenciados quanto os terreiros de grande porte.

O rico panteão africano é representado em Pernambuco, como no Brasil, em geral, pelas divindades iorubas. Nas seitas africanas [...] domina a organização religiosa ioruba (nagô). Dos jejes e bantos restam algumas sobrevivências. [...] A organização nagô prevaleceu sobre as demais de procedência africana. Quando muito pode-se falar numa organização religiosa jeje-nagô, mesclada de alguns traços bantos, minas e muçulmins. [...] Graças a força afro-cristã, cada orixá do panteão africano corresponde a um santo hagiológico católico (VALENTE, 1997, p. 75-76).

Motta (1999) após décadas de estudo sistemático das religiões afro-brasileiras no Recife, propôs a seguinte classificação:

As religiões afro-brasileiras do Recife apresentam-se em quatro variedades principais. O Catimbó (ou jurema), compreendendo

na origem o culto dos mestres e caboclos e que é uma forma infra-sacrificial e infra-organizacional de religião popular. O Xangô (equivalente Pernambucano do Candomblé da Bahia) caracterizado inclusive por sua ligação com comunidades étnicas, é um culto por excelência sacrificial, que se organiza em congregações (terreiros), chefiadas por sacerdotes e sacerdotisas. A Umbanda, resultado de uma reinterpretação kardecista dos cultos afro-brasileiros, representa uma forma supra-sacrificial de religião, atribuindo importância acrescida à palavra em detrimento da imagem. Finalmente o Xangô Umbandizado representa uma adaptação da religião afro-brasileira à sociedade abstrata e massificada que decorre do acelerado crescimento demográfico das grandes cidades brasileiras (MOTTA, 1999).

No que toca à historiografia dos estudos sobre o xangô, Campos registra:

No decorrer do século XX, os estudos sobre essas religiões de matriz africana, mais conhecida a partir da década de 1930 como xangôs, tomaram uma importância tal na antropologia que formou uma escola especializada nesses estudos. Ulysses Pernambucano (1932), Gilberto Freyre (1988), Waldemar Valente (1955), Gonçalves Fernandes (1937), Vicente Lima (1937), René Ribeiro (1952), Roberto Motta (1977-1978) e Maria do Carmo Brandão (1986) são alguns nomes que podemos citar como construtores, digamos assim, de uma antropologia afro-pernambucana (CAMPOS, 2013, p.15).

Motta (2012), sabidamente um dos pesquisadores fundantes desta antropologia afro-pernambucana sintetiza o culto do xangô pernambucano da seguinte forma:

O xangô de Pernambuco - uma das variantes regionais do Candomblé do Brasil - consiste essencialmente no pacto entre os *santos* e os fiéis. Os primeiros, para que possam existir e agir, recebem dos segundos sacrifícios de sangue, nos quais se encontra o rito fundador, a "obrigação" suprema do culto, da qual tudo parte e à qual tudo leva. O sacrifício se prolonga pela oferta dos corpos dos próprios fiéis. O canto, a dança, o transe, permitem que deuses se manifestem. Ser é ser percebido. O que não se manifesta não existe. Só pode haver identidade se houver reconhecimento (MOTTA, 2012, p. 19).

Essa relação entre o orixá, a identidade do fiel e seu reconhecimento na comunidade religiosa através das obrigações sacrificiais é indispensável para a sobrevivência do culto. Segato (2000), que também pesquisou o xangô em Recife afirma que nele "os orixás servem como uma tipologia para classificar

pessoas de acordo com a sua personalidade" (SEGATO, 2000, p. 49). Além disso, na crença ioruba, as divindades orixás foram em tempos remotos criaturas humanas, que dotadas de capacidades sobrenaturais, subjugarão e dominaram forças da natureza, e ao governá-las delas tornaram-se parte; tais feitos imortalizaram os orixás, superando a objetivação do mundo dos mortais (VALENTE, 1997).

Essas tradições consagram o culto a uma série de divindades subordinadas a um criador, descendentes de uma família mitológica, organizadas em *panteons* com função de controlar as forças da natureza e de regular a conduta dos indivíduos. Seu culto exige iniciação ritual do fiel, coroada com a possessão deste pela divindade a cujo serviço se tenha dedicado especialmente; apresentação periódica de oferendas e sacrifícios propiciatórios perante os seus "assentos" ou altares; participação regular em toques, ou sejam, cerimônias públicas comemorativas nos dias dedicados a essas divindades, com danças, cânticos e possessões rituais; frequência assídua à casa de culto e obediência a uma série de obrigações rituais e tabus de conduta (RIBEIRO, 2014, p. 124).

A atuação dos santos no xangô pernambucano ultrapassa o espectro das lides do sagrado e da identidade do fiel; é central nessa religião a circularidade entre os devotos e os orixás, haja vista que estes interferem no dia-a-dia de sua comunidade e neste intercâmbio estabelecem-se trocas simbólicas entre ambos.

Os santos, além da proteção que proporcionam nas circunstâncias ordinárias e extraordinárias da vida dos fiéis, também lhes conferem, através da mediação dos sacerdotes e sacerdotisas, bem como das comunidades que constituem o teatro do reconhecimento, sua identidade mais profunda, implicando numa nova criação que parece ultrapassar o tempo e a contingência. Mas são, em primeiro lugar, questões muito práticas que preocupam os devotos, ligadas a saúde, ao trabalho, às finanças e ao amor (MOTTA, 2012, p. 20).

Neste diapasão, para que o axé dos orixás seja movimentado de modo a trazer benefícios aos seus devotos, é imperativo (individualmente, e quando se trata da congregação religiosa, coletivamente), render homenagens aos santos, "para que o fiel consiga obter o que deseja. Essas oferendas são comidas específicas e podem incluir sacrifícios de animais" (COSSARD, 2011, p. 104).

O culto aos orixás faz-se essencialmente através do sacrifício de animais, que é a obrigação por excelência do Xangô, como do Candomblé. Trata-se de religião plenamente sacrificial. E

isto, tanto em contraste com outros cultos de influência africana na mesma área, como até mesmo em comparação com outras religiões existentes no mundo inteiro. As divindades retribuem o sacrifício, segundo se acredita, na forma da proteção e do patrocínio que proporcionam aos fiéis nas diversas circunstâncias de sua vida (MOTTA, 1999, p. 22).

Com o alvorecer do século XXI, o termo xangô, para se referir ao culto, passa a ser visto como politicamente incorreto pelas lideranças religiosas, e a partir daí passa-se a chamar de candomblé, expressão essa indubitavelmente consagrada entre os maiores estudiosos e divulgadores das religiões de matriz africana (MOTTA, 2012).

Este processo político-religioso de reafricanização e inserção social do candomblé foi amplamente pesquisado na Bahia, segundo Campos (2013), mas em Pernambuco carece ainda de pesquisas aprofundadas. No caso de Pernambuco, para a citada pesquisadora, este processo de troca do termo "xangô" pelo agora "candomblé" integra um processo de modernização da religião com viés político e afirmativo de sua identidade, com vistas tanto à ressaltar a africanidade da fé, como também para (re)integrar efetivamente o candomblecista na sociedade.

É com essa preocupação que os espaços físicos dos terreiros considerados mais tradicionais ou mais respeitados pelo seu tempo de funcionamento são reformados. O terreiro de xambá constrói um museu em homenagem à sua matriarca, mãe Biu. Transforma-se em ponto de cultura e quilombo urbano. Na internet, possui um site em que narra a sua história e divulga as atividades do terreiro e da comunidade. Ao mesmo tempo, conserva a indumentária de seus fiéis do sexo feminino, similar às utilizadas desde o século XIX. Soma-se ao aprendizado pela transmissão oral uma cartilha narrando a história do terreiro (CAMPOS, 2013, p. 17).

Em termos de nação, o antes xangô e agora candomblé de Recife é predominantemente nagô. Ensina Menezes que "apesar do Nagô ser uma língua da grande Nação-Yorubá (Nigéria), no Recife ela torna-se seita. Muito cedo a presença de outras etnias está registrada no Brasil, como os Bantos (Angola, Congo) que tanto influenciaram o nosso vocabulário, culinária e danças, e os Gêges (Daomé - atual Benin). Mas foram os yorubanos que, por sua capacidade de congregação, influenciaram o modelo para os rituais de culto aos deuses absorvido por outras etnias (MENEZES, 2005, p. 9).

Destaca-se ainda a Nação Xambá, especificamente em Olinda, que chegou a ser julgado extinto por pesquisadores como Cacciatore (1977) e Prandi (1991), mas reavivados na primeira década do século XXI, por meio de diversas ações religiosas, políticas e culturais; contudo, apesar de sua origem Bantu, pesquisadores como João Monteiro asseveram que em grande parte do ritual o Xambá possui profundas semelhanças com a nação Nagô (ALVES, 2007).

As louvações e os a certos orixás assemelham-se, por vezes, a verdadeiras canções de gesta, como as que comemoravam as extraordinárias façanhas dos cavaleiros medievais. O ritmo dos atabaques, os cânticos, as gesticulações, a coreografia, tudo enfim, condiz com a natureza do orixá que está sendo celebrado. Em Pernambuco, os orixás mais festejados são: Xangô, Exu, Ogum, Oxóssi (Odé), Omolu (também chamado Xapanã, Obaluaiê, Abaluaiê), Ibêji, Aniflaquete, Orixalá, e os orixás femininos Oxum, Iemanjá, Iansã (Aloiá), e Nanã (VALENTE, 1997, p. 77-78).

Convivendo com xangô pernambucano, o culto da jurema, também chamado de *catimbó*, é bastante característico da região nordeste do Brasil. Vejamos o que diz o pesquisador e juremeiro<sup>5</sup> Alexandre Oliveira<sup>6</sup> desta religião:

Catimbó, termo polissêmico que também significa cachimbo [...], ligado diretamente ao culto à Jurema Sagrada. Ambos os termos referem-se à mesma prática religiosa, portanto Jurema é Catimbó, e Catimbó é Jurema. Vale a pena saber que o termo catimbó é controverso, embora a maior parte dos pesquisadores afirme que [...] catimbó seria a floresta que conduz ao torpor, ou a morte, numa clara referência ao estado de transe ocasionado pela ingestão do preparado líquido ritual da bebida jurema (OLIVEIRA, 2011, p. 1084).

Dentro de seu esforço teórico de classificação, Motta (1999, p. 18) considera que a jurema/catimbó "consiste essencialmente no culto dos mestres, que seriam, em princípio, espíritos curadores de origem luso-brasileira, aos quais com o tempo se teriam acrescentado entidades africanas, e dos caboclos, também curadores, mas, como o nome pareceria indicar, de origem indígena".

---

<sup>5</sup>Termo que tanto designa praticante quanto o sacerdote do culto da jurema, também tratado comumente como "Padrinho" ou, quando mulher, "Madrinha".

<sup>6</sup> Mais conhecido no meio religioso e político como Alexandre L'omiL'odo, nome que remete a sua ligação com o orixá Oxum, de quem é filho.

Com fortes heranças indígenas, mas também do catolicismo, do espiritismo kardecista e de outras religiões afro-brasileiras como o candomblé, a jurema sagrada despertou significativo interesse de estudo sistemático da academia apenas nos últimos vinte anos. Antes e, desde Nina Rodrigues, o interesse dos pesquisadores estava voltado para as tradições afro-brasileiras de vertente nagô, jeje ou ketu<sup>7</sup>.

Especificamente no caso do campo dos estudos afro-brasileiros no espaço do Recife, ensinam Brandão e Rios (2001):

A literatura clássica sobre o xangô do Recife tende a colocar como distintas e incompatíveis o culto da jurema e o xangô tradicional. Os autores tomam como um dos critérios para identificar o grau de tradicionalidade das casas de santo, a realização ou não de tal culto. Os que cultuam o panteão juremista são logo caracterizados como sincréticos (umbanda e xangô-umbandizado. Entretanto [...] mesmo nos terreiros de xangô tradicionais do Recife, alguns dos quais sem nenhum espaço ritualmente constituído para cultuar os espíritos da jurema, esses aparecem nas residências dos filhos-de-santo ou em terreiros afiliados (para os filhos que alcançaram a senioridade e abriram casas), recebendo o culto de diversas formas (BRANDÃO, RIOS, 2001, p. 178).

Salles (2010) escreveu um dos trabalhos hoje referência para o estudo desta tradição, e usaremos as palavras deste autor para definir a jurema como

um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem encontra-se nos povos indígenas nordestinos. As imagens e os símbolos presentes nesse complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como um "reino encantado", os "encantos" ou as "cidades da Jurema". A planta de cujas raízes ou cascas se produz a bebida tradicionalmente consumida durante as sessões, conhecida como jurema, é o símbolo maior do culto. É ela a "cidade" do mestre, sua "ciência", simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento (SALLES, 2010, p. 17-18).

---

<sup>7</sup> Elucida este quadro o pesquisador Sandro Salles (2010, p. 223): "A Jurema despertou pouco interesse dos estudiosos da religiosidade popular brasileira durante décadas, comprometidos que estavam com a purificação do seu objeto de estudo. Não sendo considerada tradição indígena 'pura', tampouco corroborando a idéia de autoperpetuação da civilização africana, sendo a mistura por excelência, a prática da jurema é quase ignorada pelos pesquisadores até meados das décadas de 1970 e 1980". De modo que tal perspectiva só é rompida no campo das ciências sociais com a abertura dos pesquisadores para novos objetos, métodos e epistemologias com foco na diversidade e pluralidade.

Brandão e Rios (2001) observam o papel central que a bebida da jurema, preparada a partir das cascas de seu tronco e raízes, ocupa no ritual mágico-religioso, pois é a sua ingestão que "permite aos homens entrar em contato com o mundo espiritual e os seres que lá residem" (BRANDÃO; RIOS, 2001, p. 160).

De acordo com Burgos (2012) o processo iniciático na jurema ocorre em três etapas: o batismo, o calço e o tombo; para Brandão e Rios (2001) são apenas dois, a juremação e o tombo. Sobre o batismo, diz Burgos: "A primeira forma de vinculação com uma casa de jurema consiste em um batismo realizado pela pessoa através da lavagem de sua cabeça com ervas cuidadosamente pré-selecionadas" (BURGOS, 2012, p. 53).

O ritual de juremação, de acordo com Brandão e Rios (2001, p. 172) "consiste em plantar no corpo do discípulo, por baixo de sua pele, uma semente da árvore sagrada". A segunda etapa, apontada por Burgos (2012, p. 57) como "calço" significa que o noviço "já pode superar a fase mais inicial de sua jornada espiritual, que sua espiritualidade já tem, a nível de comunicação seja ela de que carácter seja a segurança para avançar para o seguinte estágio, estando mais amadurecido dentro do culto". Aqui, segundo o pesquisador, é realizado um conforto ao já determinados guia de direita e guia de esquerda do médium"; este conforto nada mais é do que a realização de oferendas que estreitam os laços do discípulo com sua corrente espiritual.

Por fim têm-se o derradeiro ritual, que é o chamado tombo, que "constitui-se no processo pelo qual muitos dos mestres, que hoje estão no mundo espiritual, passaram para ganhar a ciência. Tombam no pé da jurema e ao acordar estão prontos para trabalhar" (BRANDÃO; RIOS, 2001, p. 173). Segundo Burgos "é a consagração máxima dos adeptos deste culto, o que faz com que ele sai da condição de seguidor para a de sacerdote, sendo-lhe outorgado completa independência em suas funções espirituais" (BURGOS, 2012, p. 58-83). Em síntese, no tombo são oferecidos sacrifícios e alimentos à corrente espiritual do médium, desde o caboclo (a), mestre (a) até o exu ou pombagira. Não sendo o sacrifício de animais uma questão central em muitos terreiros de jurema, conforme observação de campo ao longo de décadas, Motta (1999) considera a jurema uma religião infra-sacrificial; diz o autor: "essa religião não adota o sacrifício de animais, ao menos na forma habitual típica do

xangô e do Candomblé" (MOTTA, 1999, p. 21). O grau das afinidades do culto da jurema com o espiritismo kardecista, com o catolicismo ou com o africanismo variam de terreiro para terreiro.

Os laços com o catolicismo cristão se manifestam não apenas no culto a santos e rezas, mas também na (re)significação de narrativas, na medida por exemplo em que o poder místico da árvore de jurema repousa também no fato de ter sido ela o repouso da Sagrada Família, quando de sua fuga dos soldados de Herodes. Da veia africana, a jurema herda além de algumas divindades nagôs, o rito sacrificial ofertado às deidades pelos devotos (BRANDÃO; RIOS, 2001, p. 161).

No caso específico de Pernambuco, a jurema era inicialmente tida como um culto um pouco escondido dentro dos terreiros de religião de matriz africana, um culto secundário aos orixás. Entretanto, o "quarto da jurema", onde se encontram os assentamentos e seu peji ou altar, está hoje, em muitos casos, dentro do salão do candomblé, ao lado do "quarto do santo", um espaço destinado aos assentamentos dos orixás. Candomblé e jurema dividem o mesmo espaço temporal e espacial dentro de muitos terreiros, embora seus cultos sejam separados. Dessa forma, a jurema foi ressignificada dentro do cenário afro-religioso pernambucano, e o próprio candomblé sofreu sua influência. A jurema apropriou-se da cosmologia africana aliando-a a cosmologia indígena. A jurema também foi ao encontro da umbanda, do espiritismo kardecista e do catolicismo popular ao incorporar o universo cristão na figura dos santos católicos e de Jesus Cristo (RODRIGUES; CAMPOS, 2013, p. 271-272).

Mesmo entre os devotos, persiste em certa medida, a compreensão de que umbanda e jurema não são religiões dissociadas, mas sim parte de uma mesma "corrente". Algo que fica evidente na escrita de Edwin Barbosa da Silva (1980), mais conhecido como Pai Edu do Palácio de Iemanjá, quando fala da umbanda em sua obra *Presença africana em religiões brasileiras*, um dos primeiros livros sobre a religião escrito por um praticante em solo pernambucano:

Ninguém, conhecedor das Tendias de Umbanda, ousará negar os grandes trabalhos dos "Pretos-Velhos", dos "Caboclos", dos "Mestres", e das demais Correntes ditas de Umbanda. **A Jurema reina, com Força absoluta, nas Linhas da Umbanda.** Os prodígios feitos por um Pai Joaquim, uma Vovó Catarina, e tantos, tantos outros, que seria humanamente

impossível enumerar neste compêndio, são inegáveis (SILVA, 1980, p. 29).

Salles (2010) defende que a aproximação entre a jurema e a umbanda, e a mesclagem entre ambas, decorre do fato da umbanda apresentar-se enquanto religião mais burocratizada e organizada em federações, especialmente a partir da segunda metade do século XX. A necessidade de institucionalização dos terreiros afro-brasileiros na Paraíba, por exemplo, no ano de 1966, obriga as casas a se federalizarem, e estão no bojo político da legitimação de casas de jurema enquanto comunidades umbandistas. Assunção (2010) destaca que este processo deve ser compreendido enquanto experiência de reelaboração e resistência religiosa, do ponto de vista da jurema.

É nessa direção que nos posicionamos sobre o encontro da jurema com a Umbanda. É um encontro de inter-relações, não de mão única, mas de um encontro em que os elementos religiosos são reelaborados mutuamente. Não há uma absorção dos cultos populares por parte da Umbanda, como que eliminando a religiosidade; pelo contrário, apesar de se apresentar com a cara da Umbanda, por trás encontram-se os elementos principais do culto da jurema, fazendo-o continuar de alguma forma. É no contexto da Umbanda que as práticas religiosas populares, como o culto da jurema, por serem marginalizadas, esteriotipadas e ideologicamente perseguidas, encontram respaldo e espaço para afirmação de suas práticas (ASSUNÇÃO, 2010, p. 269).

Neste diapasão, apresentamos a religião de umbanda, com fortes elementos provenientes das culturas banto e ameríndia, talvez um culto de síntese em solo brasileiro, na medida em que diversos preceitos de outras religiões que a antecederam estão presentes na sua forma de crer; com efeito, a base da umbanda em todo o Brasil reside no sincretismo, apesar das variações regionais. "Na umbanda, diversos segmentos religiosos (exús, caboclos, orixás, pretos-velhos, ciganos, jurema e seus mestres e kardecistas) estão agrupados de acordo com os fundamentos das Correntes ou Nações" (MENEZES, 2005, p. 37).

Um estudo clássico das ciências sociais sobre a constituição da umbanda é *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*, que foi originalmente a tese de doutorado defendida em 1975 por Renato Ortiz

na École des Hautes Études en Sciences Sociales, sob orientação de Roger Bastide. O eixo central deste trabalho é o fenômeno dos contatos culturais e o processo de integração e legitimidade da umbanda no Brasil. Reinterpretação, fusão, e adaptação são elementos fundamentais na química religiosa, tanto no sentido prático como discursivo umbandista. Diferente do nagô, que busca realçar seu vigor a partir da valorização das raízes africanas, a umbanda se propõe enquanto religião nacional, autenticamente brasileira.

Nas palavras de Ortiz

A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. É claro que não devemos conceber o candomblé em termos de pureza africana; na realidade ele é um produto afro-brasileiro resultante da *bricolagem* desta memória coletiva, sobre a matéria nacional brasileira que a história ofereceu aos negros escravos. [...] Desta forma uma ruptura se inscreve entre a Umbanda e o candomblé: para a primeira, a África deixa de se constituir em fonte de inspiração sagrada; o que é afro-brasileiro torna-se brasileiro (ORTIZ, 1999, p. 16).

Dialogando com este entendimento de Ortiz, vemos, a partir do ponto de vista de Motta (1999), que a umbanda "representa a aplicação, aos conjuntos hagiológicos do catimbó, do xangô e de outras religiões afro-brasileiras, da teologia do espiritismo europeu". Argumenta Motta que este processo ocorre, principalmente, com a absorção da doutrina da reencarnação e da pluralidade de mundos habitados; como também pelo intercâmbio com o mundo espiritual com propósitos de doutrinação de encarnados e desencarnados com vistas à evolução espiritual de ambos os grupos.

Não existe uma Umbanda, porém muitas Umbandas, com grande diversidade de crenças e rituais. Sem dúvida, existem os referentes empíricos do conceito aqui adotado de Umbanda Branca, altamente kardecizada, no sistema das crenças e largamente desritualizada em comparação com o Catimbó e o Xangô, tendo inclusive eliminado o sacrifício de animais<sup>8</sup> - o que faz com que seja uma forma supra-sacrificial de religião -

---

<sup>8</sup> Seguindo o raciocínio do autor, acrescentamos que o apelo nacionalista do discurso umbandista é recorrente na literatura religiosa nacional. Percebemos, tanto na vivência de acadêmica, como também na condição de praticantes do sacerdócio deste culto, uma disposição efetiva no sentido do afastamento das tradições mais africanizadas, reforçando assim os elementos que a legitimam enquanto religião brasileira. É aí que se origina, em parte, o empenho em eliminar todas as práticas rituais mais africanizadas, dentre elas a do sacrifício animal, presente apenas em casas menos kardequizadas.

porém acreditando e lidando com espíritos cuja denominações correspondem às dos orixás do Xangô e do Candomblé e às dos mestres, caboclos e outras entidades do Catimbó e de outros cultos assemelhados (MOTTA, 1999, p. 25).

Essa a abertura à diversidade de entidades espirituais apontada por Motta (1999) é bastante característica da umbanda. Entendimento também de Concone (2001), com destaque para um referencial inicial conhecido como as sete linhas de umbanda, que, simplificando, "se desdobram em sete falanges, que por sua vez comportam entidades individualizadas" (CONCONE, 2001, p. 281); sobressaem, de acordo com a autora, os seguintes personagens míticos: caboclos e pretos-velhos, que integram mitos fundantes e símbolos do Brasil e da brasilidade; no espaço oposto, os exus e pombagiras, vindo em seguida os demais personagens do repertório hagiológico umbandista (CONCONE, 2001).

Há no seio da umbanda, uma preocupação não apenas com os sentidos fundantes, mas com o marco histórico de surgimento da religião. Existem, segundo Rivas e Jorge (2012), três correntes de pensamento sobre as origens da umbanda:

"[1] A umbanda foi fundada em 1908 pelo médium Zélio Fernandino de Moraes ao incorporar o Caboclo das Sete Encruzilhadas; [2] A umbanda não surgiu com uma única pessoa, mas se tratou de um movimento coletivo, espalhado pelos vários estados do Brasil e concentrado na Região Sudeste a partir dos rituais denominados macumbas; [3] A umbanda aparece entre as décadas de 1920 e 1930 como uma religião nova, ajustada aos padrões de urbanização e industrialização de uma sociedade que saía de um passado agrícola e buscava encontrar seu espaço na Modernidade com uma identidade própria" (RIVAS, JORGE, 2012, p. 122-123).

Carneiro (2014) destaca que o primeiro mito, ou seja, a de que em 15 de novembro de 1908 a umbanda foi edificada a partir do médium Zélio Fernandino de Mores e o Caboclo das Sete Encruzilhadas é o mais assimilado não apenas pelo povo de santo, mas também pela sociedade civil. Afirma o autor que "como registro dessa tendência de naturalização da fundação da umbanda na figura de Zélio, a Presidenta da República Dilma Rousseff assinou a lei que decreta o *Dia Nacional da Umbanda* em 15 de novembro, tomando como base tal mito" (CARNEIRO, 2014, p. 66).

Influenciado pelas perspectivas teóricas de Ortiz (1999) Oliveira (2008) destaca a relação híbrida da umbanda enquanto expressão religiosa dos componentes formadores do povo brasileiro:

Na umbanda encontramos resquícios do culto à natureza deificada dos gentios, das soluções mágicas que permeavam o catolicismo professado pelos colonizadores, do culto aos antepassados dos negros bantos que, por sua vez, aproximava-se da estrutura do espiritismo. Desta última, a umbanda herdou também os adeptos entediados com a excessiva erudição das sessões doutrinárias que ofereceram, em contrapartida, o tom racional às práticas rituais a fim de livrar a nova religião do estigma de seita fetichista. Nesta perspectiva, a macumba vai saltar das senzalas para os porões da casa grande e, de lá, para os salões do espaço urbano: não mais como macumba - coisa de negro e de gente ignorante -, mas como umbanda, uma religião brasileira (OLIVEIRA, 2008, p. 138-139).

Cabe registrar que a legitimação da umbanda ocorre no contexto de exceção de liberdades, inclusive religiosas<sup>9</sup>, do Estado Novo varguista (1937-1945). "Nesta perspectiva, o processo de institucionalização da nova religião adquiriu contornos definitivos em 1939, quando um grupo de sacerdotes decide fundar a Federação Espírita de Umbanda com a finalidade de negociar o fim da repressão policial" (OLIVEIRA, 2008, p. 140). Para Carneiro (2014, p. 119) a federalização "facilitou a penetração da umbandização, tendo em vista que as federações de umbanda deram certa exposição e legitimação das práticas religiosas afro-brasileiras perante a sociedade civil como um todo".

Defende também, nesta linha de pensamento, Diana Brown:

A fundação da Umbanda fez parte dessas relações de classe urbanas em processo de mudança. Ela expressava o reconhecimento, pelos setores médios, da força crescente das massas, e um desejo de modelar e controlar suas atividades. Ao mesmo tempo, a escolha desses símbolos nacionalistas, representados pelos principais espíritos da Umbanda, foi certamente influenciada pelo intenso nacionalismo do regime de Vargas e pelo seu esforço de criar uma cultura nacional como base para unificação do povo brasileiro" (BROWN, 1985, p. 13).

No cenário afro-recifense, Motta (1999) ainda apresenta uma quarta categoria além da jurema, xangô e umbanda branca: o xangô umbadizado.

---

<sup>9</sup> Com relação aos cultos afro-brasileiros, a principal frente de repressão às suas liberdades religiosas veio na forma das Delegacias de Tóxicos e Mistificações, criadas em 1937 com objetivos de combater as práticas de curandeirismo e chalatanismo (OLIVEIRA, 2008).

Nesta categoria, estaria a religião que absorve a sistematização do pensamento teológico-filosófico kardecista, ao passo que conserva elementos básicos dos terreiros de xangô e candomblé, tais como a realização de toques, danças, como também estrutura ritual hierarquizada a partir de pais e mães de santo.

Podemos resumir do seguinte modo as características do Xangô Umbandizado. Crença nos orixás, mas submetidos a complicados processos de desdobramento mitológico, muitas vezes sob influência da literatura erudita e com a introdução de muitos elementos kardecistas. Valorização de caboclos, mestres, boiadeiros e entidades do mesmo gênero, derivados do catimbó da área do Recife ou do seu equivalente baiano, o Candomblé de Caboclo. O ritual segue na aparência a tradição afro-brasileira mais ortodoxa, mas - sem dúvida sob influências inclusive de natureza ecológica e econômica - ocorre (ou ocorria) uma acentuada diminuição na prática do sacrifício, que tende (ou tendia) a torna-se apenas simbólica ou vestigial, o que tornava o Xangô Umbandizado uma religião hiposacrificial<sup>10</sup> (MOTTA, 1999, p. 29).

Apresentaremos agora um historiar das principais casas de culto e suas lideranças na Região Metropolitana do Recife, espaço que compõem nosso *locus* de pesquisa, pois é onde atuam as principais lideranças religiosas no campo das políticas públicas para religiões de matriz africana, ligados a alguns dos terreiros históricos para os devotos. Daqui por diante, Região Metropolitana do Recife estará grafada pela sigla RMR.

### **1.3 Histórico e localização das primeiras casas de culto afro-brasileiro e principais lideranças no Recife**

Brandão (1988) após obstinada pesquisa em fontes documentais, bibliográficas e de campo ressalta a dificuldade para identificação de registros que dêem conta da localização dos xangôs na capital de Pernambuco entre os séculos XVII e XIX. É possível, conforme defende Ribeiro (2014), que um dos

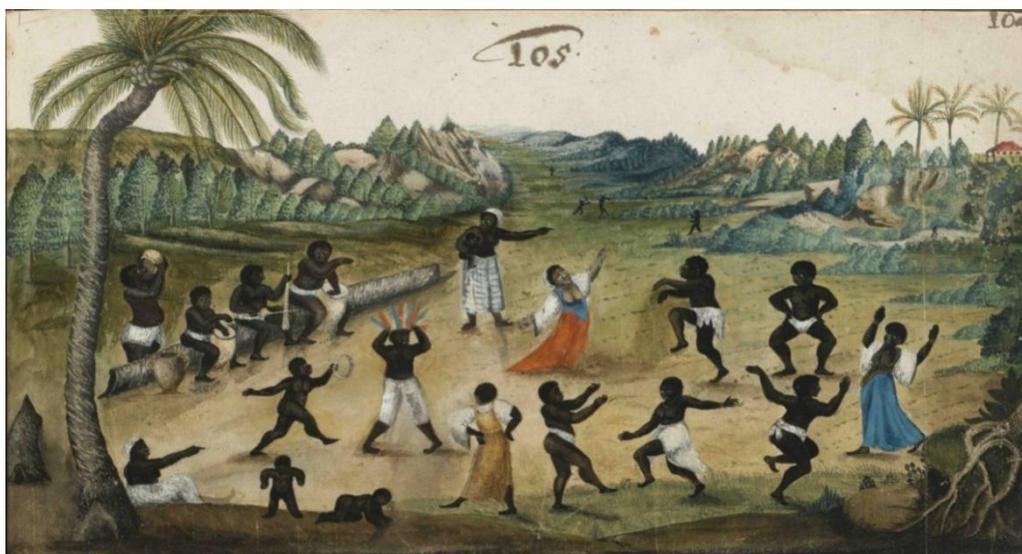
---

<sup>10</sup> Todavia, o autor comenta um processo acentuado que chama de ressacrficização no xangô Umbadizado, incluindo o oferecimento de bovinos para Exus, por exemplo, cujo sentido seria, para além do sentido místico-ritual, atestar a legitimidade e prosperidade ritual do terreiro (MOTTA, 1999).

primeiros registros de uma expressão de fé afro praticada em Pernambuco colonial seja pictórico. Trata-se da gravura 105 do *Zoobiblion* de Zacharias Wagner, comerciante, ilustrador e funcionário da Companhia das Índias Ocidentais no Recife Holandês, entre os anos 1634 e 1641. Intitulado *Dança dos negros*, Ribeiro (2014) reconhece na gravura e também na descrição da cena feita pelo seu autor holandês possíveis elementos primevos do xangô pernambucano:

Quando os escravos tem executado, durante a semana inteira a sua penozíssima tarefa, lhes é concedido o Domingo como melhor lhes apraz, de ordinário **se reúnem em certos lugares e, ao som de pífanos e tambores, levam todo o dia a dançar desordenadamente entre si**, homens e mulheres, crianças e velhos, em meio de freqüentes libações duma bebida muito assucarada, e que chamam de Grape (Garapa): **consomem assim todo o santo dia dançando sem cessar, a ponto de muitas vezes não se reconhecerem**, tão surdos e ébrios ficam (RIBEIRO, 2014, p. 34, grifos nossos).

**Figura 1** - Gravura 105, Zacharias Wagner, século XVII



Fonte: Tinhorão, 2006, p. 33.

Ainda que as narrativas do olhar europeu colonialista sobre as alteridades afro-brasileiras estejam sempre eivadas dos preconceitos inerentes é plausível afiançar que a descrição de Zacharias Wagner possui elementos muito próximos de uma roda de xangô: a dança, a posição dos tocadores de atabaques (ogãs), e mesmo o estado alterado de consciência - o transe, a incorporação dos membros do culto por uma entidade externa, o orixá -

condição à época incompreendida pelo artista holandês, mas percebida e registrada por Wagner na medida em que os negros chegavam, certa feita, a "não mais se reconhecerem" (RIBEIRO, 2014).

Na gravura de traço algo primário, mas de caráter inegavelmente documental, uma mulher aparece em visível atitude de transe pela incorporação de um "santo" (orixá), no centro de uma roda de negros que dançam à sua volta, ao som de dois tambores, um adufe e um canzá, tocados à moda africana por músicos sentados sobre um tronco de árvore caído (TINHORÃO, 2006, p. 32).

Em que pese a existência de diversas narrativas de viajantes estrangeiros<sup>11</sup> sobre os hábitos, o cotidiano e tipo de moradias dos negros à época do Recife setecentista e oitocentista, tais relatos carecem de informações sobre as religiosidades afro-brasileiras fundantes que permitiriam a interpretação histórica da origem de cultos como o xangô e a jurema em Pernambuco (BRANDÃO, 1988).

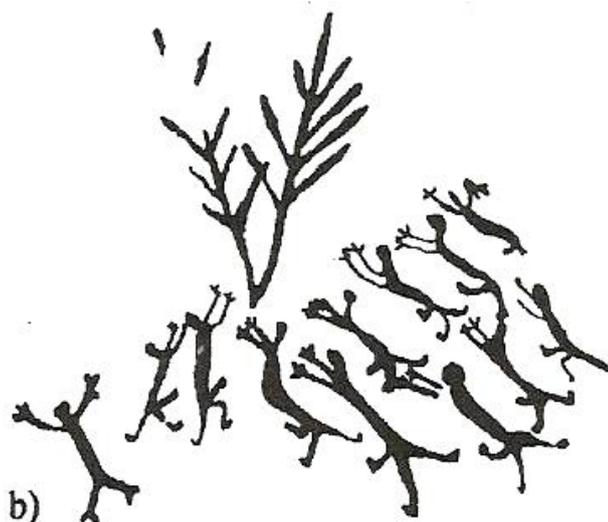
No que se refere à jurema, seu primeiro registro escrito até o presente momento consta em ata de reunião da Junta das Missões de Pernambuco no ano de 1739. Nela, resta demonstrada grave preocupação das autoridades estatais e eclesiásticas, haja vista que a ingestão da bebida ameríndia chamada *jurema* deixava os indígenas "*ilusos e com visões*" desafiando assim os objetivos tanto produtivos quanto religiosos do projeto colonial em Pernambuco (MEDEIROS, 2006).

Há, ainda em andamento, pesquisas no campo da arqueologia, especialmente no que se refere ao estudo das pinturas rupestres no nordeste do Brasil, com discussões relevantes em torno de registros de grupos de figuras humanas em aparente atitude ritualizada em torno de árvores e ramos. Pesquisadoras como Martin (1996) acreditam que estes registros podem representar os antecedentes pré-históricos de cultos indígenas como o da jurema sagrada.

---

<sup>11</sup> Graham (1956), Tollenare (1956) e Koster (1978).

**Figura 2** - Registro rupestre, São Raimundo Nonato, PI



Fonte: Martin, 1996, p. 227.

Os indígenas, que legam ao culto da jurema nordestina muitos de seus fundamentos, também reinterpretaram deidades sob o prisma do hibridismo religioso (BURKE, 2003). Um estudo de caso exemplar é de Nossa Senhora das Montanhas na Serra do Ararobá, em Pesqueira, PE, área originariamente pertencente à etnia Xukuru. É do período colonial que remontam as acomodações religiosas (BURKE, 2003) entre nativos e invasores católicos. Aqui, a divindade feminina Tamain vestiu-se com o manto de uma santa, Nossa Senhora das Montanhas, achada na mata por um “índio caçador”, como narra uma das muitas toadas de toré<sup>12</sup>. Neste processo, fé e resistência indígena formam uma colcha de retalhos das mais intrigantes e sob a qual diversos pesquisadores já se debruçaram (SILVA, 2002; QUERRETE, 2006; NUNES, 2012).

Com base em pesquisas como a de Ribeiro (2014) nota-se desde os tempos coloniais, passando pelo império e república, a imbricação e

<sup>12</sup> “Trata-se, a princípio, de uma dança ritual que consagra o grupo étnico. Não se pode, além disso, precisar uma origem do termo e até do ritual do toré pela ausência de narrativas coloniais a seu respeito. O toré ganha visibilidade (e a relevância atual) a partir de um processo social que se inicia na primeira metade do século XX. Hoje, o toré está inclusive totalmente incorporado ao movimento indígena no Nordeste como forma de expressão política” (GRÜNEWALD, 2005, p. 43). Acrescentamos que nesta cerimônia, de caráter não apenas festivo, no caso da religião da jurema, têm-se o seguinte sentido: “É um ritual de ordem festivo, em geral celebrado ao ar livre, nas matas, para uma evocação mais estreita da mais pura ancestralidade da Jurema em seu habitat. Esse culto tem como objetivo maior a renovação de forças dos adeptos da Jurema, recarregar a energia daqueles que se propõe ao uso da ajuda aos demais, da caridade” (BURGOS, 2012, 62).

convivência – ainda que permeada por tensões entre o campo das religiões e os campos econômicos e políticos – entre as celebrações católicas e as tradições africanas e ameríndias. Citando o Padre Lino do Monte Carmelo Luna, o pesquisador descortina o cenário híbrido da Festa de Nossa Senhora dos Prazeres, nos Montes Guararapes, em que as danças dos negros chamam a atenção do clérigo no ano de 1867:

É bem para admirar o concurso imenso do povo, que para aquelles Montes afflue nos dias das respectivas Festividades, e até mesmo da classe de pretos boçaes, Costa, Angola, etc.; os quais, com excessivo phrenesi se dirigem àquelles oiteiros e concorrem para a festa de Nossa Senhora do Rosario. O prazer, de que se acha embriagada essa onda de pretos ignorantes, como que impelidos por uma força para elles desconhecida, assás se manifesta nesses dias, pelos continuados maracatus e outras danças burlescas da sua nação, as quaes elles executam em passeios, agitados ao redor da Igreja, alvorados de bandeiras, e tudo acompanhado de incenssantes tiros de pistolas e chavinhas (LUNA Apud RIBEIRO, 2014, p. 35-36).

Urge o avanço e aprofundamento nas pesquisas que poderão fornecer indícios mais seguros acerca das origens dos ritos afro-brasileiros em Recife e mesmo em Pernambuco e Nordeste desde o período colonial, alcançando o império e primeira república. Não se descarta que existam documentos ainda não sistematizados, e a partir deles esta lacuna da história das religiões no Brasil poderá ser preenchida.

No início da década de 1980 assina Ribeiro (2014):

Apesar das vicissitudes por que passaram no período colonial e depois dele, existiam no Recife, em 1934, quatorze desses grupos de culto; em 1949, após um período de banimento de dez anos, somavam eles quarenta e oito; presentemente sobe o seu número a mais de uma centena. Essa tenacidade do culto parece contradizer a afirmação de Roger Bastide de que o XANGÔ não se teria enraizado aqui com muita profundidade (RIBEIRO, 2014, p. 124).

Com efeito, é na primeira metade do século XX que este cenário muda profundamente para os pesquisadores. É desta época também a institucionalização da umbanda, e sua expansão no país. Apesar de a primeira constituição republicana a tratar da liberdade religiosa ser datada de 1891, o

século XX assistiu a intensa perseguição aos templos de matriz afro-brasileira. A história das casas de culto desta época tem sido construída a partir de documentos oficiais escritos, tais como boletins de polícia, notícias de jornais impressos, boletins psiquiátricos e quando possível a partir das informações orais repassadas por praticantes do culto à época ou posteriormente, incluindo os mais antigos *babalorixás* e *yalorixás* ainda vivos e lúcidos em termos de memória histórico-afetiva.

Brandão (1988) assinala que os terreiros que compõem os xangôs de Recife, já na segunda metade do século XIX, localizam-se principalmente nos bairros de São José, Boa Vista e Estância. A pesquisadora cruza tais dados com outras fontes, como Real (1977), Ribeiro (1978) e Peixe (1980) que também identificam nestes locais a existências de folguedos carnavalescos como os maracatus e sua visceral relação com os cultos afro-recifenses:

É oportuno realçar que o que nos esclareceram os informantes de vários grupos: **a gente do maracatu tradicional** - 'Nagô', como dizem, no sentido de 'africano' - **é constituída na maioria, por iniciados nos Xangôs**; a que prefere o **Maracatu-de-Orquestra, tende para o catimbó**, culto popular de característica eminentemente nacionais. Ao que parece há procedência nas informações, pois nos cânticos do Maracatu-de-Orquestra é constante o aparecimento de vocábulos como 'aldeia', 'caboclo', 'jurema' e outros - todos refletindo identificações que acusam a preferência religiosa dos seus participantes (BRANDÃO, 1988, p. 117-118, grifos nossos).

Não se pretende neste trabalho adentrar no campo específico de estudo dos Maracatus, suas variantes e relações com os terreiros; para aprofundamento nesta temática em Pernambuco, sugere-se os estudos de Guillen (2007) e Lima (2005; 2007), dentre outros. Todavia, resta demonstrado por Brandão (1988) com base nas fontes arroladas em sua pesquisa que é antiga a ligação estratégica entre os folguedos afro concomitante à constituição mesma das casas de culto, especialmente após a abolição do regime escravocrata em 1888<sup>13</sup>. Há de se especular inclusive que os cultos de xangô

<sup>13</sup> Um contraponto a este entendimento, referente ao folguedo maracatu-nação encontra-se em Lima (2005), que diz: "Deixemos claro neste trabalho, que não concordamos com a ideia de que os maracatus-nação são e sempre foram sinônimos de religiosidade afro-descendente, pelo fato de que tal consideração aponta na perspectiva de naturalização da história. [...] Lembramos também que os maracatus-nação são apontados por muitos estudiosos como um dos muitos frutos legados pelas festividades em torno das coroações dos reis e rainhas do

fossem realizados nas próprias sedes das agremiações de maracatus, frevos e troças espalhados nos bairros recifenses de Santo Antônio, São José, Boa Vista, Torre, Pina, Tamarineira, Areias, e Afogados (BRANDÃO, 1988).

Também Campos (2001) aponta que camuflar-se em sociedade carnavalesca ou em centro espírita foi uma das estratégias de resistência dos terreiros de Recife, numa tentativa de sobreviver à repressão do Estado. De fato, "para driblar a repressão, os terreiros, pouco a pouco, constituíram-se em sociedades carnavalescas como o maracatu que, por multiplicar-se rapidamente, fez com que as autoridades retomasses com mais vigor suas investidas" (MENEZES, 2005, p. 9).

É precisamente na década de 1930 que Gilberto Freyre (1937) aponta os principais locais específicos dos xangôs de Recife: "Xangôs havia vários pelo velho Recife. Uns, em mucambos acima de grandes gameleiras ou entre coqueirais. Outros, em casinhas de barro sumidas na mucambaria do Fundão" (FREYRE, 1937, p. 106).

Acerca dos sacerdotes e os cultos praticados, narra Freyre:

Os antigos eram verdadeiras religiões, com suas danças, seus maracás, seus santos a que se faziam sacrifícios de comida de azeite de dendê, seus pais de terreiro, suas galinhas pretas, seus ramos de jurema. [...] Havia também a bahiana Joana de Bomba Grande, que trabalhava com galinha preta. E seitas africanas uma porção. A de Cosme e Damião, na rua das Meninas n. 4, a de São Sebastião, no beco do Cochico. Uma na Água Fria, na rua do Mangerico. Outra de Santa Bárbara - no Jacaré. A de Santo Antônio, no Fundão, de rios nagôs baldeados com jejes - informa a mãe de terreiro. A de Pai Adão que estivera na África e falava iorubano. E ainda a de Xambá, a de Obaruidá e a de Obaomim (FREYRE, 1937, p. 110).

Nesta senda, Brandão (1988) destaca como uma importante fonte documental para a localização dos xangôs recifenses o artigo de Pedro Cavalcanti, auxiliar de Ulisses Pernambucano, que na década de 1930 estava à frente do Serviço de Higiene Mental, instituição que possuía dentre suas atribuições tratar das ditas "desordens psíquicas" que era atribuída à manifestação do transe afro-brasileiro à época.

---

Congo, e que tal instituição era possuidora de caráter marcadamente católico, apesar dos indícios da existência de elementos de religiosidade africana" (LIMA, 2005, p. 91).

Associados ao demônio, à bruxaria e à loucura, eram controlados pela Secretaria de Segurança Pública e pelo Serviço de Higiene Mental (antigo centro psiquiátrico). Constantemente invadidos e destruídos pelas batidas policiais, seus sacerdotes e adeptos eram presos ou confinados nos centros psiquiátricos. Esse abuso contribuiu para o afastamento dos terreiros, que abandonaram os centros urbanos e se estabeleceram nas periferias (MENEZES, 2005, p. 9).

Campos (2001, p. 85) afirma que “para Pedro Cavalcanti, conhecer essas religiões é ter indicação segura sobre probabilidades de verdadeiras epidemias que povoam os asilos. Acompanhar essas manifestações é ficar armado de elementos para uma intervenção profilática em momento oportuno”.

Ato contínuo, fartos documentos produzidos no contexto da perseguição médico-psiquiátrica aos praticantes do xangô somam mais informações e, junto às notícias de jornais, completam o quadro de fontes indiciárias hoje utilizadas pelos estudiosos do campo afro-brasileiro no Recife e em Pernambuco.

Historicizar as matriarcas e patriarcas do povo de terreiro em Pernambuco é, como visto, uma tarefa segura do ponto de vista documental apenas a partir da década de 1930, quando estudos e fontes são não só acessíveis como mais abundantes. E neste cenário, duas figuras são aclamadas tanto pela academia, como pelos devotos, enquanto fundadores e propagadores do xangô em Pernambuco: Pai Adão e Badia. Para Brandão e Motta (2002), Pai Adão e Badia constituem o *fundamento*<sup>14</sup> da religião, ainda que a mesma os preceda.

O núcleo fundante do xangô de Pernambuco constituiu-se da seguinte forma:

Essa tradição pode ser entendida por meio da chamada casa matriz de Xangô pernambucano, isto é, o Sítio do Pai Adão, fundado por volta dos fins do século XIX. Também faz partedesse “complexo religioso” fundamentado na tradição, a casa das Tias do Pátio do Terço e da figura de Badia, sucessora das Tias, todas já falecidas. Soma-se a ambos um terreiro de tradição Xambá, migrado para Recife na década de 1910, por meio de um pai de santo chamado Artur Rosendo, que se estabeleceu na cidade fugindo da perseguição policial à sua religião no estado de Alagoas nesse período (CAMPOS, 2012, p. 15).

---

<sup>14</sup>“O termo fundamento, como é do conhecimento geral de devotos e estudiosos, significa em linguagem afro-brasileira, a justificação, a base, o alicerce simbólico de um rito, de uma crença ou de um terreiro.” (BRANDÃO; MOTTA, 2002, p. 75-76).

De Pai Adão, sabe-se ter sido liderança extremamente carismática dentro do xangô de Pernambuco. Nascido em Recife, no ano de 1877, e registrado com o nome de Felipe Sabino da Costa. Sobre a origem do título de *Pai Adão*, Motta e Brandão (2002, p. 56) registram:

Como e porque veio a se chamar Adão não consta dos muitos depoimentos e documentos que conseguimos reunir. Era filho de um certo Sabino da Costa – em religião Alapinim – que Gonçalves Fernandes diz ter sido escravo e que, segundo outros depoimentos, seria natural da África, mas especificamente de Lagos, na Nigéria. [...] Adere ao Sítio, então chefiado por Inês Joaquina da Costa, que todos os depoimentos apontam como fundadora desse terreiro. Mora algum tempo em Maceió e talvez também em Salvador. Passa algum tempo na África. Retorna ao Recife. Assume ou retoma a chefia do Sítio. Transforma-o no que vem a ser virtualmente o principal terreiro afro-recifense. Mas fez do Sítio um centro de devoções católicas. Morre em 26 de março de 1936 (MOTTA, BRANDÃO, 2002, p. 56).

Sucedem a Pai Adão seus filhos José Romão e Malaquias; atualmente o comando do terreiro é exercido pelo seu neto, conhecido como Manuel Papai, que é filho de José Romão. Motta e Brandão (2002) sugerem que a sucessão, além de ocorrer de forma familiar entre os descendentes diretor de Adão, exigia também que seus sucessores fossem filhos do orixá Iemanjá, patrona da casa.

Seus descendentes, ou alguns de seus descendentes, reivindicam a sucessão de seu carisma e vêm assumir posição de liderança não só dentro do Sítio e em outros terreiros a ele diretamente coligados, mas também em todo o domínio afro-pernambucano. A memória de Pai Adão, apreendida pela fé nos testemunhos de sua vida e de seus feitos, transforma-se no fundamento do xangô, o grande babalorixá adquirindo assim o caráter retroativo de profeta e fundador da religião (MOTTA, BRANDÃO, 2002, p. 62).

Sobre Badia, sabe-se que se chamava Maria de Lourdes Silva; nascida em 1915<sup>15</sup>, no Bairro de São José, Recife, onde viveu e também faleceu<sup>16</sup>, em 1991. Sobre essa área do Recife e sua estreita ligação com Badia e o xangô de Pernambuco, com a palavra, Motta e Brandão

<sup>15</sup> De acordo com Motta e Brandão (2002), conforme a própria Badia em entrevista concedida a segunda autora; Menezes (2005) afirma que Badia nasceu em 1898; Campos (2012) afirma que a mesma ao falecer em 1991, tinha 96 anos de idade.

<sup>16</sup> Ou, na linguagem do povo de santo, “subiu”, no sentido de encontro com os antepassados e a eles se somar no Orun (mundo espiritual).

O Pátio do Terço, onde estava situada a Casa das Tias, das quais Badia foi sucessora, fica numa das partes mais antigas do Recife, o bairro de São José [...]. Era justamente em São José que se localizavam as casas de santo da segunda metade do século XIX, de cuja existência tem-se conhecimento por meio de tradições orais. Assim, pode-se supor que a Casa das Tias, ou a Casa do Pátio do Terço – muito frequentada por nosso grupo de pesquisadores nas décadas de 1970 e de 80 – correspondesse ao modelo mais antigo, para não dizer arcaico, do xangô de Pernambuco (BRANDÃO, MOTTA, 2002, p. 63).

Após enviuar-se, Badia pode dedicar-se mais ostensivamente aos fundamentos de raiz africana trazido pelas Tias do Pátio do Terço; Eugênia Duarte Rodrigues foi a primeira das Tias, sem dados sobre seu nascimento e morte até agora levantados em pesquisas; suas filhas a sucederam: Vivina Rodrigues Braga, conhecida como Sinhá, e Emília Duarte Rodrigues, chamada Yayá, e segundo Menezes (2006), mãe de Badia, fato não confirmado pelos demais pesquisadores; inclusive, Brandão, Motta (2002) e Campos (2012) afirmam que Badia não possuía qualquer laço consanguíneo com as Tias, o que também lhe negava tal título.

Todavia, era considerada a herdeira da tradição das Tias, e exercia papel de liderança reconhecida não apenas pelos adeptos do xangô, mas também dentro da religião católica, haja vista sua participação na Sociedade de São Bartolomeu, cujas missas e homenagens são especialmente dedicadas no dia 24 de agosto. Segundo pesquisa de Motta, Brandão (2002) e também confirmado por Campos (2012), após a realização das festividades do santo católico, na Igreja do Rosário dos Pretos, era servido grande banquete com a presença de autoridades religiosas e políticas, assim como de comerciantes, empresários e gente ilustre da sociedade recifense.

À Badia foi confiada também a continuidade da cerimônia conhecida como Noite dos Tambores Silenciosos, um rito de homenagem aos ancestrais, atualmente realizada no Pátio do Terço às portas da Igreja do Rosário dos Homens Pretos<sup>17</sup>. Costureira de ofício, também contribuiu com a formação e manutenção de grupos carnavalescos, como troças, clubes e blocos de Carnaval (MOTTA, BRANDÃO, 2002; MENEZES, 2006; CAMPOS, 2012).

---

<sup>17</sup> Para aprofundamento nesta celebração, e seu caráter tanto profano-carnavalesco quanto litúrgico-afro, ver Campos (2012).

Badia declarava-se Zeladora do Santo e não Yalorixá, como as demais. Uma prova de sua extrema humildade, mas este fato está ligado à questão dela não ter e não necessitar da consagração. Mas as características dos seus rituais revelam que Badia pertenceu a um reduzido grupo de pessoas que possuem o Axé de corpo a corpo ou o santo de deixa, ou seja, desde que nasceu, o Axé plantado no ori (cabeça) dos seus antepassados foi transmitido para ela com a mesma força e representatividade já anteriormente consagrada, dispensando-a da repetição dos rituais, exigindo somente as cerimônias de confirmação. Estes fundamentos não existem mais, sobretudo porque era frequente apenas entre os afro-descendentes diretos (MENEZES, 2005, p. 44).

A Adão e Badia, somam-se e/ou sucedem expoentes lideranças do campo afro e com templos situados na RMR com grande contingente de fiéis e casas "da rama"<sup>18</sup>. Começamos por Mãe Biu do Portão do Gelo (Severina Paraíso da Silva, 1914-1993), filha de Ogum Cecê e Oyá Meguê. Liderança de grande importância não apenas para a Sociedade Africana Santa Bárbara de Nação Xambá, mais conhecido como terreiro Xambá, como também para todo campo religioso afro-recifense, manteve acesa a chama de sua nação.

Sintetizamos a seguir a história do terreiro de Xambá:

A história do terreiro é marcada pela perseguição e resistência. Contam que na década de 20 do século XX, o babalorixá Artur Rosendo Pereira, vítima da perseguição política que sofriam as religiões afro-brasileiras da época, foge de Maceió para Recife [...]. Seguindo as tradições da Nação Xambá, no ano de 1923, ele reinicia suas atividades de zelador de Orixás, sendo responsável pela iniciação de diversos filhos de santo. Dentre os iniciados merece destaque Maria das Dores da Silva, a Maria Oyá. [...] Após a iniciação desta Artur Rosendo retorna para Maceió e ela abre seu terreiro, em 1930, na Rua da Mangueira, no bairro de Campo Grande. Em 1935, Maria Oyá inicia Severina Paraíso da Silva, a Mãe Biu, que se tornou sua sucessora. [...] Foi no ano de 1938 que Maria Oyá foi obrigada a fechar seu terreiro, devido à repressão [...]. Em 1950 Mãe Biu reabre seu terreiro na Estrada do Cumbe, no bairro de Santa Clara, onde permaneceu por dez meses. Em 07 de abril de 1951, ele passa a se localizar no Portão do Gelo, bairro de São Benedito, em Olinda (BIVAR et al., 2012, p. 38).

Sucede Mãe Biu como yalorixá Mãe Tila de Orixalá, junto com o seu sobrinho e filho de Biu, Adeildo Paraíso da Silva, o Ivo de Oxum, nascido em

<sup>18</sup> Significa, em linguagem afro-religiosa, as casas descendentes, ou digamos, filiadas pelo sagrado às casas matrizes e seus líderes religiosos.

1953. O maior desafio de Ivo, que com a morte da Mãe Tila em 2003 herda o comando foi dar continuidade e reafirmar as identidades e tradições específicas da Nação Xambá, haja vista pesquisadores afirmarem que o culto estava em extinção (VALENTE, 1976; CACIATORI, 1988; PRANDI, 1991).

O Portão do Gelo viveu tempos áureos, com mãe Biu no comando da Xambá. No Carnaval [...] blocos carnavalescos e uma diversidade de brincantes faziam o desfile na rua e reverenciavam a casa Xambá e mãe Biu, que teve o reconhecimento dos seus feitos numa ação dos moradores que se mobilizaram e conseguiram, depois da sua morte, que a Prefeitura Municipal de Olinda mudasse o nome da rua de Albino Neves de Andrade para Severina Paraíso da Silva. Essa foi a forma que os moradores encontraram para homenagear a moradora mais ilustre do Portão do Gelo (ALVES, 2007, p. 55).

Segundo Bivar et al (2012, p. 39) “entendem os pesquisadores que [...] as casas xambá se fundiram com nações locais, formando o que hoje chamamos e conhecemos por nagô pernambucano. Ao auto afirmar-se como Terreiro Xambá, o Terreiro Santa Bárbara se destacou no Estado de Pernambuco como única casa sobrevivente desse culto”.

Também em Olinda, o Palácio de Iemanjá se destaca como terreiro sob a égide de seu fundador, Pai Edu. Situado no Alto da Sé, lá aconteceram desde grandes times de futebol local, como o Clube Náutico Capibaribe, até estrelas nacionais da MPB, com destaque para Clara Nunes, iniciada por Edu; transitou no Palácio, ainda, um Gilberto Freyre, que prefaciou um dos livros de Edu, *Presença Africana em Religiões Brasileiras* (1980), junto a tantas outras pessoas sem sua notoriedade pública, almas humildes em busca dos serviços mágico-religiosos para solução de problemas de saúde, amorosa ou financeira.

Oliveira e Campos (2012) se referem ao Palácio como um dos maiores exemplos de hibridismo religioso entre o xangô, a umbanda e a jurema. Foi com uma forma pessoal de culto que o líder religioso também alcançou projeção na mídia e recebeu em o título de Vice-Rei do Candomblé do Brasil, corroborando que “a história do Palácio de Yemanjá está vinculada à trajetória de Pai Edu e às consultas realizadas com seus Mestres” (FONSECA, 1999, p. 226).

Uma das passagens por ele narrada foi a conquista do hexacampeonato do time de futebol Clube Náutico Capibaribe.

O título, supostamente, foi conseguido através de seus poderes e manipulações de elementos sagrados, junto a entidades afro-umbandistas. A iniciação religiosa e a morte da cantora Clara Nunes é a temática seguinte. Muito prestigiada pelo público e pela mídia, a morte da cantora anteriormente anunciada por Edu trouxe grande repercussão e respeitabilidade ao seu terreiro. O acontecimento é seguido pela concessão do título de Vice-rei do Candomblé, alcunha concedida pelo então Rei do Candomblé Brasileiro, José Ribeiro, escritor de livros de Umbanda e sucessor de Joãozinho da Goméia, morto em 1971 (OLIVEIRA, CAMPOS, 2012, p. 10).

Para Motta (1999) Brandão (1986) e Fonseca (1995) o Palácio de Iemanjá pode ser classificado enquanto *xangô umbandizado*. A liturgia e constituição sincrética do Palácio de Iemanjá ao passo que atraía grande clientela e filhos de santo, desagradava a muitos dos sacerdotes mais tradicionais do xangô pernambucano, o que quase impediu Pai Edu de receber o título de Vice-Rei do Candomblé. “Exatamente por possuir uma prática mista com elementos do Xangô-Candomblé e da Umbanda, a indicação de Pai Edu foi alvo de protesto do Pai-de-santo José Paiva, Presidente da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros de Pernambuco, segundo o qual, centenas de associados se manifestaram contrários à elevação de Pai Edu a Vice-Rei do Candomblé, alegando ser ele Umbandista” (FONSECA, 1999, p. 234).

Acompanhando a trajetória religiosa de Pai Edu, vê-se que ele soube, melhor do que ninguém, contabilizar prestígio e visibilidade pública a partir das relações clientelísticas que estabeleceu com intelectuais, jornalistas, políticos, etc. Descobriu e explorou os caminhos necessários para ascender financeira e socialmente, permanecendo, por mais de duas décadas, em destaque no cenário religioso do Estado. Ele conquistou um espaço na mídia jamais ocupado por outro pai-de-santo pernambucano, despertando a inveja e sendo, portanto, alvo de inúmeras críticas. O babalorixá possui, em decorrência desses conflitos, uma identidade ambígua. Por um lado, goza de fama e prestígio no contexto da sociedade, e por outro, sofre acusações de descaracterizar a religião africana, relegando a um segundo plano a tradição, manufaturando um produto religioso considerado inautêntico e espúrio (FONSECA, 1999, p. 244).

Edu falece em 2011, mas seu legado permanece vivo na tradição do Palácio de Iemanjá. Este templo afro-brasileiro, inclusive, é promotor de algumas políticas de igualdade racial, conforme veremos nas discussões do capítulo 3.

O sacerdote Tata Raminho de Oxóssi representa, atualmente, a maior liderança afro-pernambucana viva. É o mais antigo, ou no dizer do povo de santo, “mais velho” dentre todos os babalorixás, haja vista ter sido iniciado ainda criança, aos 9 anos de idade, pelas Tias do Pátio do Terço, conforme pesquisa de Campos (2015). Nos trabalhos de Motta e Brandão, desde as décadas de 70 e 80 do século XX, Raminho é citado em relatórios de campo e publicações decorrentes. Ainda que muito explorado pelos antropólogos no campo do xangô pernambucano, o único estudo acadêmico – e, cabe registrar, bastante preliminar – sobre a jurema e a umbanda difundida por Tata Raminho consta em Nunes e Santos (2016).

De acordo com Campos (2015), na década de 1960, após o falecimento de sua zeladora de orixá, Raminho viaja à África, em busca de reafirmar suas ligações com as tradições mais africanistas e com isso obter mais prestígio perante seu campo religioso, à semelhança das viagens de Pai Adão e Artur Rosendo, onde realiza obrigações e consagrações dentro da nação jeje.

Sua passagem iniciática dada tradição Nagô das Tias do Pátio do Terço, para a tradição Jeje, também é narrada com elementos que vão da tragédia, dentro do ponto de vista da sua saúde, segundo seu relato ele quase chega às vias da morte, com um misto de elementos míticos da tradição afro-brasileira. [...] Aqui Raminho justifica sua forte ligação com a África como uma questão de vida ou de morte. A tragédia dá mais ênfase as suas palavras. [...] Dessa forma, seu processo de reafricanização, na minha opinião, acontece mais no sentido de valorizar-se e igualar-se aos grandes babalorixás do início do século XX, no Recife, do que no bojo do processo de reafricanização mais atual (CAMPOS, 2015, p. 81-83).

Fundador da Roça Oxum Opara Oxossi Ibualama, na década de 1970 Tata Raminho introduz suas duas filhas de santo Luziana, Mãe Mana de Aganju, e Luzia, Mãe Lu de Oxalá, no culto jeje. De acordo com Campos (2015) já na década de 1980, o terreiro de Raminho era um dos mais prestigiados de Pernambuco. Passados mais de 50 anos da consagração de Raminho no jeje, centenas de casas em Pernambuco tem a chamada “folha de Oxóssi”, no dizer dos praticantes, que quer dizer que a rama da tradição de Raminho está presente nelas. O sacerdote também possui filhos de santo com casas abertas no Brasil e exterior.

Com a morte de Badia, coube a Raminho dar continuidade à Noite dos Tambores Silenciosos. “Tata Raminho de Oxóssi, impecavelmente vestido de túnica à moda africana conduz a louvação aos eguns à meia noite. O babalorixá não se estende muito. Reza cantando em língua ioruba por cerca de vinte minutos. Em seguida, os maracatus e afoxés voltam a desfilar pelo Pátio do Terço” (CAMPOS, 2012, p. 70).

Fundador do primeiro Afoxé de Pernambuco, o Ará Odé, de onde nasceram outras agremiações semelhantes, como o Alafim Oyó, a trajetória de Tata Raminho é também intrinsecamente ligada à formação e manutenção de grupos culturais afro-brasileiros. A exemplo de vários maracatus, escolas de samba, além dos já citados grupos de afoxés.

Em que pese a forte ligação de Tata Raminho com a tradição africanista e indiscutível vivência dos preceitos tradicionais do candomblé, o sacerdote construiu um espaço para além desta expressão afro-brasileira. Devota-se, também, para a umbanda e jurema sagrada. Sintetiza o olhar de Campos:

Aqui é importante salientar que os elementos sincréticos ainda se encontram no terreiro com bastante visibilidade. O que significa dizer que para Tata Raminho de Oxóssi aprender *in loco* ensinamentos da religião, não significa dessincretizar-se. Raminho cultua os Pretos Velhos, ancestrais provenientes da atual Angola; Jurema, de procedência ameríndia, mas fortemente sincretizada com elementos católicos e de matriz africana; Cigana, entidade típica da Umbanda. Este é só um exemplo do que observamos. Provavelmente um olhar mais cuidadoso encontrará uma variedade bem maior de elementos (CAMPOS, 2015, p. 98).

Sobre o culto de umbanda e jurema de Raminho de Oxóssi, Nunes e Santos (2016) compendiam o seguinte calendário ritual:

1) Quatro são as principais celebrações ou momentos ritualizados da Jurema, quais sejam, a) A Festa de Seu Vira Mundo de Angola, sem dúvida a entidade mais cultuada e que possui maior destaque no calendário ritual; b) Cigana Paulina, mestra que tem sua festividade no mês de julho; c) O Toque de Pretos Velhos dedicado aos ancestrais angolanos e; d) A Mesa de Seu Tupiraçá, o Caboclo regente da Jurema da casa. 2) A casa cultua no seio da Jurema as seguintes categorias de entidades: Mestres, Caboclos, Ciganos, Pretos-Velhos e Exus. Todavia nas sessões de Jurema canta-se também para Orixás de umbanda. Nestas louvações as toadas são em português e

algumas integram o repertório da nação Angola. Isto decorre do fato de Seu Vira Mundo ser apresentado enquanto entidade pertencente também a esta nação. Nas obrigações anuais, inclusive, há o culto ao Orixá Tempo, classificado como o Rei da Nação Angola (NUNES, SANTOS, 2016, p. 86).

Em síntese: as lideranças apontadas neste capítulo e seus terreiros são os mais citados e pesquisados por estudiosos da antropologia, da história e da sociologia, e mais recentemente, por aqueles vinculados ao campo das ciências das religiões, como verificamos em nossa investigação bibliográfica sobre o tema aqui desenvolvida. Constituem, com efeito, a partir da atuação tanto de suas lideranças históricas, quanto de filhos-de-santo, espaços para elaboração e captação de políticas públicas relativas à cultura afro-brasileira, à igualdade racial e, no que interessa à nossa pesquisa, à valorização histórico-ambiental dos povos de matriz africana no Brasil.

## **CAPÍTULO 2 – POLÍTICAS PÚBLICAS E DIREITOS DOS POVOS DE TERREIRO: SITUANDO A PESQUISA NO DEBATE JURÍDICO E POLÍTICO**

Neste capítulo, objetivamos apresentar as discussões em torno do conceito de políticas públicas, sua formulação, aplicação e avaliação pelo Estado e sociedade civil; especialmente, delineamos no que se refere às recentes políticas de promoção da igualdade racial, de que forma a questão religiosa afro-brasileira, suas nuances, identidades e expressões, já aqui apresentadas no capítulo anterior, foram integradas discursivamente na esfera pública, abandonando o lugar de perseguição para ocupar o lugar de valorização.

### **2.1 Políticas Públicas, movimentos sociais e conselhos gestores**

O debate sobre o conceito de políticas públicas situa-se no campo das ciências humanas, inserida nas disciplinas de sociologia e ciências políticas, como também nas ciências sociais aplicadas, como administração e gestão pública. Nasceu nos Estados Unidos, voltada, pode-se dizer, para análise da produção, das ações dos governos:

O pressuposto analítico que regeu a constituição e a consolidação dos estudos sobre políticas públicas é o de que, em democracias estáveis, aquilo que o governo faz ou deixa de fazer é passível de ser (a) formulado cientificamente e (b) analisado por pesquisadores independentes” (SOUZA, 2006, p. 22).

Nesse sentido, é preciso posicionar o ressurgimento do debate acadêmico sobre políticas públicas dentro do contexto social e político de modernização dos Estados Democráticos de Direito, mobilizados em ações governamentais estratégicas nas agendas públicas, com foco nos seguintes fatores: 1) a emergência dos governantes em adotar políticas restritivas de gastos do erário público, em pauta principalmente para os países em desenvolvimento; 2) o equilíbrio entre despesa e receita (ajuste fiscal), incluindo aqui o que se refere às políticas sociais dos Estados e os limites de

intervenção destes na economia; e 3) as frágeis coalizões políticas (e partidárias) que tem fracassado na superação das desigualdades compassadamente ao avanço do desenvolvimento econômico (SOUZA, 2006).

É nesse diapasão que o conceito de políticas públicas ressurge com vigor no debate acadêmico. Mas afinal, o que se entende por política pública? Do ponto de vista teórico, a socióloga Celina Souza registra que:

Não existe uma única, nem melhor, definição sobre o que seja política pública. Mead (1995) a define como um campo dentro do estudo da política que analisa o governo à luz de grandes questões públicas e Lynn (1980), como um conjunto de ações do governo que irão produzir efeitos específicos. Peters (1986) segue o mesmo veio: política pública é a soma das atividades dos governos, que agem diretamente ou através de delegação, e que influenciam a vida dos cidadãos. Dye (1984) sintetiza a definição de política pública como “o que o governo escolhe fazer ou não fazer”. A definição mais conhecida continua sendo a de Laswell, ou seja, decisões e análises sobre política pública implicam responder às seguintes questões: **quem ganha o quê, por quê e que diferença faz** (SOUZA, 2006, p. 24).

Haja vista esta multiplicidade de posições conceituais, e nos termos de nosso objeto de pesquisa, que são as políticas públicas para os povos de terreiro, concordamos com a síntese feita por Souza (2006), transcrita a seguir:

No entanto definições de políticas públicas, mesmo as minimalistas, guiam o nosso olhar para o lócus onde **os embates em torno de interesses**, preferências e idéias se desenvolvem, isto é, os governos. Apesar de optar por abordagens diferentes, as definições de políticas públicas assumem, em geral, uma visão holística do tema, uma perspectiva de que o todo é mais importante do que a soma das partes e **que indivíduos, instituições, interações, ideologia e interesses contam, mesmo que existam diferenças sobre a importância relativa destes fatores** (SOUZA, 2006, p. 25, grifo nosso).

Nessa perspectiva, compreendemos que as políticas públicas no Brasil representam o corpo programático de ações e decisões governamentais, aliada a participação de entes públicos e privados, de forma direta ou indireta, com vistas à garantia dos direitos fundamentais à cidadania conforme as normas da Carta Magna propugnam. Estas ações dos membros dos executivos nacional, estaduais ou municipais, ainda que por vezes focadas para um grupo social,

cultural, econômico ou étnico específico que exercem sobre seus representantes pressão popular, possuem espectro nos diversos grupos da sociedade brasileira, visando o bem-estar geral da população.

Em outras palavras, as Políticas Públicas são o resultado da competição entre os diversos grupos ou segmentos da sociedade que buscam defender (ou garantir) seus interesses. Tais interesses podem ser específicos – como a construção de uma estrada ou um sistema de captação das águas da chuva em determinada região – ou gerais – como demandas por segurança pública e melhores condições de saúde (CALDAS, 2008, p. 7).

No Brasil, além dos governos, a sociedade civil organizada tem sido provocada a atuar como agente ativo na elaboração, aplicação e avaliação destas políticas públicas em sede de conselhos. Estes órgãos foram legitimados após a Carta Magna de 1988, enquanto forma de democracia mais direta e participativa, estabelecendo um novo modelo de relação entre Estado e sociedade, sendo “criados ou reorganizados durante a década de 1990, integrados por representantes do Estado e da sociedade no interior do aparato estatal” tendo por objetivos principais a “apresentação e processamento de demandas, expressão e articulação de interesses, concertação e negociação, de acompanhamento e controle da política e, em muitos casos, de decisão” (SILVA, JACCOUD e BEGHIN, 2009, p. 376). Segundo Carneiro (2002):

Os conselhos são espaços públicos (não-estatais) que sinalizam a possibilidade de representação de interesses coletivos na cena política e na definição da agenda pública, apresentando um caráter híbrido, uma vez que são, ao mesmo tempo, parte do Estado e da sociedade. Distinguem-se de movimentos e de manifestações estritas da sociedade civil, uma vez que sua estrutura é legalmente definida e institucionalizada e que sua razão de ser reside na ação conjunta com o aparato estatal na elaboração e gestão de políticas sociais. O estatuto jurídico dos conselhos, concebidos como espaços de participação, de controle público, para a elaboração e gestão de políticas, não permite uma completa autonomia deste subsistema em relação aos outros dois (econômico e político), como sugere Habermas na conceituação da esfera pública. Nesse sentido, os conselhos não são apenas locais informais de comunicação: sua composição paritária (membros governamentais e não-governamentais) e o caráter constitucional definem os conselhos como “parte” do Estado, com todos os perigos e

dilemas inerentes a esse status (CARNEIRO, 2002, p. 279-280).

Enquanto instâncias com objetivos de interlocução entre Estado e sociedade, os conselhos teoricamente aproximariam as políticas públicas e ações dos governantes das reais necessidades e interesses da coletividade. Por óbvio, a composição dos conselhos estaria no bojo de ações de controle público com governança pública<sup>19</sup>. Seriam uma alternativa de co-gestão, fundamentados na ideia de fortalecimento da experiência democrática na esfera pública a partir da gestão partilhada dos interesses coletivos, onde os conselhos seriam o canal para coadunar opiniões entre sociedade e Estado, partindo daí, tomar decisões acerca das políticas públicas.

Concorrendo com a influência do “novo gerencialismo público” nas políticas públicas, existe uma tentativa, em vários países do mundo em desenvolvimento, de implementar políticas públicas de caráter participativo. Impulsionadas, por um lado, pelas propostas dos organismos multilaterais e, por outro, por mandamentos constitucionais e pelos compromissos assumidos por alguns partidos políticos, várias experiências foram implementadas visando à inserção de grupos sociais e/ou de interesses na formulação e acompanhamento de políticas públicas, principalmente nas políticas sociais. No Brasil, são exemplos dessa tentativa os diversos conselhos comunitários voltados para as políticas sociais, assim como o Orçamento Participativo. Fóruns decisórios como conselhos comunitários e Orçamento Participativo seriam os equivalentes políticos da eficiência (SOUZA, 2006, p. 35-36).

Atualmente são numerosos os conselhos participativos, conselhos de direitos, ou conselhos gestores das políticas públicas em todo país, a nível federal, estadual e municipal. Em sua composição, a sociedade civil é representada principalmente por lideranças dos movimentos sociais, das organizações sindicais e militantes políticos. As normas constitucionais que

---

<sup>19</sup> Sobre este conceito, vejamos: “O entendimento que se tem sobre governança pública não é muito claro; Max Weber diria tratar-se de um conceito sociologicamente “amorfo”. Não existe um conceito único de governança pública, mas antes uma série de diferentes pontos de partida para uma nova estruturação das relações entre o Estado e suas instituições nos níveis federal, estadual e municipal, por um lado, e as organizações privadas, com e sem fins lucrativos, bem como os atores da sociedade civil (coletivos e individuais), por outro. Pairam dúvidas não somente sobre as bases de cooperação entre esses atores, mas também sobre seus resultados” (KISSLER, HEIDEMANN, 2006, p. 480).

disciplinam estas formas de participação popular estão presentes nos seguintes dispositivos:

**Art. 29.** O Município reger-se-á por lei orgânica, votada em dois turnos, com o interstício mínimo de dez dias, e aprovada por dois terços dos membros da Câmara Municipal, que a promulgará, atendidos os princípios estabelecidos nesta Constituição, na Constituição do respectivo Estado e os seguintes preceitos:

[...] XII - cooperação das associações representativas no planejamento municipal;

**Art. 194.** A seguridade social compreende um conjunto integrado de ações de iniciativa dos poderes públicos e da sociedade, destinadas a assegurar os direitos relativos à saúde, à previdência e à assistência social.

**Parágrafo único.** Compete ao poder público, nos termos da lei, organizar a seguridade social, com base nos seguintes objetivos:

[...] VII - caráter democrático e descentralizado da gestão administrativa, com a participação da comunidade, em especial de trabalhadores, empresários e aposentados.

**Art. 198.** As ações e serviços públicos de saúde integram uma rede regionalizada e hierarquizada e constituem um sistema único, organizado de acordo com as seguintes diretrizes:

[...] III - participação da comunidade.

**Art. 204.** As ações governamentais na área da assistência social serão realizadas com recursos do orçamento da seguridade social, previstos no art. 195, além de outras fontes, e organizadas com base nas seguintes diretrizes:

II - participação da população, por meio de organizações representativas, na formulação das políticas e no controle das ações em todos os níveis.

**Art. 206.** O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios:

VI - gestão democrática do ensino público, na forma da lei;

**Art. 227** É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

**§ 1º** O Estado promoverá programas de assistência integral à saúde da criança, do adolescente e do jovem, admitida a participação de entidades não governamentais, mediante políticas específicas e obedecendo aos seguintes preceitos:" (BRASIL, 1988).

Complementam estes dispositivos legais para a gestão democrática com base nos conselhos de políticas públicas e instituição dos mesmos um conjunto de leis específicas, editadas em níveis nacional, estadual e municipal. Ao

nosso estudo cabe tão somente a análise dos documentos normativos dos conselhos de políticas públicas com atuação em casas de matriz afro-brasileira. Segundo dados da pesquisa do IPEA, entre 1990 e 2009 no Brasil o número de conselhos de políticas públicas totalizou a cifra de 31 em âmbito nacional (IPEA, 2013). Abaixo, segue tabela demonstrativa deste quantitativo em nível federal e, ainda, as áreas temáticas, até o ano de 2013, segundo a pesquisa em tela:

**Tabela 1 - Conselhos Nacionais de Políticas Públicas**

SIGLAS	CONSELHO	ÓRGÃO VINCULADO	MEMBROS TITULARES
CDDPH	Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana	Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República	13
CNAS	Conselho Nacional de Assistência Social	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS)	18
CNCD/LGBT	Conselho Nacional de Combate à Discriminação	Secretaria de SDH/PR	30
CNDI	Conselho Nacional dos Direitos do Idoso	SDH/PR	28
CNDM	Conselho Nacional dos Direitos da Mulher	Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM)	44
CNES	Conselho Nacional de Economia Solidária	Ministério do Trabalho e Emprego (MTE)	56
CNPC	Comissão Nacional de Política Cultural	Ministério da Cultura (MinC)	52
CNPCT	Comissão Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais	MDS	30
CNPI	Conselho Nacional de Política Indígena	Ministério da Justiça (MJ)	35
CNPIR	Conselho Nacional de Promoção de Igualdade Racial	Secretaria Especial de Políticas para a Igualdade Racial (SEPPIR)	44
CNPS	Conselho Nacional de Previdência Social	Ministério da Previdência Social (MPS)	15
CNRH	Conselho Nacional de Recursos Hídricos	Ministério do Meio Ambiente (MMA)	57
CNS	Conselho Nacional de Saúde	Ministério da Saúde	48
CNT	Conselho Nacional de Turismo	Ministério do Turismo	69
CONADE	Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa Portadora de Deficiência	SDH/PR	38
CONAETI	Comissão Nacional de Erradicação do Trabalho	MTE	31

	Infantil		
CONAMA	Conselho Nacional do Meio Ambiente	MMA	106
CONANDA	Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente	SDH/PR	29
CONAPE	Conselho Nacional de Aquicultura e Pesca	Ministério da Pesca e Aquicultura	54
CONASP	Conselho Nacional de Segurança Pública	MJ	48
CONCIDADES	Conselho das Cidades	Ministério das Cidades	86
CONDRAF	Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável	Ministério do Desenvolvimento Agrário	38
CONJUVE	Conselho Nacional de Juventude	Secretaria-Geral da Presidência da República	60
CONSEA	Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional	MDS	57

Fonte: Elaboração própria com base em dados do IPEA (2013).

Tabela 2: **Conselhos de Políticas Públicas por área temática**

ÁREA TEMÁTICA	CONSELHOS	NÚMERO DE CONSELHEIROS
Políticas Sociais	CNPS, CNPC, CNAS, CNS, Conade, Conaeti, Conanda, CONASP, Conjuve, CNDI, Consea, CDDPH	331
Garantia de Direitos	CNCD/LGBT, CNDM, CNPCT, CNPI, CNPIR	115
Infraestrutura e Recursos naturais	CNES, CNT, Conape, CONDRAF	140
Infraestrutura e Recursos Naturais	Concidades, CNRH, Conama	181

Fonte: Elaboração própria com base em dados do IPEA (2013).

Para além das questões normativas da participação popular que fornecem as bases constitucionais para a formulação de conselhos de políticas públicas, deve-se também destacar a movimentação das lideranças negras no período de redemocratização pós-ditadura de 1964. Em Brasília, já no ano de 1986, ocorre a Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, sob presidência de Hédio Silva. Neste evento foram elencados os temas caros aos afro-brasileiros e que deveriam permear os dispositivos constitucionais relativos à raça na Carta Magna. Em 1987, com a instalação da Assembleia Nacional Constituinte, a convergência dos negros sob o labor do Deputado Carlos

Alberto Oliveira (Caó), do PDT, ganha forma e disso resulta no texto constitucional o item LXII do artigo 5º da Carta Magna, que tipifica o racismo como crime imprescritível e inafiançável.

Aprovada a Constituição, Caó submete na Câmara Federal dos Deputados o projeto que deu origem a Lei 7.716/1989. Nesta lei, o racismo, que é uma doutrina que se afirma na superioridade de grupos étnicos, religiosos, linguísticos ou nacionais sobre outros (LOPES, 2004) é legalmente caracterizado como a ação, a prática discriminatória de um indivíduo em desfavor de outro, calcada nessa pretensa superioridade.

Com base nesses dispositivos legais, uma nova porta de combate à perseguição que são acometidos os praticantes das religiões afro-brasileiras se abriu. Relacionando a intolerância religiosa, que é um crime de ódio tipificado no artigo 208 do Código Penal, com a prática do racismo, as religiões de matriz africana ganham um aparato discursivo e legal para defesa de suas identidades, da integridade de seus templos e de seus membros.

Esse corpo legal não bastou para avançar no combate à intolerância religiosa e ao racismo religioso. As religiões afro-brasileiras são ainda as mais perseguidas do país. Para além de agressões movidas por indivíduos, o próprio Estado muitas vezes é o principal agente opressor. Esses conflitos ocorrem, principalmente no âmbito das relações entre os religiosos afro, a esfera pública e o espaço público.

## **2.2 Religiões afro-brasileiras e esfera pública nas encruzilhadas dos direitos**

Habermas define a esfera pública como resultado das discussões de temas de interesse público entre os atores públicos e privados. Envolve o espaço social da representação e/ou visibilidade pública, variando de acordo com a fluidez dos contextos históricos:

Ao pensar a esfera pública mais associada aos fluxos comunicativos espontâneos que emergem na sociedade, a partir do debate e da discussão livre sobre questões de interesse comum entre os cidadãos considerados iguais,

política e moralmente, Habermas procurou inserir essa categoria no núcleo de sua teoria “procedimentalista” da democracia, apontando-a como uma arena discursiva do agir orientado para o entendimento, na qual os valores democráticos se formariam e se reproduziam a partir de redes de comunicação de conteúdos e tomadas de posição (PERLATO, 2015, p. 124).

Com relação ao caso brasileiro e suas especificidades, dialogamos, com a acepção de Perlato (2015). O autor trabalha com a teoria de que a esfera pública no Brasil remonta ao oitocentos "ainda que sua construção tenha sido marcada pela seletividade, tanto no que tange aos personagens capazes de nela operar, quanto em relação aos temas a serem debatidos em seu âmbito".

Perlatto (2015) afirma que a seletividade em que a esfera pública no Brasil é constituída tem por consequência a formação do que chama de "esferas públicas subalternas". Os segmentos excluídos, como os negros, as mulheres e os religiosos de matriz africana ocupariam esses espaços de sociabilidade, segundo o pesquisador, como alternativa de se organizarem e participarem da construção da esfera pública. Com base nesse autor, afirmamos que os interesses das esferas públicas historicamente alijadas dos processos democráticos do país, a exemplo dos negros e afroreligiosos manifestaram-se e interagiram com a agenda dos debates da esfera pública no período da constituinte, e até os dias atuais, junto a esfera pública seletiva – onde estariam os interesses das classes dominantes – para por meio delas reivindicar direitos e garantir suas liberdades. Um exemplo de interação entre essas esferas está precisamente no modelo de conselhos participativos delineados nas discussões precedentes desta pesquisa.

Um canal que expressa a natureza da esfera pública está nos movimentos sociais. Gohn (2011) fornece os aportes necessários para a compreensão dos movimentos sociais na contemporaneidade. Para a autora, movimentos sociais são “ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam formas distintas de a população se organizar e expressar suas demandas” (GOHN, 2011, p. 335).

São diversas as estratégias adotadas pelos movimentos sociais que na realidade histórica “representam forças sociais organizadas, aglutinam as pessoas não como força tarefa de ordem numérica, mas como campo de atividades e experimentação social” (GOHN, 2011, p. 336).

Na contemporaneidade, os movimentos sociais canalizam e direcionam forças sociais antes dispersas, (re)criando nas dificuldades opções que interferiram de fato na realidade social, por meio dos debates centrais da esfera pública.

Nos diz a autora:

Os movimentos realizam diagnósticos sobre a realidade social, constroem propostas. Atuando em redes, **constroem ações coletivas que agem como resistência à exclusão e lutam pela inclusão social**. Constituem e desenvolvem o chamado *empowerment* de atores da sociedade civil organizada à medida que criam sujeitos sociais para esta atuação em rede (GOHN, 2011, p. 337, grifo nosso).

Os nossos sujeitos sociais, como já foi destacado anteriormente, são os religiosos de matriz africana em seu diálogo com a sociedade e o Estado na esfera pública, em busca do empoderamento de direitos e políticas públicas e respeito às suas formas de culto e organização, dentro do recorte temporal estabelecido a partir da Constituição de 1988.

Da atuação dos movimentos como os afroreligiosos na esfera pública decorrem os marcos legais para o combate à intolerância religiosa, o racismo, as formas de participação popular e quais ações afirmativas e de reparação voltadas para este grupo dentro de um cenário nacional<sup>20</sup>.

Estudiosos da relação entre religião e políticas públicas tem percebido que ao final do século XX os governos pactuam com os grupos religiosos minoritários dando relevo à questão do trânsito religioso e do mosaico de crenças que é o Brasil e seus devotos. Referência nas investigações deste campo, Joanildo Burity (2007 p. 12), afiança:

a 'diversidade religiosa' brasileira surge como produtora de híbridos sincréticos – por exemplo, a religiosidade popular católica e alguns cultos afro-brasileiros, como a Umbanda. Além disso, a intensificação da competição religiosa num contexto de liberdade de escolha da pertença em bases não-totalizantes viria permitindo a multiplicação de identidades religiosas compósitas ('seriais' ou simultâneas).

É neste contexto de multiculturalismo que novos agentes políticos têm emergido do campo religioso. Lideranças religiosas e os templos atuam

---

<sup>20</sup> Optamos por dar voz aos sujeitos da construção desse movimento social, realizando uma análise comparativa aos documentos oficiais (relatórios, decretos, etc) no capítulo seguinte.

enquanto centros de cidadania, saúde e cultura. Segundo Burity, são verdadeiras “Organizações Não-Governamentais Religiosas”:

Estas, por sua vez, reivindicam para si tanto uma representatividade dos campos católico, evangélico, espírita ou afro-brasileiro, como disputam internamente a estes um discurso socialmente mais articulado. Assim, estamos às voltas com a construção de uma cena (no sentido de que fala Jacques Rancière), de um novo lugar para a política, a partir daqueles segmentos que enfatizam a centralidade da ação social como expressão da sua identidade religiosa e da cidadania. Apesar de minoritárias, essas ONGs, articuladas em rede ou promovendo/inserindo-se em parcerias com outras entidades, acabam tendo um impacto maior do que seu relativamente diminuto tamanho e número (BURITY, 2007, p. 15).

Uma questão fundamental emerge desse processo valorização das vozes religiosas na esfera pública: representariam elas um grave perigo à laicidade do Estado? Nos responde Habermas:

Em princípio, os cidadãos secularizados, na medida em que atuem em seu papel de cidadãos de um Estado, não devem negar às imagens religiosas do mundo um potencial de verdade, nem devem questionar o direito dos concidadãos crentes de participar, com a linguagem religiosa, nas discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, esperar dos cidadãos secularizados que participem nos esforços de traduzir as contribuições relevantes da linguagem religiosa a uma linguagem publicamente acessível (HABERMAS, 2006, p. 119).

São escassos os estudos sobre tais aspectos de debates na esfera pública por parte dos religiosos de matriz afro e seus impactos na formulação, recepção, implementação e/ou avaliação de políticas públicas. Para Moraes (2012), há uma justificativa razoável para que as religiões afro-brasileiras sejam objeto de políticas públicas como as de promoção de igualdade racial: "essas religiões são um dos elementos que constituem a identidade nacional, abastecendo a nossa cultura. E, nesse sentido, desenvolve políticas públicas que contemplam as referidas religiões" (MORAIS, 2012, p. 40).

Daniela Cordovil, doutora em Antropologia e, até 2017, Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade do

Estado do Pará, analisa em sua dissertação a construção de redes de movimentos sociais afro religiosas em Belém, suas lideranças e a recepção destas políticas públicas afirmativas na região metropolitana da cidade:

A nível local, essas lutas impactam setores que sempre estiveram em um diálogo tenso com o poder institucional e com a sociedade envolvente. Os afroreligiosos em Belém passaram por várias fases no seu diálogo com o Estado e com outros setores religiosos, saíram de um momento de perseguição policial e intenso controle do Estado para inserir-se em uma arena pública e diversificada, comandada por movimentos sociais organizados em redes e ONGs. As conquistas na luta pela igualdade racial a nível nacional impactam suas lideranças, que passam a ter como seu principal eixo de atuação o diálogo com o poder público na construção dessas políticas, colocadas a sua disposição pelas esferas governamentais (CORDOVIL, 2014, p. 75).

Investigando as formas de atuação política e associação dos povos de matriz africana e sua participação nas políticas públicas locais, Cordovil destaca a luta das lideranças femininas para participarem ativamente deste processo:

Apesar da existência de um imaginário que apresenta as religiões africanas como espaço de ancestralidade feminina ou de igualdade entre os gêneros, na prática, entre os afroreligiosos de Belém, as vozes preponderantes ainda são, na sua maioria, masculinas. Tal predominância pode ser explicada pela longa herança misógina e patriarcal da sociedade brasileira, onde mesmo as religiões de matriz africanas tendo se constituído tradicionalmente como um espaço de poder feminino, este poder tem dificuldades de ser reconhecido além da esfera privada de cada casa de culto (CORDOVIL, 2014, p. 128).

Para Cordovil (2014) o debate sobre as religiões afro-brasileiras na esfera pública remonta também ao século XIX, mesmo período apontado por Perlato (2015) como marco para a construção da esfera pública no Brasil. Ante a formação de um Estado Nacional, o papel do negro e das religiões de matriz africana passa a receber vigilância e despertar interesse mais dedicado da sociedade, inicialmente a partir dos estudiosos e acadêmicos. A retórica da pesquisa, como vimos no capítulo anterior, caminhava ao lado da retórica da opressão e da perseguição dos governantes, por meio das polícias, aos terreiros de candomblé, umbanda e jurema.

Apenas com o processo de redemocratização começa, resta demonstrado, o paulatino arrefecer das tentativas da elite branca, cristã e letrada de expurgar da sociedade brasileira a alteridade afro, inclusive pleiteando garantias constitucionais para sua liberdade de existência num Estado Democrático de Direito. "Isso não significou que as religiões africanas passaram a ser vistas de forma menos preconceituosa pelo resto da sociedade. Porém, foi a redemocratização que forneceu aos afroreligiosos novos instrumentos para lutar contra a intolerância" (CORDOVIL, 2014, p. 76).

Em Pernambuco, esse processo de mobilização dos religiosos afro no contexto terminativo do Regime Militar e redemocratização é sintetizado por Campos:

Este processo está fortemente marcado na memória desde finais da década de 1980, momento em que o Movimento Negro Unificado se organizou no estado de forma mais efetiva e foi aos terreiros em busca de sua ancestralidade. Juntamente com esse processo político, as transformações na cultura, economia e sociedade levaram os terreiros de xangôs em Pernambuco a repensarem suas práticas, seus rituais, suas indumentárias, entrando em sintonia com os acontecimentos do mundo afro-religioso brasileiro (CAMPOS, 2013, p. 16-17)

Assim, ao analisar o campo religioso brasileiro e a questão da liberdade religiosa no país, são fundamentais as considerações de Ari Pedro Oro:

Recordemos, inicialmente, que a "liberdade religiosa" faz parte dos elementos que compõem a ideia de democracia moderna e mantém parentesco com os princípios de "liberdade de consciência", "liberdade de associação", "liberdade de expressão" e outras. Em segundo lugar, importa frisar que a liberdade religiosa nos diferentes países foi uma construção histórica associada, em grande medida, mas nem sempre, às vicissitudes históricas que giraram em torno da "separação" jurídica e política entre Igreja católica e Estado (ORO, 2007, p. 303).

Justifica tal perspectiva o autor no trecho seguinte:

um olhar atento, mesmo que panorâmico, sobre campo religioso na América Latina não deixa de revelar que certas religiões, como as mediúnicas (afro-americanas, kardecistas, espíritas) em certos momentos históricos, e até hoje, em vários países, encontraram dificuldades de se expressar livremente, acusadas que foram de charlatanismo e de prática

ilegal de medicina, vindo mesmo a serem vítimas de discriminação e de perseguição, até mesmo pelas autoridades policiais (ORO, 2007, p. 305).

Portanto, discute-se nessa pesquisa, em sintonia com o debate teórico, se de fato as políticas públicas têm alcançado um de seus objetivos primordiais: promover a igualdade de direitos e garantir a liberdade das práticas religiosas afro na esfera pública.

### **2.3 Religiões afro-brasileiras e espaço público:** o discurso racista de higienização e a judicialização dos ritos

Uma das principais bandeiras históricas de luta das religiões afro-brasileiras e presente ainda hoje na pauta por meio de seus movimentos, é pelo direito de existir. Dito de outra maneira, refere-se à possibilidade de serem amparadas pelas normas e condições do Estado Democrático de Direito, de serem resguardadas em sua alteridade com a mesma liberdade com que gozam os membros com filiações religiosas outras, a exemplo do cristianismo. Um dos debates centrais na esfera pública se refere a natureza de determinados ritos fundantes das religiões afro e seus desdobramentos no espaço público e privado. Um exemplo lapidar que iremos discutir é o do sacrifício votivo. Antes, por ordem didática, definiremos o conceito de espaço público, para, então, retornamos ao debate sobre sacralização de animais entre os cultos afro.

Vimos que a perseguição aos cultos afro-brasileiros se constitui desde o período colonial, passando pelo Império e alcançando a República, com formas de opressão calcadas na estigmatização dos mitos e ritos do candomblé, umbanda e jurema. O Estado e a sociedade em geral acionavam uma diversidade de dispositivos legais para o silenciamento e genocídio de tudo que se referisse à matrizes afro. Para além dos elementos de demonização do culto, ao menos até a década de 1970, era explícita, formal e institucionalizada a perseguição aos afroreligiosos pelos órgãos oficiais.

O caminho da perseguição à preservação foi longo e, por vezes, tortuoso. Com a instituição da República, o catolicismo perdeu o posto de religião oficial do Estado brasileiro e os

cidadãos ganharam o direito de exercer pública e livremente o seu culto. A liberdade de culto era uma garantia constitucional, mas o Estado, por meio da força policial, ainda perseguia os praticantes da fé afro-brasileira se respaldando em outras regras. A Lei das Contravenções Penais, de 1941, por exemplo, era uma das normas que os policiais se baseavam para reprimir os rituais. Tal lei previa sanções para aqueles que perturbassem a paz pública, provocando tumulto, fazendo reuniões, atrapalhando o sossego alheio. Muitas vezes, as práticas religiosas afro-brasileiras eram enquadradas nessa legislação. Assim sendo, para que os terreiros pudessem funcionar era necessário fazer o registro na Delegacia de Jogos e Costumes – exigência que somente foi extinta no fim da década de 1970 (MORAIS, 2012, p. 41).

Assim, para preservar a paz e o sossego público, a norma jurídica e o camburão policial pactuavam para que o tambor fosse rezado baixo, condicionando as religiões afro-brasileiras à estratégias de clandestinidade, evitando-se ao máximo a prática de rituais ou desdobramento desses no espaço público.

O espaço público, onde interagem as sociabilidades no contexto urbano das cidades, é construído e se relaciona de forma indissociável da já discutida esfera pública. O dinamismo das relações estabelecidas pelos indivíduos no espaço público resulta das pautas da esfera pública e seus frágeis limites com a esfera privada na Modernidade. Conceitualmente no campo do urbanismo, espaço público é o espaço comum, coletivo, diverso do privado. Em síntese, espaço público seria, nesta perspectiva "qualquer área urbanizada inalienável, sem edificação e destinada ao uso comum ou especial dos munícipes, como praças, parques, ruas, jardins, largos, etc" (FERRARI, 2004, p. 209).

Este conceito técnico da área de urbanismo não permite compreender a tessitura das relações sociais que (re)definem o espaço público. Para fins da pesquisa, avançamos com as proposições de Françoise Choay (2000), haja vista que destaca a importância dos contextos históricos e pautas da esfera pública enquanto elementos indispensáveis para compreensão das formações dos espaços públicos:

De uso muito recente no urbanismo, a noção de espaço público não foi até hoje objeto de definição rigorosa. Considera-se espaço público a parte não construída de uma cidade, de domínio público, destinada a uso público. Com a presença marcante no urbanismo operacional dos últimos quinze anos,

os debates atuais acerca das formas e dos significados do espaço público no ambiente urbano são ainda muito dependentes de referências históricas (CHOAY, 2000, p. 23)

Para Gomes (2002), espaço público é espaço de ligação com a vida do que é público. No seio do espaço público e por meio do diálogo e expressão de opiniões, se processa a mistura social entre os diferentes segmentos. Diversas são, portanto, as expectativas, embora possam também convergir em determinadas pautas, superando o particularismo e promovendo a civilidade e o diálogo na urbanidade com vieses apontados como racionais e laicizantes como indispensáveis para a ordem pública.

No que se refere às relações entre religião e espaço público no caso específico do Brasil, esclarece Giumbelli que "certas formas de presença da religião no espaço não foram construídas por oposição à secularização, mas, por assim dizer, em seu interior. Em outras palavras, foi no interior da ordem jurídica encimada por um Estado comprometido com os princípios da laicidade que certas formas de religião ocorreram" (2008, p. 80-81).

Ora, não nos olvidemos a analisar que, já no diploma magno de 1891, com a separação entre religião e Estado e o evento de ruptura histórica da supremacia da Igreja Católica que até então era a religião oficial e agente dos governos em diversos assuntos - por exemplo, no que tange à burocracia da vida civil dos cidadãos, pois os templos católicos eram também assentamentos cartoriais, com responsabilidade sobre os registros de nascimento, casamento e morte, além de abrigarem os cemitérios pré-secularização de 1891 - apesar de representar em tese um projeto de laicização ordenamento jurídico, abrem-se as primeiras oportunidades jurídicas para integração de religiões outras no espaço público.

Religiões que até então, eram mantidas na clandestinidade, a exemplo das religiões afro-brasileiras que obtém, a partir da primeira constituição do período republicano de nossa história, a possibilidade experiencial, ainda que rudimentar, de liberdade religiosa, alargadas nas cartas de 1934, 1946, 1967/1969 e 1988. "Foi a partir das brechas construídas, mantidas e ampliadas ao longo das constituições brasileiras que não somente a Igreja Católica como as organizações evangélicas, os espíritas, os grupos de matriz africana, entre

outros, conseguiram se acomodar no interior do espaço público" (CARREIRO, 2015, p. 112).

Consoante deste cenário legalista que elencava a liberdade religiosa enquanto direito, assiste-se a elaboração de iguais instrumentos legalistas com vieses punitivos das alteridades afro. "O Código Penal, juntamente com regulamentações sanitárias e policiais, fundamentou ações que atingiram sobretudo cultos que, por suas referências africanas, eram identificados como claramente "mágicos", em um sentido que se traduzia em "selvageria" e "feitiçaria" (GIUMBELLE, 2008, p. 84).

Mais do que isso: alguns dados e a memória dos adeptos registram que, em período recente (anos 1960 e 70), havia exigências de autorização administrativa ou registro policial para permitir o funcionamento de terreiros. Todas essas características evidenciam a dificuldade que os cultos de possessão de referência africana encontram para se adequar ou serem reconhecidos em seu estatuto de "religião". E se é possível notar investimentos que buscam produzir essa adequação e reconhecimento, também se pode constatar a construção de uma outra via de presença da religião no espaço público (GIUMBELLE, 2008, p. 85).

Sintonizados a estes cenários, as religiões de matriz africana estabeleceram alternativas específicas de resistência e participação no mercado religioso. A umbanda, conforme demonstram Brown (1985), Ortiz (1999), e Oliveira (2008), dentre outros, aciona a criação de federações para registro dos terreiros e representação jurídica de seus dirigentes e adeptos. Constroem, no contexto político e ideológico do Estado Novo Vargasista, um discurso ritualístico que tangencia certo "empretecimento da matriz espírita-kardecista" e o "embranquecimento das matrizes africanas"<sup>21</sup>, associando seus mitos fundantes à causa própria do nacionalismo e dos sentidos da nação brasileira.

Noutra via, o candomblé irá vincular-se ao Movimento Negro legitimando-se por meio da valorização das raízes africanas enquanto primordiais para formação do povo brasileiro. Sacerdotisas como Mãe Stella de

---

<sup>21</sup> Em nossa vivência de pesquisa e prática da umbanda, registramos que hoje há uma multiplicidade de vertentes nessa religião afro-brasileira pelas diversas regiões do país. Os câmbios com outras culturas religiosas locais são tão heterogêneos que os investigadores mais atentos falam, com razão, de "umbandas".

Oxossi, ialorixá do Ilê Axé Opó Afonjá, na Bahia, desempenhou papel significativo neste movimento de defesa do candomblé no espaço público no contexto de mutações da presença do religioso no espaço público frente à laicidade do Estado:

Em terras brasileiras, tais transformações foram acompanhadas de intensa atividade religiosa, e mesmo os grandes centros urbanos - epicentros da modernização - são profundamente recortados pela presença do numinoso, sendo impossível não perceber em sua paisagem o impressionante número de templos religiosos (repletos de fiéis), **os constantes rituais sagrados ocupando o espaço público**, tais como as festas católicas, os cultos e cruzadas evangelísticas, **os despachos, e as mais diversas manifestações públicas de fé** (CARREIRO, 2015, p. 106).

É, pois, na esfera pública, que os debates higienistas em desfavor das religiões afro-brasileiras irá ocorrer. Além da questão da utilização de instrumentos sonoros como os atabaques ou ilús, punida na forma de contravenção penal, há também a discussão sobre a utilização da sacralização de animais nas oferendas votivas afro chamadas de ebós. O consumo votivo de animais nas religiões afro-brasileiras foi e é um tema histórico, social e acadêmico nas relações entre religião, economia e esfera pública e encontra-se no centro do debate jurídico e religioso contemporâneo. Ainda que hajam políticas públicas que visem a proteção aos locais de culto e suas liturgias, a sacralização de animais torna-se pela via do racismo religioso espaço de conflito entre os praticantes do rito e a sociedade, especialmente com integrantes dos campos cristãos neopentecostais fundamentalistas e, mais recentemente, na esfera do judiciário local e nacional.

Dentro destas variações dos cultos afro-brasileiros recifenses, principalmente no xangô ortodoxo (atualmente mais chamado de candomblé), na jurema e no xangô umbandizado existe o elemento comum das oferendas votivas, também chamadas de obrigações ou ebós. O antropólogo Edison Carneiro sintetiza o termo ebó como “sacrifícios de animais para os orixás e especialmente para Exu” (CARNEIRO, 2008, p.154). O sacerdote e pesquisador Ademir Barbosa Junior (2014) informa que o termo é originário do Yoruba *ebo*, também significando sacrifício. José Renato de Carvalho Baptista (2007, p. 34) ebó é usado “para designar de modo genérico quaisquer

oferendas aos deuses. Pode se referir, também [...] aos rituais de cura ou limpeza espiritual”. Existem ebós nas iniciações de noviços, nos ciclos festivos, na consagração de uma nova liderança sacerdotal, para livrar um devoto de doenças, e mesmo no momento da morte.

Em suma, estes rituais constituem um dos núcleos centrais dos terreiros, tanto do ponto de vista coletivo, comunitário, como para os indivíduos, reforçando os elos entre os homens e as divindades – no caso do xangô/candomblé – e guias espirituais – no caso da jurema e xangô umbandizado, por exemplo, a partir do axé<sup>22</sup> das oferendas.

Existem ebós com as chamadas “comidas secas” onde se utilizam alimentos vegetais, grãos, bebidas, e elementos animais já prontos para o consumo obtidos em mercados (tais como alguns tipos de peixes e crustáceos); e os “ebós quentes”, com a utilização votiva de animais. Nos deteremos aqui em analisar os segundos.

Ao analisar os objetos de consumo das culturas negras no Brasil, Lívio Sansone (2000) classifica tal perseguição religiosa aos alimentos afro-brasileiros com a expressão “racismo culinário”. Essa perseguição fica ainda mais visível quando no pós-abolição o espaço público passa a ser ocupado por homens e mulheres negras e de terreiro, trajando vestes típicas de sua religião, nas cores de seus santos, realizando oferendas e também comercializando alimentos de sua tradição. Destaca o papel das mulheres na Bahia:

As mulheres do acarajé, ou simplesmente baianas têm sido, há séculos, o ícone mais visível do africanismo na vida pública. Viajantes estrangeiros, antropólogos, fotógrafos e turistas foram seduzidos por essas mulheres, vestidas com seus sofisticados e caros panos da costa e conhecidas por sua relação com o candomblé [...]. Essas mulheres foram consideradas socialmente perigosas, fofoqueiras, perniciosas por causa de seus poderes de magia negra, e mesmo uma fonte de preocupações relacionadas à higiene pública. [...] Para a classe média de pele clara, tudo o que fosse preparado no dendê era considerado sujo, nada saudável e apenas adequado para negros (SANSONE, 2000, p. 91;92)

---

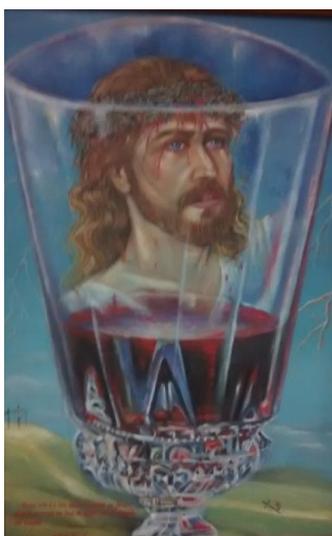
<sup>22</sup>“Termo de múltiplos significados. Força sobrenatural que assegura a existência do homem e permite que as coisas aconteçam. Poder das divindades. Local da fundação de um terreiro. Partes do anima sacrificado. Compartimento de reclusão para iniciação. Força. Poder. Princípio de realização” (NAPOLEÃO, 2011, p. 51).

Alimentos como o acarajé e seu pertencimento enquanto produto religioso sofreram, portanto este “racismo culinário” na história da alimentação do Brasil, que só começa a ceder após os anos 40 quando as baianas foram personagens tanto dos escritos de Jorge Amado quanto nas etnografias de Pierre Verger, abrindo espaço para a alteridade da comida negra passar a ser incorporada à cozinha nacional; existe em Salvador, inclusive, o Memorial da Baiana do Acarajé.

O mesmo não ocorreu com relação a vários outros aspectos da cultura negra. Em especial, as questões ligadas à religião, o culto às divindades chamadas Orixás, o transe e, sem dúvida, a sacralização de animais continuam a constituir campos de conflito entre os afroreligiosos e a sociedade, especialmente com integrantes dos campos cristãos neopentecostais. O consumo votivo de animais nas religiões afro-brasileiras foi e é um problema histórico, social e acadêmico nas relações entre religião, economia e sociedade.

No documentário *Candomblé: paz e fraternidade*, o Babalorixá Raminho de Oxóssi, notória liderança afro-brasileira, comenta que “até Cristo para ser batizado foi com um bezerro na cabeça”. “O sangue, o sacrifício é pra limpar a alma”. De fato, em diversas religiões, inclusive cristãs<sup>23</sup>, a sacralização de animais fez ou faz parte de rituais iniciáticos e/ou propiciatórios.

**Imagem 3 - Representação cristã do sacrifício de sangue do Cristo. Óleo sobre tela. Autor desconhecido.**



Fonte: Acervo da Biblioteca da Unicap

<sup>23</sup> Em Levíticos, capítulo 7, versículos 1-38, há toda a fundamentação do sacrifício de animais para os antigos hebreus.

Contudo, o consumo ritualístico de animais nas religiões afro-brasileiras sofre até hoje as marcas da estigmatização de um “racismo religioso”, onde um ritual de transcendência é tratado pela maioria da sociedade como primitivo, brutal ou anti-higiênico.

O conceito de racismo religioso é recente na academia. Resulta da interação entre o olhar dos pesquisadores e a fala dos sujeitos, somando ainda o sentido jurídico do crime de racismo, perante a insuficiência da categoria mais amplamente utilizada de intolerância religiosa. O primeiro registro acadêmico da expressão racismo religioso, segundo Flor do Nascimento (2017), surge no trabalho de conclusão de curso de Claudiene Lima (2012), intitulado *O racismo religioso na Paraíba*:

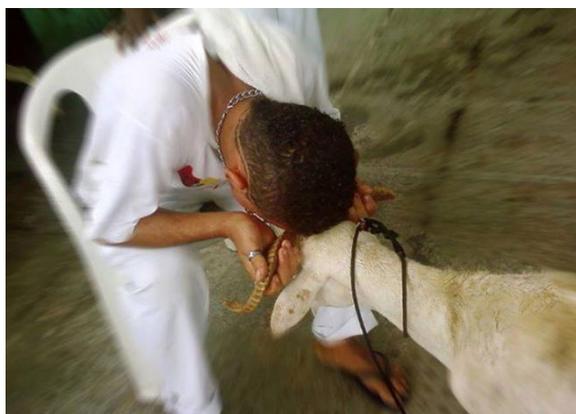
O racismo pode ser definido como crenças na existência de raças superiores e inferiores. Dessa forma é passada a ideia de que por questões de pele e outros traços físicos, um grupo humano é considerado superior ao outro. Ao direcionar os argumentos racistas para as religiões, tem-se o racismo religioso, através do qual se discrimina uma religião (LIMA, 2012, p. 9).

Aprofundando a discussão, o professor Wanderson Flor do Nascimento (2017) aponta em artigo recente as razões da insuficiência do termo intolerância religiosa para tratar das violações de direitos dos povos e comunidades de terreiro. Para o autor, essas expressões religiosas são perseguidas no Brasil dentro do processo de genocídio da cultura e das formas de organização do modo de vida africano. Os terreiros são espaços com marcadores explícitos dessa cultura, no que se refere aos aspectos políticos, econômicos e familiares, para além dos atos rituais.

Por isso, pensamos que a noção de intolerância religiosa não é suficiente para entender o que acontece com as comunidades que vivenciam as tradições de matrizes africanas, pois não é apenas, ou exclusivamente, o caráter religioso que é recusado efetivamente nos ataques aos templos e pessoas vivenciadoras dessas tradições. É exatamente esse modo de vida negro, mesmo quando vivenciado por pessoas não negras, que se ataca: ou seja, mesmo pessoas brancas que vivenciem as tradições de matrizes africanas podem ser vítimas de um racismo originariamente destinado a elementos negros dessas tradições (FLOR DO NASCIMENTO, 2012, p. 54).

Concordando com os autores acima mencionados, entendemos que o fundamento do sacrifício animal é um dos mais atingidos pelo racismo religioso. Contudo, trata-se também de um dos mais fundamentos rituais das religiões afro-brasileiras. As animais fêmeas são dedicados a divindades femininas; os machos, à divindades masculinas. Oxum “come” cabra e galinhas; Ogum “come” bodes e galos. Mais de 90% do animal oferecido serve de alimento para a comunidade religiosa. Os miúdos, patas, cabeça e o sangue (ojé, menga) é ofertado aos guias como gratidão e elemento de *religare* e transcendência.

**Imagem 4 – Momento de transcendência na sacralização**



Fonte: Google imagens

**Tabela 1 – Animais oferecidos aos Orixás e consumidos nos rituais e festividades de matriz africana (Nação Ketu)**

ORIXÁ	ANIMAL VOTIVO	
	ANIMAIS DE PENNA OU DE 2 PÉS E MOLUSCOS	ANIMAS DE QUATRO PÉS
Exu	Galo, pombo	Cabrito, bode
Ogum	Galo, galinha-de-angola, pombo,	Cabrito, carneiro
Ossaim	Galo, galinha-de-angola, pombo, pato	Cabrito, cágado
Omolu	Galo, galinha-de-angola, pombo, pato	Cabrito, porco, cágado
Oxumarê	Galo ou galinha, galinha-de-angola, pombo, pato ou ganso	Cabrito, cabrita
Oxóssi	Galo, galinha-de-angola, pato, faisão, pombo	Cabrito, carneiro, tatu, cágado, preá e caça
Logunedé	Galo, galinha-de-angola, marreco, irile, pombo, periquito	Cabrito, cágado

Xangô	Galo, galinha-de-angola, pato, pombo	Carneiro, cabrito
Oyá	Galinha, galinha-de-angola, pata, pombo	Cabrita
Oxum	Galinha, galinha-de-angola, pombo, juriti	Cabrita
Yemanjá	Galinha, galinha-de-angola, pato e pata, pombo	Carneiro, Cabra
Iewá	Galinha-de-angola, pata, pombo	Cabrita
Obá	Galinha, galinha-de-angola, pata, pombo	Cabrita
Nanã	Galinha, galinha de angola, pata, pombo	Cabrita, cágado
Oxalá	Galinha, galinha-de-angola, pata, pombo e caracol	Cabrita branca, cágado

Fonte: Elaboração própria com base em dados de Cossard, 2011, p. 108-109.

**Tabela 2 – Animais comumente oferecidos às entidades e consumidos nos rituais de xangô umbandizado e jurema**

ENTIDADE	ANIMAL VOTIVO	
	<i>ANIMAIS DE PENA OU DE DUAS PATAS E MOLUSCOS</i>	<i>ANIMAS DE QUATRO PATAS</i>
Caboclo	Galo, galinha-de-angola, pombo	Cabrito, preá e caça
Cabocla	Galinha, galinha-de-angola, pombo	Cabrita, preá e caça
Exus	Galo	Cabrito, novilho
Pombagiras	Galinha	Cabrita, novilha
Mestres	Galo	Cabrito, novilho
Mestras	Galinha	Cabrita, novilha

Fonte: Elaboração própria com base em vivência etnografia em terreiros da Região Metropolitana do Recife

Há vários paradigmas em torno do consumo votivo de animais nas religiões afro-brasileiras: 1) Os animais ou são criados nos próprios templos, quando há espaço adequado para isso, ou são obtidos em roças ou mercados públicos; 2) quando adquiridos externamente aos templos, não podem ter sido criados sob tortura de hormônios; 3) o abate deve ser feito com degola rápida buscando causar o menor sofrimento possível ao animal, e todo ritual deve ser feito ao som de cânticos e rezas.

O primeiro paradigma exclui as religiões de matriz africana do consumo de animais via grandes empresas de comércio bovino e de aves. Apesar de vários outros produtos da cultura negra terem sido absorvidos pela sociedade no processo de mercantilização, a questão do sacrifício animal se opõe às

modernas práticas e estratégias de consumo capitalista que hoje tocam diversos grupos religiosos.

Este tipo de oferta quebra com a lógica de consumismo religioso criticada por teólogos como João Décio Passos, tendo em vista que a obtenção de bens e produtos via sistema capitalista “institui o individualismo, a indiferença e, por conseguinte, a injustiça como normais e, no limite, como bons para a vida de cada um” (PASSOS, 2012, p. 201). Os atos devocionais contidos na sacralização de animais buscam a vivência em comunidade, o fortalecimento dos laços do indivíduo e seu grupo de ancestrais sagrados. Romper com os critérios para obtenção de animais e seu consumo votivo nos rituais afro-brasileiros é romper com o sistema do sagrado, algo a ser evitado para a manutenção e circulação do axé.

O preconceito com a questão do consumo votivo de animais nas religiões afro-brasileiras parece um problema longe de ser resolvido. Em matéria publicada no jornal Diário de Pernambuco, em 19 de dezembro de 2016, é noticiada a audiência que ocorrerá no Supremo Tribunal Federal para discutir o assunto em plenário.

Em fevereiro do próximo ano, o Superior Tribunal Federal (STF) deve julgar a lei que trata do sacrifício de animais em rituais religiosos de origem africanas. Na ação, o Ministério Público do Rio Grande do Sul tenta derrubar trecho de uma lei gaúcha que livra de punição por maus tratos a animais os cultos e liturgias das religiões de matriz afro que praticam sacrifícios. A lei foi aprovada em 2004 pela Assembleia Legislativa daquele estado com 32 votos a favor dois contrários (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 2016).

#### **Imagem 5 – Oferendas em ritual de Obori<sup>24</sup>**



Fonte: Cossard, 2011, p. 191.

---

<sup>24</sup>Obori ou Bori: ritual de matriz afro-brasileira, consiste em oferecer alimentos e sacrifícios votivos para a o Ori (cabeça) do devoto, com o objetivo de fortalecê-lo, harmonizá-lo e/ou equilibrá-lo.

Resta claro que, para além do “racismo religioso”, não há razões para as perseguições e intolerâncias para com as práticas de sacrifício animal e seu consumo ritual e culinário nas religiões afro-brasileiras. Soma-se ao desconhecimento e ao preconceito, a atuação de lideranças neopentecostais que promovem uma verdadeira guerra aberta não apenas em seus templos, mas nos meios de comunicação, direcionada aos praticantes destas vertentes de culto.

O consumo votivo de animais no candomblé, na jurema e no xangô umbandizado, quando praticados, visam reestabelecimento do equilíbrio físico, espiritual e psíquico dos seus membros do culto. “Logo, pode-se considerar que apesar de parecer simbólico, esse tipo de consumo tende a gerar bem-estar nas pessoas” (BARBOSA et. all, p. 74). Estando no cerne do pertencimento religioso das religiões de matriz africana, a sacralização de animais constitui desde os tempos coloniais até os dias atuais um complexo problema na relação entre os religiosos e sociedade na esfera pública brasileira.

No capítulo seguinte, verificaremos como a discussão da sacralidade da alimentação no contexto ritual das religiões afro-brasileiras integra o conjunto discursivo de seus adeptos com vistas à valorização e defesa de suas tradições, incluindo o esforço de alguns conselhos ligados à promoção da igualdade racial para salvaguardar juridicamente tal prática. Esta pauta, conforme identificamos em nossa pesquisa, estava presente já nas primeiras Conferências Nacionais de Igualdade Racial (CONAPIR's).

### **CAPÍTULO 3: MOVIMENTOS SOCIAIS RELIGIOSOS E POLÍTICAS PÚBLICAS: ENTRE A LETRA DO ESTADO E A AÇÃO POLÍTICA DOS AFRRORRELIGIOSOS**

Neste capítulo, apresentamos o desfecho da pesquisa, com base nos dados obtidos pela análise dos documentos oficiais escritos, pesquisa de campo e entrevistas semi-estruturadas com representantes do Estado e da sociedade civil. Os gestores de igualdade racial compõem o Segmento 1 - Estado; as lideranças e adeptos das religiões de matriz africana e afro-brasileira da RMR integram o Segmento 2 - Sociedade civil. Partindo do cenário nacional e suas políticas públicas estruturantes para os povos de terreiro, avançamos para o contexto estadual e metropolitano desta nova etapa na relação entre o poder público oficial e os afrorreligiosos.

#### **3.1 A questão racial e as políticas públicas para terreiros: a conferência de Durban e a criação da SEPPIR**

As políticas nacionais de promoção da igualdade racial começam a se materializar com os impactos da III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada entre 31 de agosto e 8 de setembro de 2001, na cidade sul-africana de Durban. Com base em pontos importantes destacados na Declaração e no Programa de Ação da Conferência de Durban, o Estado brasileiro começa a articular ações estruturadas em políticas de reparação para os afrodescendentes. Para além das questões relativas à discriminação com base em cor, raça, descendência, origem étnica ou nacional, a Declaração reconhece que é dever dos governos amparar os indivíduos e grupos que sofrem também “múltiplas ou agravadas formas de discriminação calcadas em outros aspectos correlatos como sexo, língua, **religião**, opinião política ou de qualquer outro tipo, origem social, propriedade, nascimento e outros” (DECLARAÇÃO DE DURBAN, 2001, p. 5, grifo nosso).

Sobre o aspecto da discriminação religiosa contra os afrodescendentes no mundo, e o papel dos Estados, enfatiza a declaração que estes devem

reconhecerem os severos problemas de intolerância e preconceito religioso vivenciados por muitos afrodescendentes e a **implementarem políticas e medidas designadas para prevenir e eliminar todo tipo de discriminação baseada em religião e nas crenças religiosas**, a qual, combinada com outras formas de discriminação, constituem uma forma de múltipla discriminação (DECLARAÇÃO DE DURBAN, 2001, p. 27, grifo nosso).

Ao reconhecer e instar os 173 (cento e setenta e três) países participantes da Conferência e signatários da Declaração de Durban no sentido de combaterem a discriminação religiosa dos afrodescendentes, com base em políticas estatais, cria-se no plano internacional importante precedente para a proteção de religiões como a umbanda, o candomblé e a jurema, que possuem fortes raízes afro-indígenas, como vimos no capítulo 1. No que se refere ao campo das religiões afro-brasileiras, têm-se em Durban o marco legal que irá nortear as ações do poder público no início do século XXI.

Além dos 173 países, participaram ainda da Conferência cerca de 4 mil organizações não governamentais (ONGs). A cifra total de participantes ultrapassou mais de 16 mil pessoas. O Brasil foi responsável pela relatoria que registrou as decisões tomadas na conferência para o Alto Comissariado da Organização das Nações Unidas (ONU), papel de relevo que coube à militante e psicóloga negra Edna Roland. Representando o estado brasileiro estavam ainda 42 (quarenta e dois) delegados e 5 (cinco) assessores técnicos.

No âmbito nacional, em 2003, no governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores, é criada por meio da Lei 10.678 a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). A referida secretaria funcionaria como órgão de assessoramento diretamente ligado à Presidência da República, e foi alterada pelas leis 10.683/2003, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios; 11.693/2008 que lhe confere o *status* de Ministério e; 12.314/2010, que lhe atribui nova denominação. A SEPPIR teria como objetivos e competências

assessorar direta e imediatamente o Presidente da República na formulação, coordenação e articulação de políticas e

diretrizes para a promoção da igualdade racial na formulação, coordenação e avaliação das políticas públicas afirmativas de promoção da igualdade e da proteção dos direitos de indivíduos e grupos raciais e étnicos, com ênfase na população negra, **afetados por discriminação racial e demais formas de intolerância**, na articulação, promoção e acompanhamento da execução dos programas de cooperação com organismos nacionais e internacionais, públicos e privados, voltados à implementação da promoção da igualdade racial, na formulação, coordenação e acompanhamento das políticas transversais de governo para a promoção da igualdade racial, no planejamento, coordenação da execução e avaliação do Programa Nacional de Ações Afirmativas e na promoção do acompanhamento da implementação de legislação de ação afirmativa e definição de ações públicas que visem ao cumprimento dos acordos, convenções e outros instrumentos congêneres assinados pelo Brasil, nos aspectos relativos à promoção da igualdade e de combate à discriminação racial ou étnica (BRASIL, 2003, grifo nosso).

Criou-se ainda, com vistas à participação da sociedade civil junto ao Estado para elaboração, promulgação e aplicação de políticas públicas de igualdade racial, nos termos discutidos no capítulo 2, o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR) integrado à SEPPIR conforme a Lei 10.678/2003, regulamentada pelo Decreto 4.885/2003, sofrendo ainda alteração por meio do Decreto 6.509/2008. No que se refere à questão de combate à discriminação dos afroreligiosos, o texto normativo expressa que cabe ao CNPIR

zelar pelos direitos culturais da população negra, especialmente pela preservação da memória e das tradições africanas e afro-brasileiras, bem como dos demais segmentos étnicos constitutivos da formação histórica e social do povo brasileiro (BRASIL, 2008).

Baseando-nos em reflexões de Ramos (2012) e Cordovil (2014), compreendemos a criação da SEPPIR como uma ruptura histórica no campo das relações entre os movimentos sociais afrodescendentes, incluindo os afroreligiosos, e o Estado. Estabelece-se, de forma oficial, os marcos legais do compromisso que devem nortear os gestores públicos, em parceria com a sociedade civil, no campo das políticas de igualdade racial em todo país:

Desde a década de 1980, o movimento negro tem tido parte de sua pauta de reivindicação incluída nas ações governamentais, haja vista a criação da Fundação Cultural Palmares, em 1988, mesmo ano de promulgação da Constituição Federal brasileira que classificou o racismo como crime inafiançável e imprescritível. No entanto, ainda não havia um órgão estatal

responsável por assessorar direta e imediatamente o presidente da República na formulação, coordenação e articulação de políticas e diretrizes para a promoção da igualdade racial operando de forma transversal, ou seja, vinculando ações de igualdade racial a todas as áreas da política pública. Lacuna que, com a criação da Seppir, buscou-se preencher (MORAIS, 2012, p. 45).

A criação da SEPPIR representa, portanto, um marco histórico no movimento negro e para o povo de terreiro. Institucionalizar o combate ao racismo e promover a igualdade racial reflete a ação política do Estado que reconhece não apenas as contribuições e heranças culturais do povo negro para o Brasil, mas também a necessidade de estabelecer políticas de reparação nas desigualdades históricas que pesam sob os afrodescendentes. Sinaliza o início de um projeto de equalização das diferenças motivadas por tudo aquilo que se refere ao povo negro, seja no quesito cor, seja no aspecto geral de sua cultura e religião, desde a Era Colonial. Sob o aspecto religioso, é importante ressaltar que as religiões afro-brasileiras resultam da inexorável dinâmica de conservação, acomodação e transformação do *ethos* africano e sua memória coletiva marcado pelo contexto do regime escravocrata. Unidos de forma atávica, porém influenciados pelos contextos de outras expressões religiosas, as crenças e práticas, os ritos e mitos dos africanos construíram as religiões afro dentro de uma realidade social de opressão e numa geografia desconhecida.

Com o decreto presidencial número 4.886/2003, é formulada a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. É desta época também o decreto 4.885 - que institui o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR) - e o decreto 4.887 - que estabelece as formas de regularização das comunidades quilombolas, atado a formulação do Programa Brasil Quilombola. Tais ações, segundo o discurso oficial do Estado, devem ser aplicadas e controladas junto a sociedade civil. É com base nesses marcos regulatórios que a SEPPIR vai pautar as suas ações fundantes baseando-se, aponta a documentação escrita, em princípios de transversalidade, gestão democrática e descentralização.

Partindo da responsabilidade da coordenação das ações governamentais, a escolha das metas e diretrizes está voltada para um amplo diálogo com diferentes instâncias do Governo

Federal, com instituições públicas e privadas, com a sociedade civil e com movimentos sociais, especialmente o Movimento Negro (BRASIL, 2003, p. 9).

No âmbito educacional, é preciso registrar a alteração na Lei 9.394 de Diretrizes e Bases Educacionais de 1996, por meio da Lei 10.639 neste mesmo ano de 2003, para incluir a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira nos níveis de ensino fundamental e médio.

### **3.2 A SEPPIR e as religiões afro-brasileiras: ações e conexões**

As religiões de matriz africana são alvo de uma primeira ação da SEPPIR em maio de 2003. Cerca de trinta lideranças religiosas participam com os gestores de uma reunião para tratar da questão da valorização da cultura religiosa negra enquanto elemento formador da identidade negra nacional. Por isso, a partir deste encontro, formou-se um primeiro GT de Religião de Matriz Africana na SEPPIR com membros das seguintes entidades:

- Centro Nacional de Africanidade e Religiosidade Afro-Brasileira – CENARAB;
- Instituto Nacional das Tradições Religiosas e Culto Afro-Brasileiro – INTERCAB;
- Instituto Nacional e Órgão Supremo Sacerdotal da Tradição e Cultura Afro-Brasileira – INAOESTECAB;
- Instituto Nacional das Tradições e Cultura Afro-Brasileira – INTECAB;
- Fala Banto;
- Conselho Nacional de Yalorixás e Ekedes – CNYEN; e
- Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro – FENACAB.

De acordo com o *Relatório de Ações (2003)* da SEPPIR, este é o primeiro encontro oficial do Estado no cenário de formulação de políticas de promoção da igualdade racial específica para terreiros. Participou também deste processo a Secretaria Especial de Direitos Humanos. Como propostas de

ações, emerge do diálogo entre Estado e Sociedade Civil a seguinte agenda prioritária:

- promoção de ações que resgatem a cultura e a valorização da população negra, mediante ações das religiões de matriz africana;
- contribuição no debate público sobre a intolerância a religiões de matriz africana, em todos os veículos de comunicação;
- contribuição na realização de uma campanha nacional contra a intolerância religiosa;
- elaboração de uma cartilha sobre religiosidade de matriz africana combinada com a promoção da igualdade racial e dos direitos humanos (BRASIL, 2003, p. 20).

O documento aponta também para ações que visem a interlocução entre "a religiosidade de matriz africana e as áreas de cultura, saúde, justiça, educação, comunicação e direitos humanos" (SEPPIR, 2003, p. 20) a serem desenvolvidas em parceria com outros órgãos do governo federal.

A valorização da diversidade religiosa afro continua sendo tema em 2004. Dentro dos eixos das ações programáticas da SEPPIR, no *Relatório de Ações (2004)*, identificamos o item 4 - Diversidade cultural e combate à intolerância religiosa. Tanto junto a terreiros quanto a Quilombos e também atrelados ao Ministério de Desenvolvimento Social e Combate a Fome (MDS) e do Programa Brasil Quilombola, identificamos os seguintes eventos: Caruru de Vunji, em celebração ao Dia da Criança (12 de outubro) e também ao Dia Mundial da Alimentação (16 de outubro) e ao Dia de Cosme e Damião (27 de setembro). Este ato foi realizado na comunidade quilombola de Kaonge, localizada no Recôncavo Baiano e teve o objetivo de reafirmar e fortalecer a identidade religiosa afro-brasileira a partir do elemento culinário, pois o caruru é uma comida votiva das religiões de matriz africana. Vunji, como sabemos, é um inquite da nação Angola, correspondente aos orixás crianças e gêmeas Ibeji do Nagô e de mesmo nome na umbanda.

O *Relatório* aponta ainda as seguintes ações realizadas pela SEPPIR em parceria com os movimentos sociais negros e de terreiro:

Projeto "Valorização das Religiões de Matriz Africana", com o objetivo de contribuir com o desenvolvimento de ações para o combate à intolerância religiosa. Os objetivos deste projeto são: a) criar estratégias de visibilidade, valorização e promoção de diferentes grupos ligados à religiosidade de matriz africana;

b) colaborar com a formação de gestores públicos sobre o assunto; c) divulgar experiências e vivências proporcionadas pelas comunidades religiosas que cultivam os conhecimentos e a cultura ancestral da resistência negra (BRASIL, 2004, p. 35).

A partir do projeto citado acima, foram realizados seminários, debates, mesas redondas e apoio a produção de materiais que registrassem a cultura religiosa dos terreiros, a exemplo do CD Ilê Omolu Oxum - Cantigas e Toques para Orixá, em parceria com o Laboratório de Pesquisa em Cultura, Etnicidade e Desenvolvimento do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro; e o CD Bate-Folha -Cantigas de Angola, que resgata a história cultural a partir dos cânticos sagrados da comunidade do Bate Folha (Kupapa Unsaba) um dos mais antigos candomblés bantu do Brasil.

No aspecto de combate ao racismo religioso, o *Relatório* registra a seguinte ação:

Apoio à “Campanha em defesa da liberdade de crença e contra a intolerância religiosa”, lançada em 22/9/2004 pelo Centro Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (Ceert), em parceria com o Serviço Social do Comércio (Sesc/SP) e o Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (Intecab). Trata-se de uma iniciativa com o objetivo de reunir entidades da sociedade civil, líderes religiosos, personalidades, entidades do Movimento Negro e ativistas dos direitos humanos, num esforço de introduzir o tema da intolerância religiosa na agenda dos direitos humanos e políticas públicas. Apoio à elaboração da cartilha “Diversidade Religiosa e Direitos Humanos”, lançada em 10 de dezembro de 2004, pela Secretaria Especial de Direitos Humanos (SEDH). O objetivo desta cartilha, construída com a participação de diferentes tendências religiosas, é tratar a diversidade religiosa como processo de democratização efetiva e de reconhecimento no respeito às diferenças (BRASIL, SEPPIR, 2004, p. 37).

No quesito relativo à saúde da população negra, é instituído por meio da Portaria nº 10/04/GM/MS, de 8/1/2004, o Comitê Técnico e Comitê Consultivo para formulação da Política Nacional da Saúde da População Negra, e da Portaria nº 152/04/GM/MS, de 4/2/2004, que nomeia os membros do Comitê Técnico de Saúde da População Negra. Realizam em parceria com o Ministério da Saúde, o Seminário Nacional de Saúde da População Negra com o tema *A Saúde da População Negra e o SUS: Ações Afirmativas para Avançar na Equidade*, em Brasília, de 18 a 20 de agosto de 2004, somando ainda

organizações como o Conselho Nacional de Saúde (CNS), Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS), Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM) e Department for International Development (DFID), além de gestores federais, do Ministério da Saúde e demais ministérios, gestores estaduais e municipais de saúde, representantes da sociedade civil organizada e especialistas.

Nas discussões, identificamos que emerge a proposta de desenvolvimento de ações de promoção em saúde nos espaços de culto das religiões de matrizes africanas. É a primeira vez que os terreiros, antes vistos como locais de desordem psíquica ou embuste de curandeirismo passíveis de sanções criminais, como vimos nos capítulos 1 e 2, são tratados pelo Estado como espaços de promoção da saúde.

Em 2005 é realizada a primeira Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CONAPIR) com o tema "Estado e Sociedade promovendo a Igualdade Racial", entre os dias 30 de junho a 2 de julho. Identificamos em nossa pesquisa documental que essa foi a primeira atividade de caráter nacional e pública oficializada pelo Estado brasileiro exclusivamente voltado à agenda da promoção da igualdade racial. É a partir deste momento a pauta de construção de um plano nacional de promoção da igualdade racial é levada à Brasília:

A I Conapir, como experiência primeira, possibilitou aprendizagens e revelou os limites da estrutura da Seppir para o pleno cumprimento do seu papel institucional de articular e formular políticas de promoção da igualdade racial para todos os grupos étnica e racialmente discriminados. A amplitude e complexidade da tarefa requerem maiores investimentos em pessoal e dotação orçamentária compatível com o mega objetivo de inclusão social estabelecido pelo governo federal, considerando os grupos historicamente excluídos da sociedade brasileira (BRASIL, SEPPIR, 2005, p. 8).

Aponta-se no *Relatório da I CONAPIR* a articulação dos gestores da SEPPIR com diversos níveis da administração pública estadual e municipal do país, poderes legislativo e judiciário, além de instituições privadas e sociedade civil, alcançado uma cifra de mais de 90 (noventa) mil pessoas, se levados em consideração as prévias da conferência nacional realizadas nos estados e Distrito Federal. Identificamos que quando da realização da I CONAPIR, 93 (noventa e três) governos municipais e 20 (vinte) estaduais contavam com

órgãos executores de políticas de promoção da igualdade racial em suas estruturas. Precederam a I CONAPIR 26 (vinte e seis) conferências estaduais de igualdade racial, e uma no Distrito Federal, tendo algumas das pautas estaduais sido ventiladas na conferência nacional (BRASIL, SEPPIR, 2005).

Cabe registrarmos, no eixo educação a proposta de promover a inserção das religiões de matriz africana no artigo 33 que trata da disciplina de ensino religioso na Lei de Diretrizes e Bases (LDB 9394/96); no eixo saúde, a proposta de fortalecimento dos terreiros enquanto espaços terapêuticos, incluindo parcerias entre o Sistema Único de Saúde - SUS e as casas de culto afro, "reconhecendo-as como ambientes que também praticam e promovem a saúde mental, física e espiritual" (BRASIL, SEPPIR, 2005, p. 41). No eixo diversidade cultural, destacamos a proposta de coibir a discriminação contra as religiões de matriz africana nos veículos das mídias. E já aqui, propõem-se que o 20 de novembro, considerado pelo movimento negro o dia da consciência negra, seja feriado nacional. Destacamos na pesquisa em tela, dentre os eixos temáticos tratados na I CONAPIR, o eixo "Religiões de matriz africana – comunidades de terreiro".

Identificamos na pesquisa documental uma primeira concepção oficial, nesta nova dinâmica da relação Estado X religiões afro-brasileiras, do que seriam as comunidades de terreiro. Transcrevemos o texto abaixo:

As comunidades de terreiros constituem-se como espaços próprios, mantenedores de uma perspectiva de mundo baseada em valores, símbolos e traços culturais que expressam um sistema de idéias de ancestrais africanos em nosso país. Dessa forma, também influenciam fortemente o cotidiano da vida nacional ao apresentarem novas formas de estabelecimento de relações sociais, políticas, econômicas e humanas, ao buscarem convivência harmônica com a natureza e apostar na construção coletiva do espaço social (BRASIL, 2005, p. 105).

Emerge nos debates a cobrança dos sacerdotes e sacerdotisas de terreiro para que o Estado brasileiro promova ações de garantia e legitimidade social para essas lideranças religiosas, assegurando, por exemplo, seu acesso aos espaços públicos, como hospitais e presídios; fóruns ecumênicos com participação de representantes dos espaços de culto afro também estão entre as ações propostas.

No tocante às políticas públicas para os povos de terreiros, há a proposta de desenvolver e ampliar a sustentabilidade das comunidades com iniciativas do poder público nas áreas de saúde, educação, meio ambiente, geração de emprego e renda e cultura. Esta política de sustentabilidade dos terreiros de matriz africana se materializa em documento que será apresentado no decorrer deste capítulo. Identificamos também, pela primeira vez, a menção à dotação dos terreiros com recursos públicos para promoção de políticas de igualdade racial. Diz a proposta que os gestores devem

Reconhecer os espaços dos terreiros de candomblé, de religiosidade indígena e de outros grupos discriminados como irradiadores de políticas públicas, disponibilizando para essas comunidades recursos públicos destinados à promoção, desenvolvimento, fomento, resgate e preservação desses espaços e de sua função social (BRASIL, 2005, p. 108).

Como discutimos no capítulo 2, um dos mecanismos de perseguição aos terreiros obtinha respaldo na Lei do Silêncio. Na I CONAPIR este foi um tema relevante, e os delegados deste eixo temático propuseram "isentar as casas de cultos das religiões de matriz africana do cumprimento da lei do silêncio, considerando sua especificidade" (BRASIL, 2005, p. 110). Foi também nesta CONAPIR que se propôs a realização de um mapeamento nacional das comunidades de terreiro, proposta esta que verificamos que de fato se concretiza em algumas capitais e regiões metropolitanas do país, a exemplo de Recife, entre os anos de 2010 e 2012; isso se materializa em pesquisa que discutiremos nos resultados mais à frente.

Materializou-se também, enquanto política pública voltada aos povos de terreiro na I CONAPIR a criação de séries audiovisuais voltadas público infanto-juvenil e com temática de combate à intolerância e ao racismo religioso. Especificamente a série "Mojubá" tinha como foco a divulgação das crenças, musicalidade e rituais das religiões de matriz africana, e foi veiculada na TV Globo, Canal Futura, TVE, e ainda hoje verificamos que alguns episódios estão disponíveis no YOUTUBE<sup>25</sup>. No que toca às políticas públicas de segurança alimentar e nutricional, a SEPPIR registra a distribuição, no ano de 2005, de

---

<sup>25</sup> Episódios da Série Mojubá disponíveis em: <<https://www.youtube.com/watch?v=mpjxTzsQfQk>>. Acesso: 25 jan. 2018.

67.200 (sessenta e sete mil e duzentas) cestas alimentares em comunidades de religião de matriz africana nos diversos Estados.

Em 2006, segue-se a discussão e as ações de ampliação do acesso à segurança alimentar e nutricional por meio da distribuição de cestas básicas aos terreiros. Em termos de orçamento, os Ministérios da Saúde e da Ciência e Tecnologia tornam público edital que alcança a cifra de R\$ 10 milhões (dez milhões de reais). Deste montante, R\$ 3 milhões (três milhões de reais) são destinados a projetos relacionados ao racismo e saúde mental, doença falciforme, agravos prevalentes e saberes tradicionais e controle social. Em 27 de abril, a SEPPIR convoca lideranças de matriz africana e realiza o 1º Seminário de Políticas Públicas para Comunidades de Terreiros.

Identificamos que este período que na história política corresponde à primeira gestão (2003-2006) do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT), representa o apogeu das discussões no cenário nacional sobre políticas públicas e ações oficiais do Estado brasileiro voltado para povos e comunidades de terreiro. Para além da memória documental, esta é também a perspectiva apresentada pelos movimentos de terreiro, onde a SEPPIR representa uma ruptura histórica atrelada à gestão federal do governo do Partido dos Trabalhadores. Vejamos a fala do militante e sacerdote de jurema transcrita a seguir:

E quando Lula assumiu a presidência, aí cabou-se, foi tudo de bom. Foi quando se fez a primeira Conferência Nacional de Promoção de Igualdade Racial, que o SEPPIR se fundou, que Fundação Palmares se fortaleceu, foi com o governo do PT. Então, é como eu digo, só existiu políticas públicas pra povo negro, povo de terreiro a partir do PT. Não existiu antes. Não existe política pública, quando eu falo política pública efetiva. Foi a primeira vez que o Ministério da Cultura dava R\$ 200.000,00 pra fazer um ponto de cultura num terreiro. Quando é que já se pensou em um terreiro receber um recurso federal? (ENTREVISTADO, SEGMENTO 1, 2018).

As Conferências de Igualdade Racial passam então a ser o evento oficial dos governos estaduais e federal para avaliação, elaboração e aplicação, junto à sociedade civil - e, neste segmento, com forte adesão de lideranças das religiões afro-brasileiras - das políticas públicas de promoção da igualdade racial. Nestes espaços, são debatidos os planos de ação e as estratégias para

o aprimoramento das PIR. Avançando temporalmente na pesquisa, ao analisar as resoluções da II CONAPIR, realizada em 2009, verificamos os mesmos apontamentos presentes na I CONAPIR no sentido de promoção da segurança alimentar dos terreiros de matriz africana, combate à intolerância religiosa, valorização dos espaços dos terreiros enquanto parceiros do SUS na promoção da saúde e estímulo à divulgação e fortalecimento da cultura dos terreiros. Percebemos ainda a proposta de uma discussão jurídica essencial para os povos de terreiro, como debatido no capítulo 2: a questão da criação e do abate animal. Propõem-se, nas resoluções da II CONAPIR:

Articular a revisão da legislação que pune a criação de animais que têm uso religioso, com vistas a garantir a tradição milenar da criação de animais considerados parte da ritualística, **garantindo aos praticantes de religiões de matriz africana o direito ao abate ritualístico de animais para seu consumo e rituais** (BRASIL, 2009, p. 89, grifo nosso).

Como percebemos nos dados apresentados no capítulo 2, o tema da imolação animal nas religiões de matriz africana e afro-brasileira ainda não obtém consenso no direito positivo. Há, inclusive, ações judiciais contra terreiros movidas a partir de perseguições de grupos neopentecostais conservadores, e que encontram guarida em denúncias do Ministério Público nos Estados, a exemplo do Ministério Público do Rio Grande do Sul que ajuizou recurso extraordinário no Supremo Tribunal Federal para proibir a referida prática ritual nas religiões afro<sup>26</sup>.

Presente também está a necessidade de assegurar, através de programa e recursos públicos específicos, a realização de cursos e oficinas de capacitação para os agentes públicos nas diversas esferas para que no trato com adeptos e comunidades de religião de matriz africana estejam atentos à diversidade desse grupo religioso, fazendo prevalecer os princípios do Estado Laico em suas ações, "garantindo, inclusive, a segurança aos praticantes quando dos atos litúrgicos dentro dos templos e nos espaços públicos" (BRASIL, SEPIR, 2009, p. 90). Fala-se também da inclusão de artigos

---

<sup>26</sup> Uma abordagem atual sobre o tema em âmbito nacional está presente no texto de Campos (2017), no artigo intitulado *Religião e resistências: os afro-brasileiros e a perseguição*. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/viewFile/1085/pdf>>. Acesso: 8 mar. 2018.

específicos relativos ao tema Comunidades Tradicionais de Terreiro no Estatuto da Igualdade Racial, que estava então em fase final de elaboração.

Com base na pesquisa documental e de campo, defendemos que o Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.228/2010) sancionado pelo então Presidente Lula é um resultado direto da ação política dos movimentos sociais negros em nível nacional, articulados com os desdobramentos internacionais da Conferência de Durban, culminando na própria criação da SEPPIR. O documento representa uma conquista para os movimentos comprometidos com o combate ao racismo no país, em que pese os limites e uso formal da legislação também ser criticada pelos atores políticos do segmento 1 entrevistados em nossa pesquisa, como evidenciamos na fala da gestora de igualdade racial do Estado de Pernambuco transcrita a seguir:

Fui do grupo político que construiu e lutou plenamente pelo Estatuto, que na época fizemos o debate para que o mesmo tivesse o Fundo Nacional de Combate ao Racismo, para que pudesse ser efetivado nas ações de efetivação do Estatuto... também queríamos as cotas raciais e a questão quilombola... como diz o ditado vãos os anéis e ficam os dedos! Perdemos e o Estatuto foi aprovado sem estes itens, mas é necessário dizer que o Estatuto é um marco histórico, político, visto que é um instrumento de reconhecimento da luta de nosso povo. Inclusive alguns estados fizeram os seus estadualmente. É com ele que vamos ao Ministério Público, OAB entre outros. Mas ainda há muito a se fazer pois é luta, é muita luta (ENTREVISTADA SEGMENTO 2, 2018).

A crítica das lideranças é de que, para além dos limites legais do Estatuto da Igualdade Racial, o estado brasileiro não consolida a sua apropriação pelos grupos que ele tutela, dentre os quais os povos de terreiro. Falta aos afroreligiosos instrumentalizar a legislação que já existe em benefício de suas comunidades. Na mesma medida, carece que o Estado brasileiro capacite os operadores do direito (policiais, delegados, promotores, juízes) para aplicação destes dispositivos em casos de racismo religioso e violação de direitos dos adeptos de religião afro. Este é um dado crucial, especialmente na RMR, que nossa pesquisa identificou, e que fica evidente nas incursões de campo, tanto em espaços da gestão pública, quanto nos espaços religiosos. Se não, vejamos o que nos diz uma entrevistada do segmento de terreiro, que é sacerdotisa do culto de Xangô:

Ele até um tempo atrás, ele foi bastante divulgado, bastante, ele foi distribuído inclusive quando foi lançado, em pequenas cartilhas. A Lei 12.288, né? O Estatuto de Igualdade Racial. Mas ele, inclusive é muito bem elaborado. O legislador foi muito bem, conseguiu abranger no meu ponto de vista como acadêmica de direito, ele conseguiu abranger realmente o conteúdo que a gente precisava: a forma social, a forma étnica, a forma etnográfica, com o aparato da lei para poder efetivar isso. Mas assim, hoje em dia, se ele funcionasse tão bem em 2012 nós não teríamos dado início a uma Comissão de Enfrentamento à Intolerância, que o primeiro caso foi com o menino Flânio, uma criança que assassinaram na Zona da Mata e deixaram o cadáver a cem metros de um despacho na mata. Ou seja, isso reverberou de uma forma totalmente negativa e não foi usado o Estatuto de Igualdade Racial pra poder desassociar o que a mídia tinha associado, entendeu? Isso aconteceu em 2012, e tantos outros casos. Porque a partir daí, um terreiro nessa localidade foi queimado, casas foram apedrejadas, pichadas, vandalizadas, entendeu? E, ou seja, **o Estatuto não foi usado, é uma arma importantíssima, ele é um instrumento muito poderoso. Mas o que é que adianta a gente ter a pólvora na mão e não saber usar?** (ENTREVISTADA SEGMENTO 1, 2018, grifo nosso).

Por conseguinte, os dados revelam que o ganho político do movimento social religioso de terreiro e do próprio movimento social negro com o Estatuto da Igualdade Racial não alcançou, ao menos na RMR, uma aplicação significativa por parte dos agentes públicos. Do mesmo modo, o Estado não garantiu que as comunidades tradicionais, efetivamente, se apropriassem da referida legislação para proteção dos seus espaços sagrados e devotos no campo do direito.

Na contramão deste resultado, a análise dos dados revela que em terreiros onde havia devotos com nível superior de formação, com profissionais da educação e do direito, a absorção e utilização da legislação protetiva tem alcançado resultados mais eficazes. Alguns exemplos trazidos pela etnografia da pesquisa: Roça Oxum Opara e Oxossi Ibualama, Terreiro de Xambá, Ilê Axé Orixalá Talabí, Ilê Axé Oyá Egum, Palácio de Iemanjá, Tenda de Umbanda e Caridade Caboclo Flecheiro, Ilê Obá Aganju Okoloyá, Sítio de Pai Adão, são algumas das casas de culto onde verificamos a apropriação e discussão, tanto no espaço do sagrado quanto nos espaços laicos, do capítulo III do Estatuto da Igualdade Racial, que trata dos direitos da liberdade de crença afro-brasileira.

Materializada enquanto decreto presidencial de número 6.872/2009, está a política pública de igualdade racial instituída sob o título de Plano Nacional de

Promoção da Igualdade Racial - PLANAPIR. No mesmo decreto, é instituído o Comitê de Articulação e Monitoramento do plano, no âmbito da SEPPIR, que coordena o referido comitê, e também composto por representantes indicados pelos seguintes órgãos:

- Secretaria Geral da Presidência da República;
- Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República;
- Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, da Presidência da República
- Ministério da Educação;
- Ministério da Justiça;
- Ministério da Saúde;
- Ministério das Cidades;
- Ministério do Desenvolvimento Agrário;
- Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome;
- Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;
- Ministério do Trabalho e Emprego;
- Ministério das Relações Exteriores;
- Ministério da Cultura; e
- Ministério de Minas e Energia.

Da sociedade civil, devem estar presentes três representantes do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial - CNPIR.

O plano estrutura ações do Estado monitoradas e articuladas pela sociedade civil, e se apresenta em torno dos mesmos 12 (doze) eixos consolidados na I e II CONAPIR, que apresentamos na tabela abaixo, onde destacamos quais ações de PIR, nestes eixos – para além do eixo 8, que é dedicado às comunidades tradicionais de terreiro –, há menção direta aos terreiros:

Tabela - Relação eixos do PLANAPIR x Comunidades de Terreiro

<b>EIXO</b>	<b>PIR EM TERREIROS</b>
1 - Trabalho e desenvolvimento econômico	Ausente
2 - Educação	Ausente
3 - Saúde	VII - preservar o uso de bens materiais e imateriais do patrimônio cultural das comunidades quilombolas, indígenas, ciganas e de terreiro; XII - ampliar as ações de planejamento familiar, às

	comunidades de terreiros, quilombolas e ciganas.
4 - Diversidade Étnico-racial	V - garantir as manifestações públicas de valorização da pluralidade religiosa no Brasil, conforme dispõe a Constituição; VI - estimular a inclusão dos marcos históricos significativos das diversas etnias e grupos discriminados, no calendário festivo oficial brasileiro; * Apesar de não citar diretamente os terreiros, tocam em pontos que promovem a liberdade religiosa.
5 - Direitos Humanos e Segurança Pública	III - estimular os órgãos de segurança pública estadual a atuarem com eficácia na proteção das comunidades de terreiros, indígenas, ciganas e quilombolas; IX - estimular ações de segurança que atendam à especificidade de negros, ciganos, indígenas, comunidades de terreiros e quilombolas.
6 - Comunidades remanescentes de quilombos	Ausente
7 - Povos Indígenas	Ausente
8 - Comunidades tradicionais de terreiro	I - assegurar o caráter laico do Estado brasileiro; II - garantir o cumprimento do preceito constitucional de liberdade de credo; III - combater a intolerância religiosa; IV - promover o respeito aos religiosos e aos adeptos de religiões de matriz africana no País, e garantir aos seus sacerdotes, cultos e templos os mesmos direitos garantidos às outras religiões professadas no País; V - promover mapeamento da situação fundiária das comunidades tradicionais de terreiro; VI - promover melhorias de infraestrutura nas comunidades tradicionais de terreiro; e VII - estimular a preservação de templos certificados como patrimônio cultural.
Eixo 9 - Política internacional	Ausente
Eixo 10 - Desenvolvimento social e segurança alimentar	VI - garantir políticas de renda, cidadania, assistência social e segurança alimentar e nutricional para a população negra, quilombola, indígena, cigana, e de comunidades de terreiros; VIII - fortalecer as interações do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional - CONSEA, organizado pelo Decreto no 6.272, de 23 de novembro de 2007, e com as entidades representativas de remanescentes de quilombos, povos indígenas, ciganos e comunidades de terreiros; e IX - criar, fortalecer e ampliar programas e projetos de desenvolvimento

	social e segurança alimentar e nutricional, com ênfase nos saberes e práticas indígenas, ciganas, quilombolas, de contextos sócio-religiosos de matriz africana.
Eixo 11 - Infraestrutura	III - fornecer orientação técnica aos Municípios para que incluam no seu planejamento territorial áreas urbanas e rurais, os territórios quilombolas e as áreas de terreiro destinadas ao culto da religião de matriz africana;
Eixo 12 - Juventude	Ausente

Fonte: Elaboração própria com base nos dados da SEPPIR, 2009

Confrontando os dados oficiais com as vivências de campo nos terreiros visitados, verificamos que o PLANAPIR não logrou êxito enquanto uma PIR que alterasse significativamente a vida dos devotos de terreiro. Forneceram, na verdade, elementos para a discussão estadual e local, sendo mais tratados como diretrizes do que materializadas em ações práticas dos gestores públicos.

A III CONAPIR teve como tema "Democracia e desenvolvimento sem racismo: por um Brasil afirmativo" e foi realizada na capital do país entre os dias 05 e 07 de novembro de 2013. Dela participaram, segundo dados oficiais da SEPPIR, cerca de 1.400 pessoas, entre representantes do Estado e sociedade civil. No contexto histórico e político do Brasil, esta conferência ocorre no terceiro ano de gestão do primeiro mandato da presidenta Dilma Vana Rousseff(PT), que sucedeu a gestão do presidente Lula em 2011.

Na cerimônia de abertura da III CONAPIR, a Presidenta Dilma sanciona o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial - SINAPIR, por meio do decreto n. 8136/2013. O SINAPIR, que foi instituído pelo Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288) passa então a ser regulamentado a partir deste momento. O objetivo precípua do sistema é integrar as PIR nacionais, com adesão dos estados e municípios, fortalecendo os órgãos e conselhos de PIR. Reafirma-se, pela letra do Estado, a orientação de tratar as políticas públicas de igualdade racial de forma descentralizada, incluindo a sociedade civil no processo. Com base nos dados oficiais, verificamos que até 2015, houve adesão significativa de órgãos e conselhos gestores estaduais e municipais ao SINAPIR, conforme vemos no quadro abaixo.

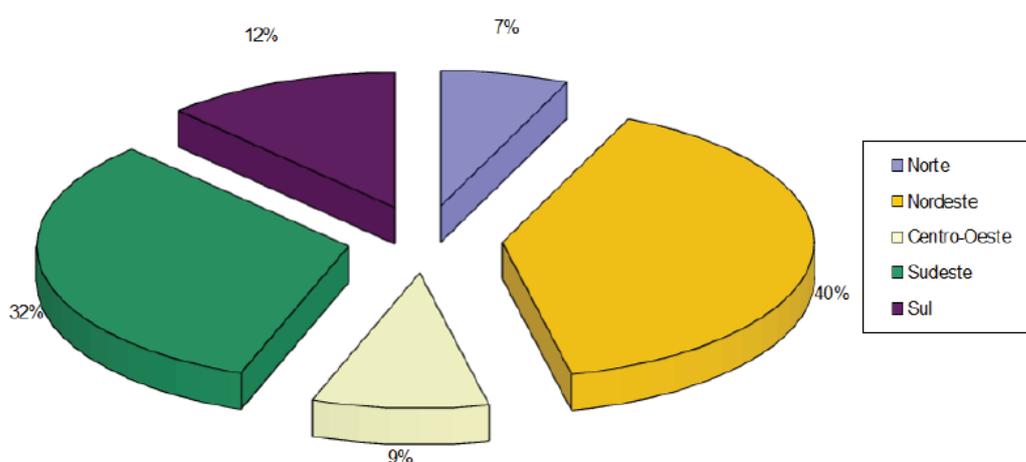
Quadro 2- Número de órgãos e de conselhos de promoção da igualdade racial cadastrados na SEPPIR (2015)

VINCULAÇÃO	ÓRGÃOS	CONSELHOS
União	01	01
Estadual	27	19
Municipal	169	86
Total	197	106

Fonte: SEPPIR, 2015

Do total nacional de órgãos gestores de PIR, que aderem ao SINAPIR, 40% (quarenta por cento) estão situados na região Nordeste do Brasil. 7 (sete) deles estão no Estado de Pernambuco, de acordo com as fontes oficiais: o Comitê Estadual de Promoção da Igualdade Étnico-Racial; A Assessoria Municipal de Igualdade Étnico-Racial, de Caruaru; a Coordenação de Proteção dos Direitos Humanos e Igualdade Racial, de Jaboatão dos Guararapes; a Coordenadoria dos Negros e Negros, de Olinda; a Gerência de Igualdade Racial de Paulista; a Gerência de Igualdade Racial, do Recife e; a Secretaria de Meio Ambiente e Igualdade Racial de Serra Talhada

Gráfico 2 - Distribuição de órgãos de PIR por região



Fonte: SEPPIR, 2015

Instituído oficialmente o SINAPIR, a III CONAPIR estrutura-se nos seguintes sub-temas: 1- Estratégias para o desenvolvimento e o enfrentamento ao racismo; 2 - Políticas de igualdade racial no Brasil: avanços e desafios; 3 - Arranjos Institucionais para assegurar a sustentabilidade das políticas de igualdade racial: Sinapir, órgãos de promoção da igualdade racial, fórum de gestores, conselhos e ouvidorias e; 4 - Participação política e controle social: igualdade racial nos espaços de decisão e mecanismos de participação da sociedade civil no monitoramento das políticas de igualdade racial. A questão das políticas públicas de igualdade racial para terreiros é alinhada, no discurso oficial, com o decreto 6040/2007, que trata da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para povos e comunidades tradicionais:

Em todo o território tradicional, incluindo os chamados “terreiros” ou “roças”, são vivenciados valores civilizatórios e tradições, **incluindo a relação com o sagrado, mas não somente**. Esse reducionismo das práticas tradicionais de matriz africana apenas a religião, nega a real dimensão histórica e cultural dos territórios negros constituídos no Brasil, e, ainda nos coloca diante de uma armadilha, a do estado Laico, que na prática ainda está longe de ser real, mas o é quando está em “risco” a hegemonia cultural eurocêntrica no país. Ademais, **concordamos plenamente que o Estado deve SER LAICO, para toda e qualquer manifestação religiosa, garantindo sua liberdade de existir, mas não a promovendo**. Entretanto, é dever do Estado promover e valorizar as diversas tradições que formam o país (SEPPIR, 2013, p. 33 grifo nosso).

É visível, neste momento, a tensão relativa a laicidade do Estado e a tutela oficial de um determinado segmento religioso, no caso, as religiões de matriz africana. A solução política registrada no documento reflete os questionamentos que os setores neopentecostais já exerciam sob esta discussão, estando este campo em tensão, pois segundo eles, o Estado brasileiro estaria promovendo uma religião e, restando as religiões cristãs prejudicadas. Algo que atentaria à constitucionalidade e com flagrante desnivelamento entre as religiões nacionais, fosse este o caso. É preciso lembrar que neste período histórico já era forte a atuação das chamadas *bancadas evangélicas* nas câmaras de vereadores, assembleias legislativas, congresso e senado federal, marcando posição em todos os temas de interesse nacional, contudo majoritariamente pautados em vieses proselitistas e *crístocêntricos*.

Algumas das principais expressões utilizadas pelo Estado em suas políticas públicas que dizem respeito ao culto afrorreligioso passam a ser apresentadas com vieses essencialmente ligados a herança étnico-cultural africana no Brasil. Vejamos as que são incorporadas oficialmente<sup>27</sup> na III CONAPIR:

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 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 das cosmovisão e ancestralidade africana, 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;

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 (SEPPPIR, 2013, p. 34).

Um dos aspectos levantados no capítulo 2 de nossa pesquisa versava sobre a utilização ou não do termo intolerância religiosa para tratar das violações de direitos dos adeptos e comunidades religiosas africanas e afro-brasileiras. A III CONAPIR sedia esse debate e materializa a ação discursiva dos afrorreligiosos no sentido de que a expressão não é a mais adequada para estas situações, sendo então mais legítimo falar-se em racismo religioso, haja vista ser “a face mais perversa do racismo, por ser a negação de qualquer

---

<sup>27</sup>Estas expressões também resultam dos debates junto aos adeptos das religiões de matriz africana e afro-brasileira durante o processo de construção do I Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, iniciado pela SEPPPIR em 2011. Resultam, também, dos debates e ação política dos afrorreligiosos na I e II CONAPIR.

valorização positiva às tradições africanas, daí serem demonizadas e ou reduzidas em sua dimensão real” (SEPPIR, 2013, p. 36).

Identificamos ainda que as religiões afro são contempladas nas seguintes resoluções aprovadas na Plenária Final da CONAPIR: a) Destinar 40% dos recursos do Ministério da Cultura para cultura negra do país, e 30% deste montante para o fomento às culturas das comunidades tradicionais, incluindo os povos de terreiro; b) realizar capacitações para que os adeptos de matriz africana possam elaborar projetos e concorrer aos editais nacionais, incluindo também cursos voltados ao empreendedorismo sustentável; c) promover melhorias na infraestrutura e saneamento básico das comunidades de terreiro; d) legalizar a posse de terra e de imóveis rurais e urbanos dos terreiros; e) incentivar a culinária e a cultura de matriz religiosa afro-brasileira em eventos culturais, feiras livres e no espaço público; f) garantir a assistência religiosa sem discriminação aos adeptos de culto afro-brasileiro nos estabelecimentos penais do país; g) fortalecer a valorização dos saberes tradicionais das religiões de matriz africana ligadas a promoção da saúde; h) garantir a presença de homens e mulheres negros e adeptos de matriz africana na ocupação de cargos no legislativo, executivo e judiciário, incluindo também suas indicações em cargos comissionados; i) avaliar e atualizar o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana<sup>28</sup> e; j) inserir nas pesquisas censitárias nacionais a categoria povos e comunidades tradicionais de terreiro, fortalecendo seu mapeamento e criando um banco de dados com informações sobre estas populações, sob a perspectiva socioeconômica, cultural e religiosa.

Fazemos agora um necessário aparte não-linear: quando da conclusão da pesquisa documental e de campo em 2017, a SEPPIR já havia publicizado o tema da IV CONAPIR: "O Brasil da década dos afrodescendentes: reconhecimento, justiça, desenvolvimento e igualdade de direitos", com data prevista para de 28 a 30 de maio de 2018. Já havia, portanto, em nossa história política, ocorrido o golpe parlamentar de 2016, quando a Presidenta eleita Dilma Vana Rousseff foi deposta do cargo de mandatária da nação após ser reeleita em 2014, num processo de impeachment orquestrado pelo Presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha, do Movimento Democrático

---

<sup>28</sup> Visitaremos, ainda neste capítulo, os elementos desta política pública para terreiros.

Brasileiro (MDB). Este deputado encontra-se atualmente encarcerado em decorrência de crimes de corrupção e lavagem de dinheiro; após viabilizar a deposição de Dilma, seu vice, Michel Temer, também do MDB, assumiu o posto de presidente<sup>29</sup> sem, contudo, obter reconhecimento ou legitimidade perante diversos setores da sociedade civil brasileira, incluindo os afroreligiosos. A repercussão destes eventos nas PIR será retomada em nossas considerações finais.

Retomando o período final da pesquisa, verificamos que a posição dos afroreligiosos na III CONAPIR com relação ao fortalecimento dos bancos de dados sobre as comunidades tradicionais de matriz africana, seu templos e vertentes, acompanha a evolução de uma política pública de mapeamento dos terreiros efetivada anos antes em algumas capitais do país, ação que iremos tratar agora: a pesquisa nacional "Mapeando o Axé: Pesquisa Socioeconômica e Cultural das Comunidades Tradicionais de Terreiro".

**3.3 Alimentação e Sustentabilidade:** pesquisas socioeconômicas sob a ótica da ancestralidade africana e o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

Como vimos ao longo deste capítulo, com a criação da SEPPIR no alvorecer do século XXI, a gestão pública federal começa a estruturar políticas públicas de igualdade racial para as comunidades tradicionais de matriz africana em todo país. Para tanto, os gestores são instados pela sociedade civil, representada pelos movimentos sociais de terreiro, a conhecer e desenvolver um novo olhar sobre estas comunidades. Um dos principais problemas era a escassez de dados atualizados sobre a quantidade de terreiros espalhados pelos mais diversos rincões do país. Vislumbramos no primeiro capítulo informações sobre as principais vertentes de culto e alguns números de templos afro na RMR, mas tais iniciativas partiam, até então, de

---

<sup>29</sup> Para um aprofundamento, ver: Braz, 2017; Cittadino et al, 2016; Jinkings, Doria e Cleto, 2016; Freixo e Rodrigues, 2016, dentre outros.

intelectuais interessados em pesquisas antropológicas, com recursos limitados e calcadas principalmente na oralidade.

Assim, para fortalecer a aplicação de políticas públicas, como as de segurança alimentar para povos de terreiro, é construída a *Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*, em 2010. Esta ação contou com parceria junto à Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), objetivando "retratar a situação das casas de religião de matriz africana e afro-indígena e suas contribuições às políticas públicas de segurança alimentar e nutricional" (SEPPIR, 2011, p. 15).

Constatamos, em nossa pesquisa, que a atuação política dos afrorreligiosos nas CONAPIR foi essencial para a aplicação de algumas das políticas públicas de maior impacto para os grupos de matriz africana. No caso desta pesquisa socioeconômica, o texto oficial reconhece o papel ativo dos adeptos na formulação dessa política:

Dada a centralidade do alimento nas tradições africanas, no cotidiano dos terreiros, é prática central a distribuição de comida, o que levou as lideranças dessas comunidades tradicionais a demandarem do MDS o acesso às políticas públicas específicas e estruturantes que atendam à comunidade de praticantes desta tradição e do entorno de suas casas, que se encontram em situação de insegurança alimentar (SEPPIR, 2011, p. 15).

Assim, o que vemos a partir deste momento é que os afrorreligiosos, antes tendo como estratégia de sobrevivência a ocultação de seus ritos, a clandestinidade e o segredo sobre a localização dos locais de culto – como vimos nos capítulos anteriores – passam a demandar ao Estado brasileiro serem oficialmente identificadas e integradas quantitativa e qualitativamente com base em dados atualizados sobre seus templos, para fortalecer políticas públicas estruturantes. Esta é, defendemos, mais uma ruptura que marca a transição da perseguição oficial para proteção e valorização das identidades religiosas afro no Brasil:

Este mapeamento possibilitará, entre outras ações, um aperfeiçoamento dos instrumentos e diretrizes norteadores das políticas sociais direcionadas a esse segmento para que o

povo de santo (ou povo do axé, como é também chamado) tenha acesso efetivo ao conjunto de bens e serviços públicos (de que são fartamente merecedores), os quais são necessários para a melhoria de suas condições de vida (SEPPPIR, 2011, p. 37).

Com base na pesquisa de campo, compreendemos que o mapeamento dos terreiros foi reconhecido pelos adeptos como uma política pública eficaz. Vejamos a fala do entrevistado do Segmento 2:

E foi a primeira vez também que o Governo Federal propôs um mapeamento, abriu o um Edital federal dizendo assim: instituições mandem propostas de pesquisadores e pesquisa pra fazer em quatro regiões do país, em quatro Estados, que no caso foi Pernambuco, Belém do Pará, Rio Grande do Sul e Minas Gerais se eu não me engano. Mapeamento pra saber quantos terreiros tem porque Salvador já tinha um esboço de um mapeamento lá, um mapeamento distrital, surpreendemo-nos com os dados que ocorreram, fui pesquisador daqui de Pernambuco, um dos quinze pesquisadores. E foi incrível isso, porque os terreiros realmente recebiam as cestas! (ENTREVISTA, SEGMENTO 2, 2018).

De fato, as cidades – incluindo suas regiões metropolitanas – selecionadas para pesquisa foram: Belém (Pará); Belo Horizonte (Minas Gerais); Porto Alegre (Rio Grande do Sul); e Recife (Pernambuco). Além de recrutar pesquisadores dos campos de estudos antropológicos, afroreligiosos também integraram as equipes locais e nacionais de pesquisa, conforme atesta a fala transcrita acima.

Tabela 2. Composição das equipes de campo da Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros segundo Região Metropolitana

Regiões Metropolitanas	Entrevistadores protagonistas	Entrevistadores profissionais/acadêmicos
Belém	15	4
Belo Horizonte	10	5
Porto Alegre	16	6
Recife	13	6
<b>Total</b>	<b>54</b>	<b>21</b>

Fonte: SEPPPIR, 2011

O protagonismo das lideranças e adeptos afroreligiosos na condução da pesquisa confirma-se também quando confrontada com os dados oficiais da equipe de acompanhamento de Recife, listada abaixo:

Tabela 1: Equipe e Instituições da Comissão de Acompanhamento do mapeamento das comunidades tradicionais de terreiro

Marcelo Jefferson (Coordenadoria de Negros e Negras / Secretaria Especial de Segurança Cidadã e Direitos Humanos da Prefeitura de Jaboatão dos Guararapes)
Eroilton Pereira dos Santos (Coordenadoria de Negros e Negras / Prefeitura de Municipal de Olinda)
Alexandre Dias – Afro-Educação – São Lourenço da Mata
Jeanne Silva (Fundação Municipal de Cultura de Camaragibe)
Marisa de Almeida Macedo / Iyalorixá Marisa de Xangô (Secretaria de Direitos Humanos da Prefeitura Municipal de Paulista)
Rosilene Rodrigues dos Santos (Diretoria da Igualdade Racial da Secretaria Municipal de direitos Humanos e Segurança Cidadã de Recife)
Luiz Ramos de Souza – Luiz de Xangô Ogodó (CEPIR – Comitê Estadual de Promoção da Igualdade Étnico Racial / Governo do Estado de Pernambuco)
Major Verônica Maria da Silva (GT Racismo da Polícia Militar do Estado de Pernambuco)
Joana Maria da Silva Vieira / Mãe Jane de Egunitá - (Rede Nacional de Saúde da População Negra)
Manoel do Nascimento Costa / Manoel Papai (Sítio do Pai Adão/ABYCABEPE- Associação e Brasileira de Yalorixás e Babalorixás do Estado de Pernambuco)
Edcleia Maria Santos da Silva (UialaMukaji – Sociedade das Mulheres Negras de Pernambuco)
Brivaldo Pereira Costa / Pai de Xangô (SOCIAFRO – Sociedade Cultural, Social e Religiosa de Matriz Africana e Afrobrasileira de Pernambuco)
Vera Regina Baroni (Rede de Mulheres de Terreiro)
Arnaldo Filho (MNU / Movimento Negro Unificado)
BabalorixáAntonio Guido de Oxum (INTECAB-PE – Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira)
Adeildo Paraíso da Silva / Pai Ivo - (Quilombo Urbano do Portão do Gelo – Casa Xambá)
Marcos Pereira (GRAC e Caminhada dos Povos de Terreiro de Pernambuco)
João Amaro Monteiro (QCM - Quilombo Cultural Maluginho)
Karla Geanne (Rede de Juventude de Terreiros)
Fábio Gomes

Fonte: SEPPIR, 2011

A pesquisa apontou que a RMR ocupa o segundo lugar em números totais de terreiros identificados e catalogados, alcançando a cifra de 1.261 (mil, duzentas e sessenta e uma) casas de matriz africana e afro-brasileira, em um universo total nacional de 4.045 (quatro mil e quarenta e cinco) comunidades tradicionais de terreiros cadastradas. Com relação às vertentes de culto, um dado relevante é a presença do culto da jurema sagrada em grande parte dos terreiros:

no Recife e entorno é disseminada uma religiosidade de origem indígena, a jurema, presente em mais de 70% dos seus terreiros. Ainda nesta capital, aos números relativos ao candomblé podem ser acrescentados aqueles das lideranças que, por razões históricas, culturais e políticas, disseram praticar o

xangô e o nagô. Assim, teríamos 894 terreiros nos quais o candomblé dos orixás nagôs é praticado, o que equivale a cerca de 70% dos casos na metrópole pernambucana (SEPPIR, 2011, p. 139).

Ainda com relação às vertentes de culto, a pesquisa oficial apresentou o seguinte mosaico afrorreligioso na RMR: 896 (oitocentos e noventa e seis) terreiros com culto dedicado às entidades da jurema; 703 (setecentos e três) terreiros com culto do candomblé; 365 (trezentos e sessenta e cinco) terreiros praticantes de culto de umbanda; 181 (cento e oitenta e um) terreiros de culto nagô e; 10 (dez) terreiros de culto de xangô.

Estes dados oficiais confirmam a transição que analisamos no capítulo 1, quando o xangô de Pernambuco e seus adeptos passam a assimilar o termo candomblé para sua prática religiosa, com vistas a maior legitimação ritualística, conforme tese de Motta (2012) e Campos (2013; 2015), demonstrando que o termo “xangô” para se referir à religião está em desuso no vocabulário afro-pernambucano.

A pesquisa contempla ainda informações sobre grau de instrução das lideranças; condições de saneamento básico; dados sobre gênero e saúde.

Com relação a distribuição de cestas básicas do MDS, com base nos dados da pesquisa, ainda era baixo em 2011 o percentual de terreiros atendidos por esta política pública de segurança alimentar. Apenas 12% (doze por cento) dos entrevistados nacionalmente afirmaram ter recebido os alimentos. Na RMR, a pesquisa aponta para 31% (trinta e um por cento) o total de casas de matriz africana atendidas pela Ação de Distribuição de Alimentos do Governo Federal. Em pesquisa de campo num terreiro da RMR, entrevistamos um sacerdote do culto jeje-nagô que nos relatou a esse respeito:

Essas cestas, chegavam aqui em casa. Mas a gente fazia assim: dividia um cadinho pra cada um, assim... pras pessoas do terreiro e até mesmo outras daqui da Ilha do Maruim. Ai foi... começou lá em 2007, 2008... Vinha arroz, feijão, fubá...mas depois parou. Não tem, do nada. Faz mais de dois anos. E não disseram nada pra gente do porque parou. Era importante porque ajudava muita gente carente. Eu não ficava com quase nada, dava tudo porque aqui tem muita gente desamparada (ENTREVISTA, Segmento 2, 2018).

Também a gestora de Igualdade Racial do Estado comenta essa PIR nos terreiros do Estado:

Pude participar quando as cestas passou a ser entregue pelas prefeituras...nesta época, tivemos a escolha de Pai Dada como representante de Pernambuco, foi tirado o Conselho de Recife , Olinda e Paulista. Neste momento eu era do Conselho de Igualdade Racial do Recife e o Coordenador do MNU Adeildo Araújo era gestor da Igualdade Racial de Olinda, então pude ver essa transição dos terreiros para o comitê gestor, as cestas básicas, que foi durante o governo João Paulo e João da Costa em Recife e Luciana e Renildo em Olinda, e em Paulista foi no governo de Ivys Ribeiro (ENTREVISTA, SEGMENTO 1, 2018).

Até 2013, portanto, ano de realização da III CONAPIR, levantamos nos dados oficiais do MDS e CONAB, e com base na pesquisa socioeconômica nos terreiros, que somente 7% do segmento afroreligioso nacional recebia as cestas básicas, um percentual ainda frágil, para uma política pública que pretendia garantir a segurança nutricional e alimentar destas comunidades em situação de vulnerabilidade social. Assim, entendemos que a política pública de mapeamento dos terreiros serviu também como mecanismo de aferição de uma diversidade de políticas públicas de igualdade racial para os povos tradicionais de matriz africana. Consequentemente, também auxiliou na elaboração de outras PIR, a exemplo do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

Por meio da Portaria Ministerial n. 15, de 20 de fevereiro de 2013, a ministra de Estado Chefe da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Luiza Bairros, instituiu o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana do país. Este documento soma-se aos demais aqui analisados enquanto um marco na história das relações Estado X povos de terreiro, tendo como objetivo precípua:

a salvaguarda da tradição africana preservada no Brasil, sendo composto por um conjunto de políticas públicas que visa principalmente a garantia de direitos, a proteção do patrimônio cultural e o enfrentamento à extrema pobreza, com a implementação de ações estruturantes (SEPPIR, 2013, p. 12).

O histórico de construção do Plano remonta a 2012, quando, por meio da portaria ministerial n. 138, é instituído um Grupo de Trabalho Interministerial - GTI, que coordenado pela SEPPIR, é composto pelos seguintes órgãos: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Ministério do Meio

Ambiente, Ministério da Cultura, Ministério da Educação, Ministério da Saúde, Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Secretaria de Direitos Humanos, Fundação Cultural Palmares, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e da Empresa Brasileira de Pesquisa e Agropecuária; somada a isso, foi estabelecido o diálogo com a sociedade civil, notadamente com representantes dos povos de terreiro nas cinco regiões do país.

Com base nestas discussões, o Plano estrutura-se em três principais eixos de ação. Verificamos que alguns deles também remontam às discussões das CONAPIR's. São eles: Eixo 1 - Garantia de Direitos; Eixo 2 - Territorialidade e Cultura; Eixo 3 - Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável.

No Eixo 1 - Garantia de Direitos, o Plano norteia seus argumentos pautando que comunidades tradicionais são vítimas de violações em seus direitos fundamentais - sociais, políticos, econômicos e culturais. Com base neste entendimento, o reconhecimento e valorização pelo Estado brasileiro da contribuição ancestral africana para formação do país é o mote para romper com o paradigma do racismo:

Neste sentido, a adoção de medidas de valorização da cultura, da história e da tradição africana no Brasil, a garantia de mecanismos eficazes de participação e monitoramento das políticas públicas e a implementação de instrumentos de enfrentamento ao racismo institucional são fundamentais para o combate às iniquidades raciais existentes em diversos níveis sociais (SEPPPIR, 2013, p. 30).

Analizamos os objetivos desdobrados neste eixo. Em que pese o seu objetivo estar no campo da garantia de direitos e combate ao racismo, a maioria das ações são educativas e preventivas, e sistematizam problemáticas no campo da educação e da formação. Carece de ações voltadas diretamente ao plano do direito positivo. A proposta que mais se aproxima de forma contundente do campo da ação jurídica para proteção aos povos de terreiro é a capacitação de 200 (duzentos) defensores públicos e operadores do direito em todo território nacional, com dotação orçamentária de R\$ 500.000,00 (quinhentos mil reais), entre os anos de 2013 a 2015.

Verificamos, em nossas pesquisas de campo, que os casos judicializados de violações contra comunidades de terreiro na RMR, por

exemplo, tem tido atuação de profissionais do direito - seja no papel de defesa ou assistente da acusação - de coletivos e associações da sociedade civil, a exemplo do Coletivo de Juristas Negras de Pernambuco, coordenado pela militante negra, Yabassé de terreiro nagô da rama da casa de Pai Adão e advogada Vera Baroni. Em abril de 2017, em audiência pública realizada pelo Ministério Público de Pernambuco, assim como diversas outras militâncias de terreiro, Vera Baroni registra que o povo de terreiro não aceita mais ser tratado como se não fossem cidadãos com direitos garantidos pelo Estado brasileiro. “Não podemos mais aceitar sermos tratados como cidadãos de segunda classe. Precisávamos desse diálogo franco com o MPPE, pois sofremos constantemente violações dos nossos direitos fundamentais e por instituições públicas” (PERNAMBUCO, 2017, p. 4).

No Eixo 2 - Territorialidade e Cultura, a SEPPIR define ações relativas à regulamentação fundiária rural e urbana dos terreiros. A proteção ao patrimônio material e imaterial dos territórios e da cultura afroreligiosa passaria também pelo tombamento das casas afro históricas no país o que, como mote, fortaleceria o desenvolvimento sustentável dessas comunidades. Em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, a SEPPIR introduziria por meio deste Plano um sistema de gestão integrada dos patrimônios material e imaterial de 5 (cinco) casas tombadas na Bahia e 01 (uma) no Maranhão.

Por fim, o Eixo 3 -Inclusão social e desenvolvimento sustentável é mantido o debate sobre a segurança alimentar das comunidades tradicionais afroreligiosas, cujo foco oscila entre atender 14.000 (quatorze mil) famílias de terreiros com cestas básicas, até a criação de um marco legal e, também, de instrumentos jurídicos voltados à proteção dos saberes tradicionais. A elaboração de materiais de informação, comunicação e educação que envolve a saúde da população negra com base em fundamentos ancestrais das religiões de matriz africana e a destinação de R\$ 1.000.000,00 (um milhão de reais) para agricultura urbana integra o eixo 3.

Não houve até o momento a avaliação dessa política pública pelo Estado e/ou Sociedade Civil. Esta tarefa, e paralelamente, a construção do II Plano Nacional ficou prevista em 2015 na portaria n. 130 da SEPPIR, assinada pela Ministra Nilma Lino Rodrigues. O II Plano teria vigência de 2016 a 2019.

Em pesquisa de campo, um ex-gestor de PIR com atuação em nível federal e filho-de-santo da Roça Oxum Opará e Oxóssi Ibualama, terreiro situado na RMR, nos relata que “existe atualmente uma consultoria para construção do II plano de sustentabilidade dos povos de matriz africana, mas no geral, as políticas foram desmontadas” (ENTREVISTA, SEGMENTO 1, 2018).

Após analisar as PIR voltadas para as comunidades tradicionais de terreiro em nível nacional, vamos agora adentrar nas particularidades estaduais e da RMR deste campo, articuladas pelo Comitê Estadual de Promoção da Igualdade Étnico-Racial (CEPIR).

### **3.4 O CEPIR em Pernambuco e as comunidades de matriz africana**

No contexto histórico e político de Pernambuco, a criação do Comitê Estadual de Promoção da Igualdade Étnico-Racial (CEPIR) corresponde ao primeiro mandato do governador Eduardo Campos, do Partido Socialista Brasileiro (PSB), que compreendeu os anos 2007 a 2010. Foi em 14 setembro de 2007 que o Comitê foi oficializado, diretamente vinculado ao Gabinete do Governador através da Secretaria Chefe de Assessoramento Especial, sob o comando executivo de Jorge Arruda. Este comitê é responsável, no Estado, pelas PIR dialogando com as normativas e diretrizes nacionais estabelecidas pela SEPPIR, por meio das CONAPIR's e documentos outros. Articula e trata o tema racial com as demais secretarias do Governo de Pernambuco.

Na letra do documento oficial do Estado, registra-se a criação do CEPIR:

Em 2007, o Governo do Estado criou o Comitê Estadual de Política de Promoção de Igualdade Racial (CEPIR), que era vinculado à Secretaria de Assessoramento do Governador e tinha como objetivo a promoção de articulação social por meio de ações intersetoriais, como estratégias de enfrentamento à desigualdade e à intolerância étnico-racial em Pernambuco. É importante salientar que o nosso Estado construiu as três Conferências Estaduais da Igualdade Racial e participou das três Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial (COEPIR, 2015, p. 12).

Divergindo do discurso da gestão oficial, trazemos à baila fala de um entrevistado do Segmento 2, que identificamos integrar também o campo político que faz, em tese, oposição ao atual governo:

[...] não era lei estadual, não era decreto, não era nada. Jorge Arruda que pegou, que criou isso porque ele era um assessor do governador. Então ele, a partir desse salário dele, dessa condição de articulação dele dentro do governo, sobretudo a partir de uma relação com o governador muito “*Casa Grande e Senzala*”. Ele criou a CEPPIR num sonho de ser a instituição que representasse essa coisa toda. A discussão de promoção de igualdade racial no estado de Pernambuco. Eu participei também da construção disso. Eu tava na fundação disso lá no Museu de Recife, lá no Forte das Cinco Pontas (ENTREVISTA, SEGMENTO 2, 2018).

Noutras fontes, por exemplo em notícia divulgada pela Fundação Cultural Palmares, confrontada com os dois registros citados acima, verificamos que ocorreu, de fato, uma cerimônia formal de instalação do CEPPIR na sede do Governo de Pernambuco, o Palácio do Campo das Princesas, no dia 17 de setembro de 2007. Segundo essa matéria, 150 religiosos, entre babalorixás, yalorixás, ciganos, judeus, indígenas, árabes, dentre outros. Esteve também presente a então coordenadora do Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial - órgão ligado diretamente ao Gabinete da Presidência da República – Maria do Carmo Ferreira da Silva. A matéria afiança que na cerimônia ocorreria a assinatura de um decreto<sup>30</sup> que formalizaria o CEPPIR. Na fala do gestor Jorge Arruda, “é a primeira vez na história de Pernambuco que um governador dá atenção ao povo do Santo, ao Povo do Axé e, sobretudo, ao povo negro e afrodescendente do Estado” (PALMARES, 2007). Fica, então, instituído o CEPPIR, incluindo a presença de representantes de outras secretarias de Estado: Juventude e Emprego, Articulação Social, Desenvolvimento Social e Direitos Humanos, Educação, Saúde, Defesa Social e Mulher.

Na interface da saúde pública, em março de 2012 é instituída a Coordenação de Atenção à Saúde da População Negra, por meio do decreto estadual número 37.949. Em março de 2014, formaliza-se por meio da Portaria número 139 da Secretaria Estadual de Saúde, o Comitê Estadual de Saúde da População Negra.

---

<sup>30</sup> De fato, não identificamos em nenhum sítio oficial, ou mesmo no Plano Estadual de Promoção da Igualdade Racial de Pernambuco, qualquer menção ou informação sobre este decreto.

Verificamos que, em nível estadual, Coordenação de Saúde da População Negra desenvolveu algumas atividades em parceria com os afroreligiosos. Este órgão, seguido do CEPIR, é um dos que mais se destaca na pesquisa documental e de campo, na fala dos devotos:

A saúde, aqui em casa, muito importante cuidar sabe? Porque aqui no terreiro junto com Doutora Miranete Arruda, de Saúde da População Negra, aí teve muita campanha, ali em 2012, 2013. De vacinação aqui, e contra anemia falciforme. Agora em Olinda está tentando retomar, porque parou, mas aqui tinha até 2015, a gente fazia muita coisa pra comunidade (ENTREVISTA, Segmento 2, 2018).

No tocante à elaboração de material educativo, a partir de 2014 foi distribuída em alguns terreiros uma cartilha intitulada "Religiões de Matriz Africana: O SUS respeita e valoriza!", destacando o papel das divindades africanas, seu sincretismo em solo brasileiro e sua relação com a saúde dessas populações. O ponto de encontro entre o SUS e as religiões de matriz africana residiria na preservação e respeito às práticas tradicionais de saúde desta população e, também, no combate à intolerância religiosa, inclusive entre os próprios profissionais de saúde, quando estes se recusam a realizar ações coletivas nos terreiros:

A intolerância religiosa afeta a saúde? Sim! Afeta e muito. Apesar de vivermos em um mundo diverso de pensamentos, comportamentos e papéis sociais, a aceitação dessas diferenças se torna ainda mais difícil por toda a carga de preconceito que acompanha as pessoas. As religiões de matriz africana sofrem particularmente esta realidade de exclusão. O principal ponto de preconceitos é racial, por serem os negros prioritariamente quem mantém vivas as tradições dos terreiros, centros e manifestações culturais associadas a estas religiões (PERNAMBUCO, 2014, p. 3).

Imagem 6 - Cartilha do Comitê Estadual de Saúde da População Negra para os povos de terreiro



Fonte: Pernambuco (2014).

Enquanto a Coordenação de Saúde da População Negra buscava aplicar as diretrizes de promoção de políticas públicas de saúde em terreiros, em parceria com o SUS, verificamos em nossa pesquisa que o CEPPIR buscou pautar o combate ao racismo religioso principalmente em cursos de formação e oficinas educativas. Tanto em escolas da RMR e interior do Estado, quanto em parceria com outras instituições públicas, a exemplo do Ministério Público de Pernambuco, Polícia Militar de Pernambuco, Polícia Civil de Pernambuco, incluindo também parcerias com associações afroreligiosas.

Imagem 7 - Lançamento em 2009 de GT voltado à formação de combate ao racismo com operativos nas polícias civil e militar e participação de afrorreligiosos na RMR



Fonte: CEPIR, 2009

No ano de 2009, em parceria com a Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, o CEPIR realiza um curso de extensão intitulado "Introdução a Teologia e Filosofia da Religião de Matriz Africana e Afro-Brasileira", voltado a babalorixás e yalorixás da RMR.

Percebemos aqui não apenas uma ruptura no sentido da relação entre o Estado e os afrorreligiosos, mas também na própria questão da transmissão do conhecimento e formação sacerdotal, na medida em que algumas lideranças de terreiro na RMR se permitem apropriar também do conhecimento formal sobre sua religião, fora do âmbito da oralidade dentro dos terreiros, como é comum. Não se trata, contudo, de um curso de formação de sacerdotes, mas é a primeira vez na história que se verifica este fato. Também cursos de língua yorubá são realizados em parceria com a UNICAP, sendo o último deles datado de 2014.

Neste período, cabia também ao CEPIR a organização das Conferências Estaduais de Igualdade Racial e encaminhamento das questões locais junto aos delegados eleitos para as CONAPIR's em Brasília. Pernambuco realizou as conferências estaduais em 2005, 2009, 2013 e, quando da conclusão de nossa pesquisa de campo, ocorriam os preparativos para IV COEPIR, em 2018.

Imagem 8 - Banner da II Conferência Estadual de Igualdade Racial



Fonte: CEPIR, 2009

Imagem 9 e 10 - afroreligiosos participando dos debates da II COEPIR



Fonte: CEPIR, 2009

No campo da promoção de políticas públicas para as comunidades de terreiro, as Conferências Estaduais pautaram as propostas<sup>31</sup> semelhantes às que identificamos em nível nacional: o reconhecimento dos terreiros como espaços de promoção de saúde; o combate à intolerância religiosa; a garantia de proteção aos locais de culto; e a promoção de ações educativas voltadas para a desmistificação das religiões afro-brasileiras em Pernambuco (PERNAMBUCO, 2013).

A partir de 2015, é instituído via decreto estadual número 41.980, o Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial (COEPIR). Aqui, já sob o governo de Paulo Câmara (PSB), que sucedeu Eduardo Campos no cargo de chefe do executivo estadual. O COEPIR vincula-se à estrutura organizacional da Secretaria de Desenvolvimento Social, Criança e Juventude (SDSCJ). De acordo com o texto legal, o COEPIR caracteriza-se como

um órgão colegiado superior de consulta e deliberação, de natureza permanente, tendo por finalidade propor, monitorar, avaliar e divulgar a implementação da Política Estadual de Promoção da Igualdade Racial, voltada à promoção e à defesa dos direitos étnico-raciais individuais, coletivos e difusos, ao combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica (PERNAMBUCO, 2015, p. 1).

A composição dos membros do COEPIR segue os mesmos parâmetros paritários que os conselhos nacionais aqui já discutidos: representantes de secretarias de Estado e da sociedade civil. Neste caso, 8 (oito) representantes governamentais indicados pelos secretários dos seguintes órgãos: a) Secretaria de Desenvolvimento Social, Criança e Juventude; b) Secretaria de Justiça e Direitos Humanos; c) Secretaria de Defesa Social; d) Secretaria de Saúde; e) Secretaria de Educação; f) Secretaria de Cultura; g) Secretaria da Mulher e; h) Secretaria de Meio Ambiente e Sustentabilidade; e 8 (oito) membros eleitos pela sociedade civil, oriundos das seguintes áreas de atuação: a) Movimento Social Negro; b) Movimento Cultural ou Educacional Negro; c) Movimento das Mulheres Negras; d) Movimento de Religiões de Matriz Afro-Brasileira; e) Movimento da Juventude Negra; f) Comunidades Quilombolas; g) Povos Indígenas e; h) Povos Ciganos.

---

<sup>31</sup> Propostas semelhantes também compõem o Plano Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, instituído em 2015, por meio do decreto 42.482.

Ainda que existam órgãos oficiais do Estado com atribuições que integram os povos de terreiro, quando avançamos para a pesquisa de campo, em espaços tradicionais como o Palácio de Iemanjá, em Olinda, cidade da Região Metropolitana do Recife, constatamos, porém, que algumas ações, como as de educação, decorrem muito mais de iniciativas das lideranças religiosas que da atuação dos órgãos estaduais e municipais de PIR. De forma autônoma, este terreiro construiu redes com professores e gestores da educação para receber estudantes de ensino fundamental e médio e ministrar aulas sobre história e cultura afro-brasileira e indígena se apropriando do espaço do terreiro:

Surgiu a ideia né, de parceria com amigos que são professores, que trabalham já em escolas, que tem essa estrutura, que tem essa liberdade também, é importante dizer. Porque tem escola que a gente não tem essa abertura né? Tem instituição que muito pelo contrário, a gente faz o convite e a direção da escola em nome da entidade, da instituição, ela de uma forma muito educada, se nega. Mesmo sabendo que não vai ter custo nenhum com isso, entendesse? Mesmo sabendo que é um trabalho extremamente independente, que é social, que tem a ver com educação, entendesse? A gente não tem nenhum apoio, a gente faz porque a gente gosta. Eu faço porque eu gosto. Eu descobri que eu gosto de dar aula. Aí justamente a gente juntou o útil ao agradável, entendesse? E é isso. (ENTREVISTA, SEGMENTO 2, 2018).

Na raiz destas dificuldades para aplicação de políticas públicas educacionais que fortaleçam a valorização da cultura afro em Pernambuco, estaria, para uma gestora estadual de PIR, o racismo religioso:

O Racismo é o estruturante e estruturador da nossa sociedade capitalista... é um racismo velado e que só temos o racismo religioso porque é uma religião de preto, mas como nosso racismo é muito complexo, como, por exemplo, os racistas de plantão têm dificuldade de compreender, por exemplo, que muitas das músicas de Margareth Menezes é de terreiro. Que nosso samba, nossa culinária vem destes terreiros. O que seria de nosso carnaval sem os maracatus e afoxés por exemplo? É disso que estamos tratando por isso a importância da lei 10.639 nas salas de aula. Pois é a nossa História. (ENTREVISTA, SEGMENTO 1, 2018).

Outro espaço tradicional e com reconhecimento do Estado brasileiro de seu valor histórico e cultural é o terreiro de Xambá, também visualizado em nosso primeiro capítulo. Este terreiro possuiu um museu que conta a história de

sua comunidade e de sua principal liderança religiosa histórica, Mãe Biu, sendo o primeiro templo afro-brasileiro em Pernambuco a receber tutela enquanto quilombo urbano:

[...] O terreiro Sociedade Africana Santa Bárbara de Nação Xambá, em 24 de setembro de 2006, tornou-se o terceiro quilombo urbano no Brasil, e o primeiro terreiro a receber esse título. A certidão de reconhecimento foi entregue pelo Presidente da Fundação Cultural Palmares, órgão do Ministério da Cultura, Ubiratan Castro de Araújo, acompanhado da diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro (DPA), Maria Bernadete Lopes da Silva. Além destes e dos membros do terreiro, estiveram presentes representantes do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan/MinC) e da Prefeitura Municipal de Olinda-PE (BIVAR et al, 2012, p. 38).

Em termos de ações no espaço público, até o final ano de 2017, levantamos a realização das seguintes cerimônias afro, por vezes rompendo os liames entre o sagrado e o profano, mas sempre voltados à desmistificação das religiões de matriz africana e o combate ao racismo.

- **Janeiro:** Águas de Oxalá: cerimônia sincrética que sai da Igreja de São Salvador do Mundo, no Alto da Sé, em Olinda, com destino à Roça Oxum Opará Oxossi Ibulama, do Tata Raminho de Oxóssi; tem apoio da Prefeitura de Olinda na organização e infraestrutura e tem como fundamento trazer energias de paz para o carnaval da cidade.
- **Fevereiro:** Noite dos Tambores Silenciosos: realizada no Pátio do Terço, local de origem das Tias do xangô de Pernambuco apresentadas no capítulo 1. Esta cerimônia dedica-se a reverenciar os espíritos ancestrais dos afroreligiosos de Pernambuco<sup>32</sup>.
- **Junho:** Exposição de Culinária Afro-Brasileira; e Festa do Fogo, dedicada a Xangô, ambas no ciclo junino de Recife.
- **Setembro:** Semana da Vivência e Prática da Cultura Afro Pernambucana - Lei Malunginho, 13.298/07, na Escola Estadual de Referência em Ensino Médio Mariano Teixeira; e KIPUPA Malunginho -

<sup>32</sup> Um aprofundamento nesta cerimônia é possível a partir da leitura da etnografia de Campos (2012).

Coco na Mata do Catucá, realizado em Abreu e Lima, na região onde historicamente se localizava o Quilombo do Catucá.

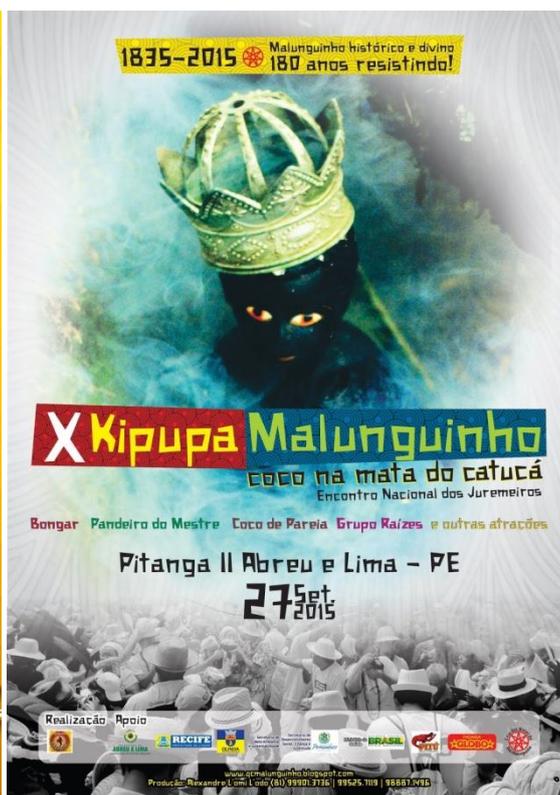
- **Novembro:** Caminhada dos Povos de Terreiro, no centro do Recife, abrindo o Mês da Consciência Negra no Estado.

Imagem 11 - Banner da Exposição Culinária Afro-Brasileira



Fonte: Acervo da Pesquisa

Imagem 12 - Banner do Kipupa Malunguinho



Fonte: Acervo da Pesquisa

Estas cerimônias costumam ter falas políticas, tanto de afrorreligiosos, como de vereadores, deputados, secretários, representando, inclusive, prefeitos e governador. O apoio das instituições públicas consiste em auxílio para infra-estrutura e divulgação dos eventos, porém não há, em domínio público, informações sobre os valores e dotação de recursos.

Uma outra abordagem em Pernambuco para com os povos de terreiro inclui a questão do meio ambiente. Existe, desde 2011, na estrutura da Secretaria de Meio Ambiente e Sustentabilidade, uma gerência de Comunidades Tradicionais, cuja gestora, Bernadete Lopes, coordena o diálogo junto aos povos de matriz africana, ciganos, quilombolas e indígenas. Em 2017, após a realização do "*Primeiro Encontro de Bezendores, Benzedeiras,*

*Rezadores, Rezadeiras, Raizeiros, Raizeiras e Parteiras da Região do Semi-Árido*" esta gerência, junto a alguns terreiros da RMR, implantou a primeira Sementeira Pública de Ervas Sagradas e Medicinais, com 48 (quarenta e oito) mudas. Segundo a gestora, "Essas ervas representam um rico patrimônio imaterial que as religiões de matrizes africanas possuem e colocá-las em uma Sementeira, em espaço público, é difundir o conhecimento para o acesso de todos" (PERNAMBUCO, 2017).

Imagem 9 - Implantação de Sementeira Pública de Ervas Sagradas em Pernambuco, 2017



Fonte: SEMAS, 2017

Contudo, para alguns afroreligiosos, verificamos que as PIR para terreiros não estão alcançando níveis satisfatórios no Estado, carecendo ainda de aperfeiçoamento:

Não conheço nada funcionando em Pernambuco que tenha política efetiva nas diversas áreas da promoção da igualdade racial, com exceção a cultura e o carnaval. São ações e políticas na área da cultura. No Recife, o Núcleo da Cultura Afro Brasileira, setor vinculado à secretaria de cultura do Recife, que seu trabalho está restringido o carnaval, ao apoio as agremiações vinculadas ao tema, disponibilizando o espaço para eventos e reuniões. Não há ações de formação, pesquisa, intercâmbio, editais de fomento e financiamento (ENTREVISTA, SEGMENTO 2, 2018).

A gestora de igualdade racial também aponta na mesma direção, porém destacando o momento político pós-golpe de 2016 e a necessidade de união dos povos de terreiro em Pernambuco e no país:

É necessário que o nosso povo se organize para luta, ocupe os espaços, pois nada foi nos dados de graça foi tudo processo da luta. Não podemos recuar, principalmente neste momento que vivemos de muito fundamentalismo, de retrocesso de direitos, precisamos unificar forças, deixar nossas vaidades de lado, deixar, que possamos estarmos juntos. Infelizmente os brancos dividiram para governar, precisamos estar nas universidades pois conhecimento é poder e se o poder é bom os pretos também querem. Mas precisamos valorizar os nossos instrumentos institucionais (ENTREVISTA, SEGMENTO 1, 2018).

Especialmente na pesquisa de campo, identificamos que na RMR existe, desde 2012, uma polarização entre afroreligiosos vinculados a dois partidos políticos: PT e PSB. Estes partidos já conjugaram alianças no campo da esquerda estadual; porém, com a ruptura das alianças tanto em nível local quanto federal, ocorreu também o acirramento da tensão entre algumas lideranças do movimento de terreiro. Há sinais de reaproximação para o cenário eleitoral de 2018 entre esses partidos, o que pode ser benéfico para as pautas políticas dos afroreligiosos em nível estadual.

A partir de novembro de 2017, a pauta de igualdade racial no Estado passa a ser vinculada à Secretaria de Justiça e Direitos Humanos, por meio de ato do Governador. Quando da conclusão desta pesquisa, o Estado se preparava para a realização da IV Conferência Estadual de Igualdade Racial.

Passamos agora às nossas considerações finais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos o campo religioso afro-brasileiro do Recife, trazendo os elementos indispensáveis para um debate fundamental que norteia, agora, a conclusão de nossa pesquisa: a elaboração e a absorção de políticas públicas de igualdade racial nos terreiros da Região Metropolitana do Recife logrou êxito? Após analisarmos relatórios da SEPPIR, observamos ações públicas e políticas nos terreiros e confrontarmos dados oficiais dos organismos de Estado com as experiências de vida dos devotos-militantes, que formam o que chamamos de movimentos sociais religiosos (GONH, 2011), podemos dizer que este processo de reparação não se consolidou e, ainda, passa por um desmonte violento cujas raízes estão na crise política, econômica e social estabelecida com o golpe parlamentar de 2016.

De início, afastamos qualquer viés partidário no sentido da análise desta conjuntura. As reflexões sobre como o processo que culmina na deposição da Presidenta Dilma Roussef, do Partido dos Trabalhadores (PT) reverbera em políticas públicas de igualdade racial que apresentamos aqui são fundamentadas na perspectiva histórica e etnográfica. É preciso lembrar que a SEPPIR foi criada respondendo a anseios e décadas de luta dos movimentos sociais negros e de terreiro. A partir do momento em que um governo de esquerda, cujo suporte de militância - pudemos observar – possuía quadros históricos ligados ao movimento negro, as condições para criação e manutenção de um órgão de Estado que respondesse às demandas de combate ao racismo estavam postas no jogo democrático.

Verificamos que nos primeiros anos da SEPPIR, a narrativa da Igualdade Racial e combate ao racismo religioso passa por um consórcio entre as lideranças religiosas afro e o Estado. Por vezes, praticantes do culto, com experiência e formação em políticas públicas são chamados a gerir o processo das PIR. Fazer parte do governo, nesse sentido, leva os afrorreligiosos a um clima exitoso de que seria uma questão de tempo para superar as feridas que o genocídio escravocrata havia aberto no povo de religião negra. Apreendemos isso tanto nos documentos oficiais, pautados em eixos e metas, vislumbrados no capítulo 3, como também na própria fala dos praticantes do culto que

participaram, em nível nacional, estadual e local, do nascimento deste consórcio político (GIUMBELLI, 2011) entre as religiões afro-brasileiras e o Estado.

Ora, é evidente que este consórcio representa uma ruptura na forma como o Estado brasileiro se relacionava, até então, com os povos de terreiro. Vimos nos capítulos 1 e 2 que o cerne histórico dessa relação era a criminalização e perseguição das casas de culto afro. Elementos como a demonização das deidades afro-brasileiras, aliadas aos discursos de higienização e combate à poluição sonora são, até hoje, o núcleo duro que fornece a justificativa para a guerra jurídica e religiosa às religiões negras do Brasil. Assim, a partir de 2003, quando nacionalmente se inicia o ciclo da SEPPIR, estamos diante de um forte elemento para desconstruir este processo de racismo secular.

Nos primeiros 10 anos, verificamos que o consórcio foi exitoso. Algumas políticas públicas, na aparência, podem não representar o impacto real de sua ação, mas reverberam na sociedade e fornecem aos povos de terreiro elementos discursivos e políticos para a sua proteção e tutela. Analisamos mais detidamente, no desfecho, as políticas de segurança alimentar, destacando a *Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. É a primeira vez que a forma tradicional da alimentação afro é sistematizada com viés valorativo pelo Estado. Vale registrar novamente: foi construída com a participação ativa dos povos de terreiro, alguns atuando inclusive como pesquisadores. A partir daí, busca-se superar um dos principais desafios que o racismo religioso apresenta aos terreiros: a criminalização do sacrifício animal. Na mesma medida, busca-se também fortalecer o combate à desigualdade social, com ampliação de distribuição de cestas básicas em terreiros, mas esta política não se apresenta exitosa, e atualmente, como vimos, sequer existe sua aplicação na Região Metropolitana do Recife.

Percebemos que, mesmo diante do levantamento de casas de culto realizado na RMR, a maior parte dos terreiros permanece na invisibilidade das agendas públicas. Novamente, os terreiros históricos que apresentamos no capítulo 1, e que são reconhecidos pela campo religioso afro-pernambucano, é são também os que possuem maiores captações e aplicação de políticas

públicas que valorizam as identidades de terreiro, nas áreas de educação (Palácio de Iemanjá), nas políticas de saúde (Xambá, Sítio de Pai Adão), e de cultura (Roça Oxum Opará e Oxóssi Ibualama); no que se refere às políticas de segurança alimentar (pesquisa socioeconômica e distribuição de cestas básicas), quanto menos projeção a casa (ou sua matriz) possui, menor o grau de acesso a esta política.

Confrontando esses dados com as informações oficiais sobre a diversidade do campo religioso afro na RMR, vemos as lideranças mais vinculadas ao candomblé prevalecerem, inclusive algumas delas ocupando cargos públicos e participando enquanto gestores de políticas públicas de igualdade racial na SEPPIR e no CEPIR.

Contudo, é justamente a partir de 2013, ano da III Conferência Nacional de Igualdade Racial, quando se celebra ainda os 10 anos de criação da SEPPIR que o projeto de governo do Partido dos Trabalhadores começa a ser ameaçado. Há quem diga que o golpe parlamentar de 2016 se inicia nesse ano, haja vista que em 2014 o processo eleitoral passa por um crescimento violento das chamadas bancadas evangélicas. E não só delas: há, no parlamento brasileiro o fortalecimento de um grupo conhecido como Bancada do Boi, da Bíblia e da Bala, numa referência aos grandes latifundiários, à classe de homens brancos machistas, misóginos, homofóbicos e racistas, detentores de grande capital financeiro, e que tem no fundamentalismo neopentecostal a base religiosa para suas ações anti-democráticas.

É este grupo que articula junto a Michel Temer, do Movimento Democrático Brasileiro e então vice-presidente da República, a derrubada da Presidenta Dilma Roussef. Cai com Dilma não apenas o poder político, enquanto mandatário da nação, do PT, mas todo o projeto de políticas sociais nas quais está inclusa a SEPPIR. Não a toa, um dos primeiros atos de Temer é extinguir a SEPPIR, por meio da Medida Provisória 726/2016. A mesma só é retomada novamente dentro da estrutura do Ministério da Justiça e Cidadania, sem status de ministério e já sem a mesma legitimidade perante o movimento social negro e de terreiro e por fim, ocupa o Ministério de Direitos Humanos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Após grande repercussão e críticas pela ausência de mulheres e negros/as nos primeiros escalões, o governo Temer convida a Desembargadora baiana Luislinda Valois, candomblecista, rastafari e primeira juíza negra a dar uma sentença tendo como base a lei do racismo, para assumir a SEPPIR em julho de

Uma demanda do grupo fundamentalista que forma a base governista de Temer era cessar as discussões sobre laicidade.

Interessante registrar que os representantes de terreiro que entrevistamos defendem a laicidade e veem com desconfiança o estreitamento das relações entre Estado X Religião que neste período atentam contra princípios básicos da democracia. Neste diapasão, a pesquisa revela que com a ascensão de Michel Temer, o consórcio entre religiões afro-brasileiras e o Estado Nacional encontra-se prejudicado. Fato destacado na fala dos entrevistados em nossa pesquisa de campo, quando comparam as ações da SEPPIR na era PT e no momento atual:

No âmbito Nacional, os órgão ainda existem porém algumas ações como o edital da SEPPIR para órgãos de PIR, editais do Ministério da Cultura voltados a projetos comunitários mas não específicos para terreiros ou comunidades de matriz africana. Existe atualmente uma consultoria para construção do II plano de sustentabilidade dos povos de matriz africana, mas no geral, as políticas forma desmontadas (ENTREVISTADO, SEGMENTO 1, 2018).

O que aconteceu com as cestas básicas que ninguém deu satisfação? O que aconteceu com o Programa de Saúde da População Negra entendeu? Que a gente recebia, cedia o local e recebia as equipes, os profissionais de saúde para fazerem as campanhas de vacinação infantil e geriátrica, será que é o racismo institucional? Então eles fazem tirar das comunidades de terreiro essa função social de local de apoio de vacinação, local de apoio de palestra de saúde da população negra, entendesse? De cuidados de doenças, DST e AIDS. Onde é que tá, entendesse? De grupos de educação e também projetos de educação. Porque a gente não faz ou não continua ou não cria, o Estado não cria a necessidade, que a gente sabe que precisa, né? Necessidade nas escolas, né? (ENTREVISTADA, SEGMENTO 2, 2018).

No âmbito do Estado de Pernambuco, mais precisamente na RMR, a pesquisa revelou que grande parte das ações do CEPPIR teve como foco, no período pesquisado, ações de formação. O primeiro gestor e fundador do CEPPIR, Jorge Arruda, é professor, e nos parece que essa essência educativa

---

2016. Na transição para Ministério de Direitos Humanos, em 2017, Luislinda é nomeada ministra da pasta, mas devido a falta de legitimidade do governo Temer perante o povo brasileiro, incluindo os movimentos sociais negros e de terreiro, seus esforços não logram reconhecimento. Dentro das disputas por cargos e trocas de favores características do modus operandi de Temer, Luislinda Valois é demitida no início de 2018.

norteou as estratégias do órgão. Em 2014, assume a gestora Mãe Elza de Iemanjá, sacerdotisa de candomblé. O viés de rituais religiosos no espaço público como forma de combater a intolerância se mostra mais presente a partir de então, dado corroborado a partir dos relatórios que tivemos acesso e na pesquisa de campo com gestores. Impactou também em Pernambuco o processo de golpe político nacional, na medida em que o desmonte da SEPPIR afetou significativamente as verbas destinadas para PIR nos estados.

Atualmente, o debate entre os afroreligiosos na RMR passa pela questão da legitimação de seu poder político com a eleição de candidatos “de terreiro”. Frases como “Quem é de terreiro, vota em quem é de terreiro” têm sido usadas nos discursos de alguns praticantes postulantes ao legislativo. No debate sobre liberdade religiosa e combate ao racismo, os diversos devotos que formam os principais coletivos de terreiro que atuaram nos processos de PIR – por exemplo: Rede de Mulheres de Terreiro, Associação da Caminhada dos Terreiros de Pernambuco, Quilombo Cultural Malunguinho, INTECAB/PE, dentre outros – caminham na direção de apoiarem partidos de esquerda ou centro-esquerda, prevalecendo o Partido dos Trabalhadores (PT), o Partido Socialista Brasileiro (PSB) e o Partido Comunista do Brasil (PCdoB) em número de militantes de terreiro afiliados e candidatos.

Sinalizam, portanto, para uma nova etapa de construção de políticas públicas de igualdade racial, desta vez com atuação legislativa, ao passo que intentam também a retomada da pauta nacional de debates e ações do Estado Brasileiro com os terreiros espalhados pelo país; algo que as pesquisas futuras podem acompanhar, superando o nosso presente esforço de investigação, sujeito que está às mudanças do cenário político que, hoje, desmobilizam um processo que poderia ter avançado na garantia da inviolabilidade de crença e culto de milhares de mulheres e homens de religião afro-brasileira.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Marileide. **Nação Xambá: dos terreiros aos palcos**. Olinda: A autora, 2007.

ARAGÃO, Gilbraz. **Fausto e Religiões**: questões para uma atitude transdisciplinar em Ciências da Religião. 2015 (Material didático disponibilizado na disciplina Ciências da Religião: interfaces metodológicas e perspectivas – Plataforma EAD TELEDUC, Unicap).

ARMANI, Carlos Henrique. **Tempo, História e Interdisciplinaridade**. São Paulo: Ed. Fonte do Direito, 2005.

ASSUNÇÃO, Luiz. **Reino dos Mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé. **Mana**, Rio de Janeiro, v.13, n.1, p. 7-40, 2007.

BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar/CNPq/PRONEX, 2003.

BIVAR, Roberta et. al. Os desafios de Xambá, um terreiro que “virou” quilombo: sincretismo e africanidade em análise. In: BRANDÃO, Sylvana; MARQUES, Luiz Carlos Luz; DARWIN, Newton (Orgs.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: UFPE, v. 6, p. 31-61, 2012.

BRANDÃO, Maria do Carmo. A localização de xangôs na cidade do Recife. **Clio - Sério História do Nordeste**, n. 11, 1988, p. 117 a 135.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O catimbó-jurema do Recife. in PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, pp. 160-81.

BRASIL. **Constituição Federal da República**. 1988.

BRASIL. Medida Provisória n. 111, de 21 de março de 2003. Cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 21 de mar. de 2003.

\_\_\_\_\_. Lei n. 10.678, de 23 de Maio de 2003. Cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 26 de mai. de 2003.

\_\_\_\_\_. Decreto n. 4.886, de 20 de nov. de 2003. Institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PNPIR e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 21 de nov. de 2003.

\_\_\_\_\_. Relatório de Ações. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2003.

\_\_\_\_\_. Relatório de Ações. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2004.

\_\_\_\_\_. Relatório de Ações. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2005.

\_\_\_\_\_. Relatório Final da I Conapir. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2005.

\_\_\_\_\_. Relatório de gestão 2003/2006. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2007.

\_\_\_\_\_. Relatório de gestão 2009. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2009.

\_\_\_\_\_. Resoluções da II Conapir. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2009.

\_\_\_\_\_. Relatório de gestão 2010. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2010.

\_\_\_\_\_. Lei n. 12.519, de 10 de nov. 2011. Institui o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra. Diário Oficial da União, Brasília, 11 de nov. 2011.

\_\_\_\_\_. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. -- Brasília, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

\_\_\_\_\_. Resoluções da III Conapir. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2013.

\_\_\_\_\_. Levantamento de órgãos e conselhos de Promoção da Igualdade Racial para o SINAPIR. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2015.

\_\_\_\_\_. FUNDAÇÃO PALMARES. “ESTADO DE PERNAMBUCO GANHA COMITÊ ESTADUAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL”. Setembro de 2007. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/archives/2276>>. Acesso: 13 maio 2018.

BRAZ, Marcelo. O golpe nas ilusões democráticas e a ascensão do conservadorismo reacionário. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 128, p. 85-103, jan./abr. 2017

BURGOS, Arnaldo Beltrão. **Jurema Sagrada**: do Nordeste Brasileiro à Península Ibérica. Fortaleza: Expressão Gráfica; Laboratório de Estudos da Oralidade/UFC, 2012.

BURITY, Joanildo A. **Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil**. Recife: Massangana, 2006.

BURITY, Joanildo. Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil. **Revista Anthropológicas**, Recife, ano 11, v. 18, p. 7-48, 2007

\_\_\_\_\_.; MACHADO, Maria das Dores Campos (Org.). **Os Votos de Deus**: Evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Massangana, 2006.

\_\_\_\_\_.; MACHADO, Maria das Dores Campos. A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. **Dados** (Rio de Janeiro. Impresso), v. 57, p. 601-631, 2014.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: **Umbanda e Política**. Cadernos do ISER, N. 18, RJ, Marco Zero-ISER, 1985, p. 9-42

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CALDAS, Ricardo Wahrendorff. **Políticas Públicas**: conceitos e práticas. Belo Horizonte: Sebrae/MG, 2008.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O Combate ao Catimbó**: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos 30 e 40. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco. Ano: 2001.

\_\_\_\_\_. Religião e espetacularização: das Tias do Pátio do Terço a Noite dos Tambores Silenciosos. In: BRANDÃO, Sylvana; CABRAL, Newton Darwin de Andrade; MARQUES, Luiz Carlos Luz; (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: UFPE, 2012, v. 6, p. 48-62.

\_\_\_\_\_. De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano. Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (Online), v. 11, p. 13-28, 2013.

\_\_\_\_\_. Tata Raminho de Oxossi: História Oral e Invenção Identitária. In: BRANDÃO, Sylvana; CABRAL, Newton Darwin de Andrade. (Org.). **História das**

**Religiões no Brasil.** Recife: AIP; Carpe Diem Edições e Produções, 2015, v. 7, p. 73-91.

\_\_\_\_\_. CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira Campos. Religião e resistências: os afro-brasileiros e a perseguição. Paralellus, Recife, v. 8., n. 19, p. 447-458, 2017.

CAMURÇA, Marcelo. **O futuro das religiões no Brasil.** In: ARAGÃO, Gilbraz; CABRAL, Newton; VALLE, Edênio. Para onde vão os estudos da religião no Brasil. São Paulo: ANPTECRE, 2014.

CARNEIRO, Carla Bronzo Ladeira. Conselhos de políticas públicas: desafios para sua institucionalização. **RAP**, Rio de Janeiro, n. 36, v. 2, p. 277-92, Mar./Abr. 2002.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CARNEIRO, João Luiz. **Religiões Afro-brasileiras:** uma construção teológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CARREIRO, Gamaliel. Estado e religião no Brasil: pensando a singularidade da laicidade brasileira. In: CARREIRO, Gamaliel (et. al). **Religião, Carisma e Poder:** as formas da vida religiosa no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 105-118.

CHOAY, Françoise. **A Alegoria do patrimônio.** Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade/ Editora UNESP, 2000.

CITTADINO, Gisele et al (org.) **A resistência ao golpe de 2016.** São Paulo: Editora Canal 6, 2016.

CONCONE, M. H. V. B. Caboclos e pretos-velhos na Umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira:** o livro dos caboclos, mestres e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 281-303.

CORDOVIL, Daniela. **Religiões Afro:** introdução, associação e políticas públicas. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awó:** o mistério dos orixás. Rio de Janeiro, Pallas, 2011.

DECLARAÇÃO DE DURBAN. III CONFERÊNCIA MUNDIAL CONTRA O RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA. Declaração de Durban. Durban, África do Sul. 31 de agosto a 8 de setembro de 2001. Disponível em: <[http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/declaracao\\_durban.pdf](http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/declaracao_durban.pdf)> Acesso: 28 fev. 2018.

DIARIO DE PERNAMBUCO. "A SABEDORIA QUE VEM DOS ESPÍRITOS". DIARIO DE PERNAMBUCO, 19 de dezembro de 2016, Caderno Vida Urbana. Disponível em:

<[http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2016/12/19/interna\\_vidaurbana,680748/a-sabedoria-que-vem-dos-espirtos.shtml](http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2016/12/19/interna_vidaurbana,680748/a-sabedoria-que-vem-dos-espirtos.shtml)> Acesso: 28 dez. 2016

FERRETI, Sérgio. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: Arché, 2013.

FONSECA, J. J. S. **Metodologia da Pesquisa Científica**. Fortaleza: UEC, 2002.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, Brasília, v. 6, n. 2, p. 51-56, 2017.

FRANÇA, Ivaldo Marciano de. **Maracatus-nação: ressignificando velhas histórias**. Recife: Bragaço, 2005.

\_\_\_\_\_. GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Cultura afro-descendente no Recife: maracatus, valentes e catimbós**. Recife: Bagaço, 2007.

FREIXO, Adriano; RODRIGUES, Thiago (orgs.). **2016, o ano do golpe**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2016

GEERTZ, Clifford. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 149-165.

GIUMBELLI, Emerson. Minorias religiosas. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (orgs.). **As religiões no Brasil – continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 28, v. 2, p. 80-101, 2008.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação**, v. 16, n. 47, p. 333-361, maio-ago. 2011.

GOMES, Paulo César da Costa. **A condição urbana: ensaios de geopolítica da cidade**. Rio de Janeiro: 2002.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (Org.). **Toré: regime encantando do índio do Nordeste**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2005.

HABERMAS, Jürgen. Fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho?. In: **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006, p.107-119.

KISSLER, Leo; HEIDEMANN, Francisco G. Governança pública: novo modelo regulatório para as relações entre Estado, mercado e sociedade? **RAP**, Rio de Janeiro, n. 40, v. 3, p. 479-99, Maio/Jun. 2006.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1978.

IPEA. **Conselhos Nacionais: Perfil e atuação dos conselheiros** - Relatório de Pesquisa. Brasília: IPEA, 2013

JINKINGS, Ivana; DORIA, Kim; CLETO, Murilo (orgs.) **Porque gritamos golpe?** Para entender o impeachment e a crise política no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2016.

LAKATOS, Eva; MARCONI, Marina. **Técnicas de pesquisa:** planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisas, elaboração, análise e interpretação de dados. São Paulo: Atlas, 2002.

LIMA, Claudiene dos Santos. **O racismo religioso na Paraíba**. Monografia (Graduação em Pedagogia). Guarabira: Universidade Estadual da Paraíba, 2012.

MARTIN, Gabriela. **Pré-história do Nordeste do Brasil**. Recife: UFPE, 1996.

MENEZES, Lia. **As Yalorixás do Recife**. Recife: Funcultura, 2005.

MORAIS, Mariana Ramos. Políticas Públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 14, n. 16, Ene./Jun. 2012, p. 39-59.

\_\_\_\_\_. Axé tombado, Ilê plantado: reflexões sobre o processo de patrimonialização de um terreiro de candomblé. **TEMPO AMAZÔNICO**, v. 3, p. 62-79, 2015.

\_\_\_\_\_. Ações do poder público para a religiosidade afro-brasileiras em Belo Horizonte. **Pensar BH - Política Social**, v. 29, p. 45-48, 2011.

\_\_\_\_\_. Ações do poder público e a prática da umbanda, candomblé e congado: Reflexões sobre a construção de patrimônios culturais. **Latitude (UFAL)**, v. 4, p. 25-42, 2010.

\_\_\_\_\_. ; JAYME, JULIANA GONZAGA. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. **Civitas** (Porto Alegre), v. 17, p. 268, 2017.

MOTTA, Roberto. Religiões Afro-Recifenses: Ensaio de Classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jefferson. (Org.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 17-35.

\_\_\_\_\_. Transe, Nome, Identidade e Reconhecimento no Xangô de Pernambuco. In: BRANDÃO, Sylvana; CABRAL, Newton Darwin de Andrade; MARQUES, Luiz Carlos Luz; MORAES, Alfredo de Oliveira (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Bagaço, 2012, v. 6, p. 17-30

NAPOLEÃO, Eduardo. **Vocabulário Yorubá**: para entender a linguagem dos orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

NUNES, Edson de Araújo. **Entre rosários e cabaças**: devoção e hibridismo religioso na vila de Cimbres. Monografia (Graduação em História). Recife, UFPE, 2012.

OLIVA, Alberto. **Teoria do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

OLIVEIRA, Alexandre Alberto dos Santos (L'omi L'Odò). Teologia da Jurema: existe alguma? **Anais do V Colóquio de História da Unicap**. ISSN: 2176-9060. Recife, 2011.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das macumbas à Umbanda**: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2008,

OLIVEIRA, Rosalira. Guardiãs da Identidade? As religiões afrobrasileiras sob a ótica do movimento negro. **Revista Magistro**, v. vol II, 2011, p. 1-15.

ORO, Ari Pedro. Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil. **Ciência e Letras**, Porto Alegre, n. 37, p. 433-447, jan/jun 2005.

\_\_\_\_\_. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. **Horizontes Antropológicos**, v. 27, p. 281-310, 2007.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. Petrópolis: Vozes, 1999.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

PASSOS, João Décio. Crítica ético-teológica da cultura de consumo. In: **Religião e Consumo**: relações e discernimentos. São Paulo: Paulinas, 2012.

PERLATTO, Fernando. Seletividade da esfera pública e esferas públicas subalternas: disputas e possibilidades na modernização brasileira. **Rev. Sociol. Polit.**, v. 23, n. 53, p. 121-145, mar. 2015

PERNAMBUCO. **BLOG DO CEPPIR**. Ações de 2009

\_\_\_\_\_. Relatório da III Conferência Estadual de Promoção da Igualdade Racial. Recife, 2013.

\_\_\_\_\_. **Cartilha: Religiões de Matriz Africana: O SUS respeita e valoriza**. Recife, 2014.

\_\_\_\_\_. Comitê de Promoção da Igualdade Étnico-racial de Pernambuco. **Plano Estadual de Promoção da Igualdade Racial de Pernambuco**. Recife, 2015.

\_\_\_\_\_. DECRETO Nº41.980/2015. Cria o Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial de Pernambuco.

\_\_\_\_\_. DECRETO Nº 42.482/2015. Institui o Plano Estadual de Promoção da Igualdade Racial de Pernambuco.

\_\_\_\_\_. MINISTÉRIO PÚBLICO DE PERNAMBUCO. "MPPE OUVE AS DEMANDAS SOBRE INTOLERÂNCIA TRAZIDAS POR RELIGIOSOS DE MATRIZ AFRICANA. **Boletim do GT de Racismo**, n. 42, Edição Maio 2017.

\_\_\_\_\_. SECRETARIA DE MEIO AMBIENTE E SUSTENABILIDADE. ERVAS SAGRADAS GANHAM SEMENTEIRA. Disponível em: <<http://oxerecife.com.br/2017/12/27/7050/>>. Acesso: 25 jan. 2018.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial. Bauru-SP: Edusc, 2003.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo, Hucitec, 1991.

\_\_\_\_\_. As religiões negras do Brasil. Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, 1996, p. 64-83.

QUÉRRET, Leticia. **A Virgem Maria também apareceu em Pernambuco**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social. Recife: UFPE, 2014.

RIVAS, Maria Elise; JORGE, Érica. F. C. Por uma interpretação dos dados do censo 2010: da repressão ao movimento umbandista atual. **Revista Identidade**, v. 17, São Leopoldo: EST, 2012.

RODRIGUES, Michelle; CAMPOS, R. B. C. . **Caminhos da visibilidade**: a ascensão do culto a jurema no campo religioso de Recife. *Afro-Ásia* (UFBA. Impresso), v. 47, 2013, p. 269-291

SALLES, Sandro Guimarães. **À sombra da Jurema Sagrada**: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: EDUFPE, 2010.

SANSONE, Livio. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. **Mana**, v. 6, n.1, pp.87-119, 2000.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé**:

**Religião do corpo e da alma:** tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

SILVA, Edson. “Nossa mãe Tamain”: Religião, reelaboração cultural e resistência indígena no Nordeste: o caso dos Xukuru do Ororubá (PE). In: Sylvana Brandão. (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: EDUFPE, 2002, v. 2, p. 347-362.

SILVA, Edwin Barbosa da (Pai Edu). **Presença Africana em Religiões Brasileiras**. Prefácio de Gilberto Freyre. Olinda: O autor, 1980.

SILVA, Frederico Barbosa da; JACCOUD, Luciana; BEGHIN, Natalie. Políticas sociais no Brasil: participação social, conselhos e parcerias. JACCOUD, Luciana (Org.) **Questão social e políticas sociais no Brasil contemporâneo**. Brasília: IPEA, 2005.

SILVA, Severino Vicente da. As Deusas do Ararobá. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora Universitária da UFPE, v. 2, p. 131-148.

SILVEIRA, Denise; CÓRDOVA, Denise. A pesquisa científica. In: GERHAHDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise (org). **Métodos de Pesquisa**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2009, p. 31-42.

SOUZA, Celina. Políticas Públicas: uma revisão da literatura. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, n. 16, jul/dez 2006, p. 20-45.

STEIL, Carlos Alberto; ORO, Ari Pedro. **Globalização e Religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

TINHORÃO, José Ramos. **O rasga:** uma dança negro-portuguesa. Lisboa: Editora 34, 2006.

TOLLENARE, L. F. de. **Notas Dominicais:** Tomadas durante uma Viagem em Portugal e no Brasil em 1816, 1817, e 1818. Salvador: Progresso, 1956

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo Religioso Afro-brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1997.

VERGARA, Sylvia Constant. **Projetos e Relatórios de Pesquisa em Administração**. São Paulo: Atlas, 2010.

VIEIRA, Sônia. **Como elaborar questionários**. São Paulo: Atlas, 2009

ZABATIERO, J. P. T. **A Religião e a Esfera Pública**. Cadernos de Ética e Filosofia Política 12, 1/2008, p. 139-159.