

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Mariana Ramos de Moraes

**DE RELIGIÃO A CULTURA, DE CULTURA A RELIGIÃO:
Travessias afro-religiosas no espaço público**

Belo Horizonte

2014

Mariana Ramos de Moraes

**DE RELIGIÃO A CULTURA, DE CULTURA A RELIGIÃO:
Travessias afro-religiosas no espaço público**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Orientadora: Juliana Gonzaga Jayme

Belo Horizonte

2014

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

M827r **Morais, Mariana Ramos de**
De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público / Mariana Ramos de Moraes. Belo Horizonte, 2014.
362 f.

Orientador: Juliana Gonzaga Jayme
Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

1. Cultos afro-brasileiros – Minas Gerais. 2. Religião e cultura. 3. Espaços públicos. 4. Mudança social. I. Jayme, Juliana Gonzaga. II. Pontifícia Universidade Católica de Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 299.6(815.1)

Mariana Ramos de Moraes

**DE RELIGIÃO A CULTURA, DE CULTURA A RELIGIÃO:
Travessias afro-religiosas no espaço público**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Juliana Gonzaga Jayme (Orientadora) – PUC Minas

Léa Freitas Perez – UFMG

Edson Silva de Farias – UnB

Cristina Almeida Cunha Filgueiras – PUC Minas

Amauri Carlos Ferreira – PUC Minas

Belo Horizonte, 15 de dezembro de 2014.

Aos meus ancestrais, afros-e-brasileiros

Aos meus pais, Rita e Maurício

Para Ricardo, com todo amor

AGRADECIMENTOS

Uma prosa aqui e ali, um simples, ou nada simples, observar:

Obrigada às minhas interlocutoras e aos meus interlocutores, nos reinados, nos terreiros, nas repartições, nas ruas e praças, nos auditórios; na hora da reza, da dança, do batuque, do discurso, das articulações, da festa. Querendo a todos contemplar, nomeio-os no coletivo: Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, Guardas de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, Ilê Wopo Olojukan, Grupo Espírita Estrela do Oriente, Cabana Espírita Nossa Senhora da Glória, Bakise Bantu Kassanje, Arturos, Massambique de Nossa Senhora das Mercês de Oliveira, Ilê Asé Ojú Meji Ofá Otún, Roça Branca Terreiro de Candomblé, Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial (Cpir), Fundação Municipal de Cultura, Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial (Compir), Associação de Umbanda e Candomblé do Estado de Minas Gerais (AUC-MG), Federação das Religiões de Matrizes Africanas (Frema), Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira (Cenarab), Movimento Nação Bantu (Monabantu), Coletivo de Entidades Negras (CEN), Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (Intecab-MG), União de Negros pela Igualdade (Unegro), Coordenação Nacional de Entidades Negras (Conen).

Às orientações que transbordam generosidade, meu agradecimento sem fim:

À Juliana Gonzaga Jayme, orientadora-mor tornada amiga, por me conduzir na busca do conhecimento há tanto tempo, com dedicação e competência, somando emoções a cada conquista.

À Stefania Capone, pela supervisão alentada e pela alegria do encontro, neste e noutros planos.

À Maria Aparecida Moura, amiga de alma, pela primeira leitura das inspirações que levaram a esta tese.

No universo das fabulosas construções sociais:

Há professores que carrego no cantinho do peito {Magda Neves, Luciana Andrade, Léa Perez, Fernando Lacerda, Zeca Freitas, Alessandra Chacham, Cristina Filgueiras, Mana Coelho}; há encontros de afinidades e debate sadio {Emerson Giumbelli, Edson Farias, Celeste Mira, Mundicarmo Ferretti, Sergio Ferretti, Ricardo Mariano, Roberto Motta}; há espaços do compartilhar {Paloma Coelho, Nina Rosas, Julia Calvo, Margô Coelho, Robson Sávio, Marcos Fontoura, Weslei Lopes, Julimar Pinto, Marco Antônio Marinho, Ana Beatriz Melo, Bianca Costa} e que vão além do ensinar... {Ângela, Guilherme Lins, Carlos Aurélio Farias, Carlos Alberto Rocha, Lucília Neves, Tarcísio Botelho, André Caetano, Regina Medeiros, Léa Souki, Míriam Álvares, Manoel Neto}. Agradeço a todos vocês.

Agradeço à Capes pela bolsa concedida para a realização do doutorado, incluindo o período de estágio “sanduíche” na EHESS – aproveito para agradecer a acolhida no LAHIC aos professores Daniel Fabre e André Mary. Agradeço também à PUC Minas por mais essa temporada de estudos, que contou com um projeto de pesquisa financiado pelo Fundo de Incentivo à Pesquisa (FIP) – e aqui um agradecimento especial à minha bolsista, Isadora Mayrink, com suas importantes contribuições para a pesquisa [Namastê!].

Um muito obrigada do coração:

Aos amigos pra toda hora: Ayesha e Thales; Paulão e Tati; Luizinho e Gisla; Vivi, Guilherme, João e Laura; Isis Maria e Bruno; Jão e Dani; MT e Desirée; Valéria e Rafa. À Flávia Botelho, amiga que me ajuda a realizar sonhos, e ao Guto, que tão bem traduziu dois deles!

Às novas amigadas que surgiram em meio a essa temporada de estudos, por aqui: Leda Martins, Ester Antonieta, Janine Trevisan, Teresa Salgado, Paula Ziviani, e alhures: Bianca Spohr, Geovana Soncin, Luana Antunes.

A Henrique, meu respeito e admiração, e a todos do Estrela do Oriente, em especial, Henriquinho, Romilda, Dayse, Dona Marlene, Gilda, Gilvânia, Rose, Tê, Juca, Dona Neudir, Dona Elza, Seu Lino, Vula (para sempre), Elisa.

Ao Dr. Arnaldo, pelas fórmulas sagradas!

À minha família, que comigo sonha junto: Vovó Alda; Tia Márcia e Titinão; Tia Edir e Tio Domingos; Tia Helta, Laura e Sofia; Tia Raquel; Tia Pepenha e Tio Steve, Tia Olga, Tio Paulinho, Tio Laércio e Rose.

À minha cunhada-irmã Daniela, que, junto ao seu Daniel, trouxe a este mundo o pequeno e muito amado Tomás!

Aos meus irmãos, Túlio e Rodrigo, companheiros de várias jornadas.

Aos meus pais amados, Rita e Maurício, palavras não expressam a minha gratidão. A vocês dedico o viver!

Ao Ricardo, minha dose diária de amor, um amor que transcende, lembrando as rimas da infância:

*Que quanto mais
Você dá e divide
Mais cresce
Parece multiplicar
Quem adivinha o que é
- que é amar!*

Há na sociedade brasileira uma crença generalizada na magia, mas há também uma crença generalizada na inferioridade dos negros, produzindo diversas formas de racismo. (ESTANISLAU, 2001)

Quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso. (ADICHIE, 2009)

RESUMO

Esta tese é uma narrativa sobre a forma como diferentes grupos disputam o entendimento dado às religiões afro-brasileiras no processo promovido pelo Estado brasileiro com vistas à configuração da nacionalidade. Um processo em curso e que não tem uma data precisa para o seu início. A passagem do século XIX para o XX, quando começa a emergir o debate sobre a construção de um ideal de nação brasileira, marca o início da reflexão aqui proposta, que atravessa o século XX, aportando nos tempos do agora. Trata-se, assim, de uma reflexão sobre um processo histórico à luz das ciências sociais, em especial da antropologia. Uma questão perpassa toda a narrativa: sob qual definição de religião foi possível acolher tal segmento religioso no espaço público? Em vez de “definição”, no singular, o melhor seria “definições”, que variam no decorrer do processo, à medida que as religiões afro-brasileiras traçam suas travessias de religião a cultura, de cultura a religião. A travessia é um momento privilegiado de observação, em que são formulados os argumentos que legitimam a presença do religioso afro-brasileiro no espaço público. Argumentos que se contradizem, congregam-se, justapõem-se e são expressos no debate acerca da constituição do patrimônio cultural brasileiro. Dessa maneira, a formulação e a execução da política pública patrimonial, no que tange às religiões afro-brasileiras, ganham destaque na narrativa, que também focaliza a política pública racial, buscando apresentar as articulações do movimento negro e do movimento afro-religioso na construção desses argumentos. Pensando-se não apenas as articulações no plano nacional, como também no plano local, no caso o município de Belo Horizonte.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras, espaço público, cultura, travessia

ABSTRACT

This thesis is a narrative on how different groups struggle for the understanding provided to the Afro-Brazilian religions of the process promoted by the Brazilian State with the objective of a nationality configuration. An ongoing process which has no precise date for its beginning. The end of the 19th and the beginning of the 20th century, when the debate on the construction of a nation ideal, the Brazilian nation, starts to emerge, mark the start of the reflection presented in this thesis, which spans the 20th century, anchoring in the present times. It is therefore a reflection about a historic process according to the social sciences, especially anthropology. An issue spans the entire narrative: under which definition of religion was it possible to embrace such a religious segment in the public space? Instead of "definition", in the singular form, it would be better to use "definitions", which varies throughout the process insofar as the Afro-Brazilian religions trace their passage from religion to culture, from culture to religion. The passage is a privileged moment of observation in which arguments that legitimize the presence of the Afro-Brazilian religious in the public space, are formulated. Arguments which contradict, congregates, juxtapose themselves and are expressed in the debate about the Brazilian cultural heritage constitution. Thus, the formulation and execution of the public heritage policy, regarding the Afro-Brazilian religions is emphasized in the narrative, which also focus on the public racial policy, trying to present the articulations of the black movement and Afro-religious movement in the construction of these arguments. Considering the articulations not only in a national ground as well as in a local ground, in this case, the city of Belo Horizonte.

Keywords: Afro-Brazilian religions, public space, culture, passage.

SUMÁRIO

DOS MARES DO ATLÂNTICO SUL ÀS MONTANHAS GERAIS.....23

Cânticos da travessia.....23

No percurso da pesquisa.....27

Devoção afro-brasileira.....30

Vivência no terreiro.....32

Notas metodológicas.....36

PRIMEIRA PARTE

DE FEITIÇO A PATRIMÔNIO: AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO ESPAÇO PÚBLICO (SÉCULO XX E INÍCIO DO XXI).....46

1 AFIRMAÇÃO COMO RELIGIÃO: DE AFRO A BRASILEIRAS.....54

1.1 Na linha cruzada, africano puro é nagô.....55

1.2 De macumba a umbanda.....63

1.3 Estudos afro-brasileiros: religião em foco.....72

2 A HERANÇA É AFRICANA, A CULTURA É BRASILEIRA.....88

2.1 Tata de Umbanda.....90

2.2 Orixás para todos.....98

2.3 Cultura com axé.....104

2.4 Rumo à África.....109

2.5 Comunhão de agendas.....117

3 NEM TUDO O QUE RELUZ É OURO: RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS COMO PATRIMÔNIO.....125

3.1 A política nacional de patrimônio: recontando seus passos.....126

3.2 Institucionalizando o patrimônio afro-religioso.....147

3.2.1 O primeiro terreiro tombado.....147

3.2.2 Outros terreiros, novos patrimônios?.....152

4 COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA: ENTRE A BUSCA PELA IGUALDADE RACIAL E A CONSTRUÇÃO DA DIVERSIDADE CULTURAL.....163

4.1 Presença afro-religiosa na política racial.....164

4.2 “Comunidades tradicionais”: em construção.....184

SEGUNDA PARTE

PATRIMÔNIO RELIGIOSO AFRO-MINEIRO-NEGRO-BRASILEIRO: TRANSITANDO ENTRE POLÍTICAS PÚBLICAS.....198

5 POR UM AFRO-HORIZONTE: A PATRIMONIALIZAÇÃO DE TEMPLOS NEGROS NA CAPITAL MINEIRA.....206

5.1 Construindo “marcos da resistência negra”.....210

5.2 Estratégia compartilhada.....224

5.3 Reinado do Jatobá: o vivido e a classificação estatal.....230

6 BAIANO NA ORIGEM, MINEIRO NA FUNDAÇÃO: O TOMBAMENTO DO ILÊ WOPO OLOJUKAN.....240

6.1 Entre umbandas, um candomblé.....241

6.2 Axé tombado.....259

6.3 Africanizando-se.....271

7 RAÍZES AFRICANAS, NO PLURAL?.....278

7.1 Reedição da "pureza".....283

7.2 Despacho na repartição (de secretaria a coordenadoria).....287

7.3 Em busca de uma África Bantu.....300

7.4 “Não precisamos mais do movimento negro!”.....309

MINAS DO ATLÂNTICO NEGRO: POR NOVAS TRAVESSIAS ALÉM-MAR.....322

REFERÊNCIAS.....330

GLOSSÁRIO.....358

DOS MARES DO ATLÂNTICO SUL ÀS MONTANHAS GERAIS

[...] *Haviam-lhe imposto previamente um batismo católico e um nome espúrio: 'Francisco'. Num dia da semana, segundo a norma da época, 'Francisco' podia trabalhar em seu próprio benefício. Ele trabalhou, ganhou e economizou, até juntar o bastante para comprar a liberdade do seu filho. Ambos, pai e filho, trabalharam e juntaram dinheiro suficiente para adquirir a liberdade do próprio 'Francisco'. Mas não descansaram, até comprar a liberdade de um terceiro membro da tribo; assim formando uma cadeia de trabalho e economia, conseguiram libertar toda a tribo. No entanto, 'Francisco', além de infatigável trabalhador, demonstrou perspicácia política e talento organizador. Sob sua direção, a tribo juntou uma economia valiosa que lhe permitiu comprar a mina de ouro chamada Encardideira: propriedade coletiva de todos os membros da tribo. Uma espécie de trabalho cooperativo, nos moldes tradicionais africanos. Durante a travessia do Atlântico, 'Francisco' havia perdido sua mulher e um dos filhos, mortos igualmente como centenas, milhares de outros africanos, por causa das inumanas condições a bordo dos tumbeiros. 'Francisco' casou-se novamente, ajudou a edificar a igreja de Santa Ifigênia para o culto à santa negra, já que naqueles tempos o catolicismo era uma religião do Estado, portanto obrigatória. O prestígio e o poder de 'Francisco' cresceram; ele tornou-se virtualmente um chefe de Estado dentro da província de Minas Gerais, já agora tratado como Chico-Rei. A comunidade africana que ele organizou e a mina da Encardideira atingiram enorme esplendor e brilho possíveis daquela idade do ouro. Mas o poder do rei branco não suportou a concorrência do rei negro-africano, e Chico-Rei com seus súditos foram completamente esmagados, destruídos a ponto de quase não deixar vestígios. Isto aconteceu no século XVIII. Poucos documentos sobraram para nos contar a história da sua fabulosa existência. [...]* (NASCIMENTO, 1980, p. 62-63)

Cânticos da travessia

Falava da morte de um capitão de reinado quando, abruptamente, informou a todos que já estava indo, pois os “irmãos da África” estavam chegando. “O mar balança muito...”, disse ela num tom mais grave do que o habitual, já emendando uma cantiga: “Eu viajei no navio de nagô, eu viajei no navio de nagô, quem tá na proa o navio apitou...”¹. Enquanto cantava, seu olhar parecia atravessar as paredes daquela sala de aula montada no porão da casa onde viveu Chica da Silva, ex-escrava que no século XVIII fez fortuna em Diamantina, ainda arraial do Tijuco, porta de entrada para o Vale do Jequitinhonha, ao norte do estado de Minas Gerais. A casa, tombada em 1950 como patrimônio nacional, desde 1984 pertence ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan).

¹ Ao final desta tese encontra-se um glossário com o vocabulário referente às religiões afro-brasileiras.

O legado de Chica da Silva se materializa, assim, como um duplo patrimônio brasileiro, uma vez que sua casa está inscrita entre os bens patrimonializados, ditos culturais, buscando representar um ideal de nação, e também integra o patrimônio nacional no sentido primeiro dado ao termo “patrimônio”: o de propriedade. Aos olhos do órgão do patrimônio não é apenas o passado de uma negra, que ascendeu à elite mineira ao constituir uma família com um contratador de diamantes branco, que ganha relevo². O texto divulgado pelo Iphan sobre a Casa da Chica da Silva, como hoje é nomeado o monumento, destaca a sua arquitetura colonial tão apreciada pelos inventores da política patrimonial brasileira forjada nos anos 1930, sob inspiração do modernismo que emergiu na década anterior³.

Dentre as características dessa casa-monumento, um painel de treliça instalado no segundo andar é um chamariz aos visitantes, conforme indicam os guias turísticos da cidade. Porém, no dia 24 de julho de 2013, ao chegar à Casa da Chica da Silva, fui direto ao porão, sem nem mesmo ver de perto a citada treliça. No porão, os tambores soavam ritmando as vozes tomadas por uma seca rouquidão ao entoar os cânticos da travessia. Era lá que aconteciam duas das quatro oficinas do coletivo Cantares Afro-Brasileiros – uma das atividades do Festival de Inverno da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) –, justamente as duas em que Dona Isabel Casimira das Dores Gasparino participava como “mestre convidada”⁴. A voz que ecoava os versos “Eu viajei no navio de nagô...” era dela que, com firmeza, comanda um terreiro de umbanda e um reinado.

Minhas inserções no campo para a pesquisa que levou a esta tese se iniciaram logo após o meu ingresso no curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em

² Para uma história da Chica da Silva, bem como sobre a construção e desconstrução do mito formado em torno dessa personalidade, ver Furtado (2003).

³ Na página oficial do Iphan na internet, um texto de apenas dois parágrafos inicia-se da seguinte forma: “A Casa Chica da Silva figura entre os mais interessantes exemplares de edificação residencial do período colonial mineiro, estando sua história vinculada à própria história do Arraial do Tijuco na fase áurea da mineração do diamante”. Consta, de forma breve, que a casa pertenceu ao desembargador João Fernandes de Oliveira, que também foi contratador de diamantes, e viveu com Francisca da Silva, nomeada simplesmente como Chica da Silva no texto do Iphan. Apesar de o monumento nacional carregar o nome da ex-escrava, é o seu companheiro que é citado como o antigo proprietário do imóvel. (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2014)

⁴ “Mestre” foi a titulação conferida àqueles que transmitiam seus conhecimentos aos alunos inscritos em duas das oficinas do Coletivo Cantares Afro-Brasileiros no Festival de Inverno da UFMG, independentemente de uma graduação acadêmica.

Ciências Sociais da PUC Minas, em março de 2010. Havia considerado o meu trabalho de campo como finalizado antes de partir para o estágio “sanduíche” – de janeiro a junho de 2013, em Paris, na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Depois de passar pela experiência de viver alhures, fazia-se necessário retomar, de forma breve, o contato com meus interlocutores, não somente para fins de pesquisa, como também para matar a saudade daqueles que eu acompanhei e que me acompanharam durante o período em que estive no campo. Muitos deles participavam do Festival de Inverno em Diamantina. Ir a Diamantina era, assim, uma oportunidade de reencontro.

Desde o mestrado, realizado de março de 2004 a agosto de 2006, no mesmo programa de pós-graduação, meu interesse de pesquisa são as religiões afro-brasileiras. Na dissertação, abordei a construção da identidade de dois terreiros de candomblé em Belo Horizonte, cidade em que vivo desde que nela nasci e de onde traço minhas reflexões sobre essas religiões. Na banca examinadora, fui criticada pela ausência de um histórico mais consistente sobre elas na cidade. A crítica foi um impulso à realização de uma pesquisa sobre a temática, que fez parte do projeto Religiões Afro-Brasileiras em Belo Horizonte: a história do candomblé e da umbanda, selecionado no edital de 2008 da Lei Municipal de Incentivo à Cultura (LMIC) de Belo Horizonte⁵. O projeto – financiado pelo Fundo de Projetos Culturais da Fundação Municipal de Cultura⁶, o órgão gestor da política cultural da Prefeitura de Belo Horizonte – previa também a publicação de um livro, que recebeu o título *Nas teias do sagrado: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte* e foi lançado em novembro de 2010 (MORAIS, 2010a).

Conheci Dona Isabel durante a realização dessa segunda pesquisa. Foi por recomendação de Seu Nelson Mateus Nogueira, Tateto Nepanji, ex-presidente da

⁵ A LMIC apresenta duas categorias de financiamento a projetos culturais: o Fundo de Projetos Culturais, com recursos próprios do município, e o Incentivo Fiscal, por meio de apoio de empresas que recebem abatimento em impostos municipais.

⁶ A Fundação Municipal de Cultura foi criada em 2005 (BELO HORIZONTE, 2005). Anteriormente, o órgão gestor da política cultural no âmbito da Prefeitura de Belo Horizonte era a Secretaria Municipal de Cultura. Apesar de os dois órgãos terem funções, propósitos e estruturas diferenciadas, será adotada, nesta tese, a atual forma como é nomeado este órgão, qual seja, Fundação Municipal de Cultura, salvo nos momentos em que a distinção se fizer necessária para a análise.

Federação Espírita Umbandista do Estado de Minas Gerais⁷ e também da seção mineira do Instituto Nacional da Tradição Afro-Brasileira (Intecab), que fui procurá-la. “O registro mais antigo de terreiro de umbanda em Belo Horizonte é o dela”, disse-me Seu Nelson Mateus nas várias ocasiões em que nos encontramos para conversar sobre o surgimento dos primeiros terreiros na cidade. O endereço de Dona Isabel ele sabia de cor: rua Jataí, próximo à Igreja de Nossa Senhora das Dores, no bairro Concórdia.

Mesmo sem agendar, fui ao terreiro, numa tarde ensolarada de março de 2010, querendo saber mais sobre sua história. Estava de carro e, apesar de previamente ter buscado referências no mapa da cidade, fiquei perdida nas ladeiras do bairro Concórdia, planejado para ser uma vila operária na Belo Horizonte dos anos 1930 e pouco frequentado por mim até então. Com dificuldade, consegui encontrar, num dos íngremes trechos da rua Jataí, a casa que, à época, estampava um verde-meio-azulado ou um azul-meio-esverdeado em suas paredes. Do portão, chamei por Dona Isabel. Uma senhora negra saiu dos fundos da casa e veio em minha direção, com um olhar desconfiado. Perguntou-me quem eu era e o que eu queria. Após informá-la brevemente sobre a pesquisa, disse-me que eu deveria ter ligado antes, mas que, para eu não perder a viagem, me atenderia.

Dona Isabel me conduziu à entrada principal da casa onde mora, que também é o lugar onde os integrantes do Centro Espírita São Sebastião e das Guardas de Moçambique e de Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário se reúnem. Uma porta de ferro, entremeada por vidros, resguarda um pequeno cômodo que é terreiro nos dias de sessão espírita; capela, nos festejos do Rosário; ponto de encontro da família e dos amigos; local de celebrações íntimas; sala de visitas. Nesse cômodo, sentadas uma de frente para a outra, próximas à porta e tendo ao fundo o altar, começamos a primeira de muitas conversas que tivemos desde então. Não imaginava, naquele dia, que iríamos nos encontrar outras vezes em diferentes lugares e situações, nem que desses reencontros surgiriam elementos para a composição desta tese.

⁷ A Federação Espírita Umbandista do Estado de Minas Gerais foi fundada em 1956 e, desde 2008, passou a se denominar Associação de Umbanda e Candomblé do Estado de Minas Gerais, mas comumente é referenciada por umbandistas e candomblecistas como, simplesmente, “federação”, termo que adoto nesta tese.

Como disse, quando conheci Dona Isabel estava envolvida com outra pesquisa, que, por um curto período, seguiu em concomitância com o doutorado. A menção a tal pesquisa nesta introdução não se deve apenas por ela ter corrido em paralelo ao primeiro semestre do doutorado ou por ter conhecido Dona Isabel enquanto a realizava. Mas, sobretudo, pelas questões suscitadas durante a sua realização que contribuíram para a confecção desta tese. Questões que também se relacionam a uma experiência de campo anterior, quando estava no mestrado. Retomarei, assim, de forma breve, alguns pontos que precederam a pesquisa desta tese, mas que fazem parte do seu percurso.

No percurso da pesquisa

No mestrado, fiz pesquisa de campo em dois terreiros: o Grupo Espírita Estrela do Oriente, ao qual sou filiada, e o Ilê Wopo Olojukan, que em 1995 foi tombado como patrimônio municipal. Diferentemente do Estrela do Oriente, o terreiro do Olojukan mantinha com a Prefeitura de Belo Horizonte uma estreita relação, que se presentifica já na entrada do barracão – local do terreiro em que ocorrem as festas públicas –, onde uma placa de aço escovado fixada em um pedestal afirma o Ilê Wopo Olojukan como um patrimônio cultural de Belo Horizonte. Em 2005, ao acompanhar o cotidiano desse terreiro, atentei para essa relação, ainda que não a tenha tomado como um problema de pesquisa.

Uma das minhas interlocutoras de então, Olomi, era integrante do Ilê Wopo Olojukan e servidora da Prefeitura, estando, à época, na Gerência de Valorização e Promoção do Patrimônio e das Identidades Culturais, setor responsável pelas ações da política de patrimônio na então Secretaria Municipal de Cultura. Esse fato parecia reforçar os laços entre o terreiro e a Prefeitura. Em 2002, por exemplo, foi realizado o projeto Sabores da África no Brasil, a partir de uma parceria entre o terreiro e a mencionada secretaria. Olomi integrou a equipe técnica desse projeto, que consistiu em um curso de culinária afro-brasileira realizado naquele terreiro e registrado em vídeo, e que resultou também na publicação de um livro homônimo, de autoria do babalorixá

Sidney d'Óxossi (D'OXÓSSI, 2002) – que assumiu o terreiro em 1999, após a morte de seu fundador, Seu Carlos Olojukan, ocorrida em 1997.

Foi a partir do contato que mantive com os integrantes do Ilê Wopo Olojukan, durante o trabalho de campo para o mestrado, que passei a acompanhar outras iniciativas da Prefeitura de Belo Horizonte que envolviam, em alguma medida, as religiões afro-brasileiras. No ano seguinte ao *Sabores da África no Brasil*, um novo projeto – Heranças do Tempo: tradições afro-brasileiras em Belo Horizonte – tinha início na mesma secretaria, e Olomi também participava da equipe. Nesse segundo projeto, foi realizado um inventário das “referências culturais de matriz africana”, que englobavam não somente o candomblé como também a umbanda, o reinado, a capoeira e o samba de roda (FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA, 2006b)⁸.

Ainda em 2006, o Centro de Referência Audiovisual (Crav), que integra a Fundação Municipal de Cultura, lançou um documentário sobre o reinado, o *Salve Maria – memória da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte: reinados negros e irmandades do Rosário*, dirigido por Júnia Torres e Cida Reis, e um catálogo com fotografias dos grupos focalizados (FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA, 2006c). Antes de ser retratado nesse documentário, o reinado já era representado entre os bens patrimonializados pela Prefeitura de Belo Horizonte. No mesmo ano em que o Ilê Wopo Olojukan foi tombado, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá foi incluída na lista dos patrimônios municipais. Os tombamentos desses dois lugares de culto afro-brasileiros fizeram parte das celebrações organizadas pela Prefeitura de Belo Horizonte por ocasião dos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, que incluíam a primeira edição do Festival de Arte Negra. Assim, esses tombamentos integravam uma ação política que visava marcar na cidade a presença sociocultural do negro, que ainda não era representado entre os bens patrimonializados.

Até então, as iniciativas que eu acompanhava faziam parte da política cultural do município, ainda que os referidos tombamentos integrassem também o começo do

⁸ Esse banco de dados foi fonte tanto do mestrado quanto da pesquisa para o livro. Até 2011, o site que armazenava as informações disponibilizava o acesso ao banco de dados. No entanto, atualmente, apenas a apresentação e as referências bibliográficas relativas à pesquisa realizada no âmbito do projeto estão disponíveis. As informações sobre os reinados, os terreiros de umbanda e candomblé, os grupos de capoeira e samba de roda não podem ser mais acessadas (FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA, 2006b).

processo de instituição de políticas públicas voltadas para a população negra em Belo Horizonte. Esse acompanhamento não tinha um interesse exclusivo de pesquisa, também interessava a mim como adepta das religiões afro-brasileiras, no caso a umbanda e candomblé. Em 2009, no entanto, foi lançado o Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial. Tomei conhecimento desse documento quando estava desenvolvendo a pesquisa para o livro. O Plano foi elaborado no âmbito da então Coordenadoria Municipal da Comunidade Negra (Comacon) que fazia parte da Secretaria Municipal Adjunta de Direitos de Cidadania, subordinada à Secretaria Municipal de Políticas Sociais⁹. Assim, estava institucionalmente inscrito na política social do município.

Dentre os seus objetivos, quatro mencionavam diretamente as religiões afro-brasileiras, citadas como “religiões de matriz africana” (BELO HORIZONTE, 2009), sendo explícita a preocupação em garantir a propriedade dos terrenos aos terreiros de umbanda e de candomblé e aos reinados¹⁰. Essa é uma demanda constante dos grupos que, por vezes, não têm sede própria, em outros casos a situação fundiária não é regularizada e também convivem com a ameaça de perda de seus terrenos por conta da especulação imobiliária, conforme avança a expansão urbana. No eixo Cultura Afro-Brasileira, por exemplo, um dos objetivos vinculava tal medida protetiva a ações patrimoniais, sugerindo não apenas o tombamento dos lugares de culto como também o seu mapeamento na cidade (BELO HORIZONTE, 2009, p. 19). Duas ações vinculadas à política patrimonial e, de alguma forma, colocadas em prática, ao menos parcialmente, com o tombamento, em 1995, do Ilê Wopo Olojukan e da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, e com a publicação, em 2006, do inventário das “referências culturais de matriz africana”.

No Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial, porém, não havia menção às ações executadas pela Prefeitura no âmbito da política patrimonial, que está intrinsecamente vinculada à política cultural. Qual seria o motivo dessa ausência?

⁹ A Coordenadoria dos Assuntos da Comunidade Negra (Comacon) foi transformada, em 2010, na Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial (Cpir), a partir da lei 9.934, que institucionalizou a Política Municipal de Promoção da Igualdade Racial (BELO HORIZONTE, 2010).

¹⁰ No Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial, o termo usado para designar reinado é congado. No entanto, entre os meus interlocutores, reinado é o termo preferido para designar sua prática religiosa e, por isso, será adotado nesta tese. Reinado pode ser usado para designar tanto a prática religiosa quanto o próprio grupo ou o local de culto, tal como observado com o termo candomblé.

Haveria uma disputa entre os setores da administração municipal que lidam com a política social – no caso a Comacon, integrada à Secretaria Municipal de Políticas Sociais – e com a política cultural – a Fundação Municipal de Cultura –, no que tange às ações que envolvem as religiões afro-brasileiras? Esses questionamentos motivaram a proposição do anteprojeto de pesquisa com o qual ingressei no curso de doutorado. Na pesquisa que propunha no anteprojeto, queria entender, a partir desses primeiros questionamentos, se e em que medida as políticas desenvolvidas pela prefeitura influenciavam a prática das religiões afro-brasileiras. E ainda: se a preservação da cultura negra era uma preocupação daqueles que praticavam o reinado, a umbanda e o candomblé. Reinado, umbanda e candomblé, colocados nessa ordem, indicam a sequência com que foram se constituindo em Belo Horizonte. Assim, partirei do reinado ao candomblé, apresentando-os de forma breve.

Devoção afro-brasileira

O reinado – também denominado congado, congo, congada, reisado ou irmandade, a depender da região do país e de seus praticantes – centra-se na devoção a Nossa Senhora do Rosário, aos santos negros São Benedito e Santa Efigênia e aos ancestrais, que são louvados em festejos anuais. Esses festejos são registrados desde o período colonial no Brasil, de norte a sul. E a historiografia contemporânea aponta que eles ocorriam em regiões da África de domínio português, antes mesmo do início do tráfico negreiro (MELLO E SOUZA, 2006). Minas Gerais, São Paulo e Goiás são hoje estados que concentram essas celebrações, realizadas em um extenso período do ano, que vai do término da quaresma até o fim do mês de outubro.

Cada festejo está sob a orientação de um grupo ou de uma reunião de grupos. No topo da estrutura religiosa, figuram o Rei Congo e a Rainha Conga, que, quando coroados, representam a um só tempo Nossa Senhora do Rosário e os ancestrais. Acompanham o Rei Congo e a Rainha Conga outros reis e rainhas, que incluem o Rei de São Benedito e a Rainha de Santa Efigênia e outras realezas a partir da devoção de cada grupo. Juntos, eles compõem o trono coroado, que é seguido por seu séquito formado por dançantes, caixeiros, capitães, mestres, dentre outros tantos que se

reúnem em guardas ou ternos¹¹, se distinguindo uns dos outros pelo toque da caixa (tambor), pelos instrumentos musicais, pela forma de dançar, pelas cantigas que entoam, pelas vestimentas, pelas funções rituais. Assim, distinguem-se as guardas de congo, catopé, caboclinho, vilão, marujo ou marujada, moçambique, além do candombe, considerada a guarda mais antiga do reinado, mas que não sai em cortejo nos dias de festa como as demais. Nem todos os grupos têm essa variedade de guardas. Há reinados formados apenas por seu trono coroado e uma guarda. Orquestrando todo esse conjunto, está a capitã-mor ou o capitão-mor que, como os reis e as rainhas, são sacerdotes.

A umbanda surgiu no Sudeste brasileiro, no princípio do século XX, a partir da junção de práticas religiosas africanas, à época nomeadas genericamente de macumba, com releituras do espiritismo kardecista, do catolicismo e de rituais de origem indígena. Difundida por todo o país, a umbanda apresenta variações conforme a região em que está e o grupo que a pratica, podendo se aproximar mais do kardecismo, de práticas de origem indígena ou de origem africana. Dessas aproximações surgem novas denominações, que podem ser consideradas pelos umbandistas uma modalidade de umbanda ou outra religião, como é o caso da jurema, do omolocô, da umbanda exotérica, da quimbanda.

O posto mais alto na hierarquia religiosa é ocupado pela ou pelo chefe do terreiro ou presidente. Quem ocupa esse posto é auxiliado pelos cambonos, que também atendem aos médiuns que, durante as sessões espíritas ou giras, incorporam seus guias, também chamados entidades ou espíritos. Cada guia apresenta suas especificidades e vincula-se a uma das sete linhas de umbanda, que podem variar conforme o terreiro e mesmo extrapolar esse número. Dentre os guias que compõem o panteão umbandista destacam-se: exu, pombagira, preto-velho, caboclo – em suas variantes caboclo de xangô, caboclo de ogum, caboclo de oxóssi, cabocla d'água –, menino de angola, boiadeiro, baiano e marinheiro.

Os primeiros registros do candomblé são do século XIX, mas foi no início do século XX que ele se estruturou da forma como hoje é conhecido. Sua prática se reserva aos iniciados, que integram as famílias de santo. À mãe de santo ou ao pai de

¹¹ O uso desses termos varia conforme o grupo.

santo cabe a condução dos rituais no terreiro ou roça, como também é nomeado o lugar de culto. Dentro de um terreiro eles são a autoridade máxima. A ela ou ele estão subordinados os filhos de santo, que se dividem entre os que passam pelo processo de possessão e os que não passam.

No candomblé, se cultuam divindades africanas nomeadas orixás, inquices ou voduns, a depender da tradição à qual se vincula o terreiro: a dos povos iorubás (designados também nagôs), dos povos bantos ou dos povos ewê-fons (designados jejes no Brasil), respectivamente. Ao se vincular a uma dessas tradições, o terreiro se declara pertencente a uma modalidade específica de culto ou, nos termos rituais, “nação”¹². Assim, à tradição iorubá ou nagô vinculam-se as “nações” nagôs, como a ketu, a efon e a ijexá; à tradição banta, as “nações” angola, como a congo e a angola-congo; à tradição jeje, a “nação” homônima e algumas variantes como jeje-mahim e mina-jeje. Existem terreiros que agregam duas “nações”, formando, por exemplo, a modalidade jeje-nagô. Há também o candomblé de caboclo que, além das divindades africanas, cultua os caboclos que são entidades representativas dos indígenas brasileiros, também presentes no panteão umbandista¹³. Essas são algumas das “nações” encontradas em todo o território nacional, já que o candomblé se difundiu pelo Brasil, principalmente a partir da década de 1960¹⁴.

Vivência no terreiro

A minha trajetória acadêmica segue em concomitância à minha vivência em um terreiro, o Grupo Espírita Estrela do Oriente, onde estive pela primeira vez em 1997. Trata-se de um terreiro de umbanda e candomblé, que mantém uma estreita relação

¹² Ressalto que o termo “nação” ou, no plural, “nações”, refere-se às modalidades de culto do candomblé sempre que destacado entre aspas neste texto.

¹³ Uma vez que os termos relativos ao candomblé vinculado à tradição iorubá são os mais difundidos no Brasil, opto, neste trabalho, por adotá-los, seguindo a grafia do português, salvo no momento em que meus interlocutores indicarem a grafia que preferem adotar.

¹⁴ Nem todas as religiões afro-brasileiras se difundiram pelo Brasil como o candomblé e a umbanda. O xangô, o tambor de mina e o batuque, por exemplo, se mantiveram concentrados em algumas regiões. O caso do batuque vale mencionar, pois no Brasil ele está concentrado no Rio Grande do Sul, não se expandindo para outras regiões brasileiras, mas é encontrado nos países do cone sul, como Uruguai e Argentina.

com o reinado¹⁵. Foi no intuito de conhecer um pouco mais sobre as religiões que começava a praticar que busquei na literatura antropológica e sociológica uma fonte de informações. No fim da década de 1990 e início dos anos 2000, cursava jornalismo, planejando ser repórter ao mesmo tempo em que enveredava pela pesquisa acadêmica, participando de projetos de pesquisa que aproximavam a comunicação social das ciências sociais. Foi da junção entre a prática religiosa e a leitura de textos acadêmicos, sobretudo na área das ciências sociais, que surgiram as ideias para a pesquisa do mestrado.

Sobre essa vivência, cabe aqui uma reflexão, pensando nas suas implicações na pesquisa para esta tese. À época da proposição do anteprojeto de pesquisa ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC Minas, ainda não havia me apropriado da literatura sobre o movimento negro no Brasil, nem mesmo sobre a relação entre religião e espaço público. Meus questionamentos advinham de experiências anteriores de pesquisa, tanto para o mestrado quanto para o livro, somadas à vivência no Estrela do Oriente, que incidiram na formulação das questões apresentadas no anteprojeto, que, como apontado, diziam respeito à influência (ou não) das políticas municipais na prática das religiões e à importância (ou não) da preservação da cultura negra para os praticantes das religiões.

O Grupo Espírita Estrela do Oriente foi fundado no fim da década de 1970 e, primeiramente, vinculava-se apenas à umbanda. Em meados da década de 1980, associou-se ao candomblé de “nação” angola, portanto, de tradição banta. Casos de terreiros de umbanda que passam a praticar o candomblé, tal como se observa em Belo Horizonte, têm sido relatados na literatura acerca das religiões afro-brasileiras em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo (PRANDI, 1991, 2006; SILVA, 1995; CAPONE, 2004). Para Reginaldo Prandi (1991, 2006), a passagem da umbanda para o candomblé é parte do processo de africanização das religiões afro-brasileiras, em que

¹⁵ Preferencialmente no mês de maio – mês em que se comemora a abolição da escravidão e, para os católicos e adeptos do reinado, também o mês de Nossa Senhora – acontece no Grupo Espírita Estrela do Oriente a festa de preto-velho. Além das homenagens aos pretos-velhos, entidades da umbanda que representam os negros escravizados, Nossa Senhora do Rosário é louvada pelos adeptos. A festa tem a presença de guardas que participam efetivamente da primeira parte do festejo, que consiste no hasteamento de bandeiras, procissão e coroação de Nossa Senhora do Rosário. Na segunda parte, os médiuns incorporam os pretos-velhos e dão passes em todos os presentes.

os adeptos aprendem línguas, ritos e mitos africanos, não implicando na afirmação de uma identidade étnica.

Os apontamentos de Prandi se assemelham ao observado por mim no Estrela do Oriente e também se aproximam de minha própria vivência no terreiro. Inicialmente, minhas atividades no terreiro estavam atreladas à prática da umbanda e, aos poucos, passei a participar também do candomblé, religião na qual me iniciei em 2006. A afirmação de uma identidade étnica não foi, para mim, uma motivação à iniciação no candomblé. Tal decisão se baseou em questões de outra ordem, relacionadas à minha experiência com o sagrado afro-brasileiro.

Assim, tendo como parâmetro a minha própria vivência, causou-me estranhamento o fato de a Prefeitura de Belo Horizonte incluir as religiões afro-brasileiras nas medidas para combater o racismo, tal como proposto no Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial, de 2009. Estranhamento reforçado por uma experiência pessoal, devido ao fato de eu ser uma adepta branca vinculada a um terreiro sem laços com o movimento negro nem envolvimento com o movimento afro-religioso, somado à leitura que eu fazia de parte da bibliografia contemporânea acerca das religiões afro-brasileiras, que afirmava tanto o candomblé quanto a umbanda como religiões universais, ou seja, abertas a todos, não se restringindo a um grupo étnico (PRANDI, 1991, 2005).

Meu estranhamento, ressalto aqui, se deu a partir do contato com o texto do Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial, que versava justamente sobre a questão étnica e racial, que, até então, não era considerada por mim na minha vivência religiosa. A leitura desse documento e, conseqüentemente, o contato com a política de promoção da igualdade racial de Belo Horizonte, foi uma ponte à discussão que se fazia no plano federal sobre o combate ao racismo, especialmente na Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), vinculada à Presidência da República. Estava diante de um debate público claramente emanado do movimento negro, que remetia à discussão acerca das políticas de reconhecimento das ditas “minorias”. Um universo teórico e também prático – pensando na atuação do movimento negro e na implementação de políticas públicas raciais – ainda novo para mim em 2009.

Decerto que na pesquisa para o mestrado a relação entre religiões afro-brasileiras e política pública, em especial a de patrimônio, também estava posta, uma vez que um dos terreiros que escolhi pesquisar era tombado como patrimônio cultural de Belo Horizonte. Naquela ocasião, observei como o tombamento era entendido pelos integrantes do Ilê Wopo Olojukan. Relendo hoje os meus escritos da época, encontro, no texto da dissertação, recorrentes menções à busca por uma África ritual e mítica, empreendida pelos integrantes do Ilê no sentido mesmo dado por Prandi (1991, 2005) ao processo de africanização.

Na minha vivência religiosa ou na experiência de campo, a afirmação de uma identidade étnica não ganhava relevo – talvez, tenham me faltado lentes para enxergá-la –, contrastando com a política de promoção da igualdade racial que realça o componente étnico e racial das religiões afro-brasileiras ao incluí-las nas medidas de combate ao racismo. Dessa forma, as questões que levantava quando da proposição do anteprojeto de pesquisa refletiam o contraste que pensava existir entre a prática religiosa e o proposto pela citada política pública. Questões que reduziam ou mesmo ofuscavam um processo mais amplo, promovido pelo Estado brasileiro, em que diferentes grupos disputam o entendimento dado às religiões afro-brasileiras com vistas à configuração da nacionalidade. Após leituras, debates, orientações e novas experiências de campo, foi tomada como ponto central da reflexão proposta nesta tese a forma como esses diferentes grupos – praticantes das religiões afro-brasileiras, entidades do movimento negro, entidades do movimento afro-religioso, intelectuais, gestores públicos – se articulam na conformação dos entendimentos dados às religiões afro-brasileiras nesse processo¹⁶. Um processo em curso e que não tem uma data

¹⁶ Vale destacar aqui a importância das discussões com a minha orientadora Juliana Jayme; com os meus colegas de doutorado e professores de curso durante o seminário de tese, coordenado pela professora Magda Neves; com as professoras que participaram da minha banca de qualificação, Léa Perez e Cristina Filgueiras; e com a minha supervisora do estágio sanduíche, Stefania Capone. Ao longo do doutorado, os debates em encontros acadêmicos também contribuíram para as minhas reflexões, tendo exposto parte da pesquisa apresentada aqui nessas ocasiões e também em alguns textos publicados nesses quatro anos (MORAIS, 2010b, 2011, 2012, 2013). A participação que tive na pesquisa *Mulheres da Zona Grande: negociando identidade, trabalho e território* também trouxe importantes contribuições ao meu fazer antropológico – agradeço a oportunidade à minha orientadora e à professora Alessandra Chacham, bem como às minhas interlocutoras em campo (JAYME; CHACHAM; MORAIS, 2013). Em 2012, participei – de fevereiro a outubro – como consultora de um projeto encampado pelo Ministério da Cultura no intuito de elaborar o Plano Municipal de Cultura de Belo Horizonte. Foi um

precisa para o seu início. Considero a passagem do século XIX para o XX, quando começa a emergir o debate acerca da construção de um entendimento de nação, a nação brasileira, um marco para se pensar esse processo. Portanto, remonto a esse período para dar início à reflexão que proponho, que atravessa o século XX, aportando nos tempos do agora, já passados.

Trata-se, assim, de uma reflexão sobre um processo histórico à luz das ciências sociais, em especial, da antropologia. Uma questão perpassa toda a narrativa: sob qual definição de religião foi possível acolher tal segmento religioso no espaço público? Em vez de “definição”, no singular, o melhor seria “definições”, que variam no decorrer do processo, à medida que as religiões afro-brasileiras traçam suas travessias de religião a cultura, de cultura a religião. A travessia é um momento privilegiado de observação, em que são formulados os argumentos que legitimam a presença do religioso afro-brasileiro no espaço público. Dessa maneira, a formulação e a execução da política pública patrimonial, no que tange às religiões afro-brasileiras, ganham destaque na narrativa, que também focaliza a política pública racial, buscando apresentar as articulações do movimento negro e do movimento afro-religioso na construção desses argumentos. São consideradas não apenas as articulações no plano nacional, mas também no plano local, no caso o município de Belo Horizonte.

Notas metodológicas

Para refletir sobre o processo em questão, apoio-me na antropologia histórica de Marshall Sahlins (2003, 2008), para quem as estruturas – pensadas como as culturas, os grupos sociais – são permanentemente modificadas pela prática. Trata-se de mudanças estruturalmente organizadas. Dito de outra forma, a partir da teoria de Sahlins, apreende-se que, na prática, existem eventos que fogem aos códigos pré-estabelecidos culturalmente. Eventos que, por sua vez, são lidos conforme esses códigos, ou seja, os elementos que vão surgindo no decorrer dos processos históricos – sendo que para o autor a história não é sinonímia de passado – tendem a ser definidos

momento de aprendizado, principalmente sobre o cotidiano da gestão da política pública, que incidiu no meu olhar para esta pesquisa.

segundo os discursos já existentes, o que não impede que novos elementos os influenciem. Para ele, enfim, “... o que os antropólogos chamam de ‘estrutura’ – as relações simbólicas de ordem cultural – é um objeto histórico” (SAHLINS, 2003, p. 7-8).

Outros autores (JOHNSON, 2002; SANSE, 2003) também já se valeram desse aporte teórico-metodológico para refletir sobre processos referentes à cultura afro-brasileira, em especial aos elementos religiosos que a compõem. Roger Sansi (2003), por exemplo, abordou as mudanças pelas quais passaram as festas da Boa Morte, em Cachoeira, e a do Nosso Senhor do Bonfim, em Salvador, ambas na Bahia. Festas já afirmadas como parte do catolicismo popular e que, principalmente a partir da década de 1980, passaram a ser publicamente identificadas à cultura afro-brasileira, especificamente à afro-baiana, tornando-se atrações turísticas acompanhadas pelos meios de comunicação e com forte presença de políticos.

O turismo e a política fazem parte dessas festas: afinal, é ingênuo pensar que elas foram uma vez ‘autênticas’ e que agora, são ‘falsas’. Pelo contrário: podemos apreciar a vitalidade dessas festas, dos grupos sociais e das imagens projetadas nelas, a sua capacidade de se transformar e de gerar novos valores em novos contextos históricos. (SANSE, 2003, p. 166)

Ou, como o autor sintetiza em outro ponto de seu texto: “[...] a única ficção nessa história é precisamente a imutabilidade da festa” (SANSE, 2003, p. 166). Imutabilidade: uma condição que parece ser intrínseca ao candomblé – religião à qual se alinham, na prática, as festas da Boa Morte e do Bonfim –, dada a forma como suas sacerdotisas e seus sacerdotes construíram sua representação em conjunto com pesquisadores, intelectuais, artistas e políticos durante o século XX. Seria o candomblé, nesse caso, uma religião tão afeita à tradição que teria sido capaz de manter no Brasil as práticas religiosas africanas. Nem todas as religiões afro-brasileiras, e cito aqui a umbanda, colaram à sua representação a herança africana, fato que as levaram a ser consideradas degeneradas, conforme postularam grande parte dos que se voltaram para o estudo sobre o negro, naquele mesmo período.

Compartilhando os pressupostos de Sahlins, Paul Christopher Johnson (2002, p.16) defende que o candomblé não mais se beneficia de descrições idealizadas, que o definem como uma sombra folclórica mais do que como uma tradição viva, combativa e

em mutação. O autor apresenta o candomblé não como uma entidade monolítica e limitada, mas atrelado a processos dinâmicos da prática religiosa e de identificação social. A perspectiva proposta por Sahlins possibilita, assim, que se observem as constâncias e as inconstâncias de um processo histórico à luz da antropologia, uma vez que, para ele, qualquer recepção se pauta em estruturas anteriores, motivadas, por sua vez, pela dinâmica da cultura. É possível pensar nas religiões afro-brasileiras como as estruturas propostas por Sahlins que vão sendo modificadas na prática, fazendo com que sejam reivindicadas ora como religião ora como cultura, à medida que se conformam no espaço público. Trata-se dos percursos traçados pelas religiões afro-brasileiras ao se apresentarem no espaço público ou, como mencionado no título desta tese, das travessias afro-religiosas.

Começo esta introdução com um cântico do reinado que narra uma travessia: “Eu viajei no navio de nagô...”. Eram os “irmãos da África” que estavam chegando e que aportaram no porão da Casa da Chica da Silva, em Diamantina, ao som dos tambores ancestrais. Vieram de longe, das terras além-mar, do continente africano, perfazendo a rota dos tumbeiros. Vieram de longe, de um plano intransponível para quem não crê. A narrativa da travessia é uma das várias constâncias entre as religiões afro-brasileiras; a travessia da calunga grande, o oceano que separa, de sua terra mãe, os africanos que partiram escravizados para a colônia portuguesa nas Américas. Essa travessia é cantada pelos pretinhos do Rosário, no reinado; nos louvores dos pretos-velhos, da umbanda; na coreografia das divindades africanas que descem nos terreiros de candomblé; pela própria calunga, boneca sagrada dos maracatus; nos mitos que tornam encantados os seres que habitam o tambor de mina. Eu poderia continuar desfiando os exemplos dessa narrativa, fundadora da cosmovisão africana no Brasil. Existem outras travessias feitas por aqueles que praticam as religiões afro-brasileiras que se configuram nos seus diferentes rituais: a travessia do céu para a terra, do mundo dos espíritos para o mundo dos humanos, da vida para a morte, do que é visível para o invisível, de dentro para fora. A travessia é, assim, um movimento próprio das religiões afro-brasileiras e, nesta tese, é acolhida como uma estratégia textual, no intuito de focalizar os caminhos traçados pelas religiões afro-brasileiras ao transitarem de religião a cultura e vice-versa.

Inspiro-me nos horizontes imaginativos de Vincent Crapanzano (2005, p. 378), quando o autor afirma que “[...] para cada travessia, há sempre um momento em que não se está num lado nem de outro, em que não se é o que era nem o que será; pois, uma vez que são discriminados, o contíguo nunca os atinge”. É na travessia, de religião a cultura e de cultura a religião, que são formulados os argumentos que legitimam a presença do religioso afro-brasileiro no espaço público – retomando o dito na seção anterior. Argumentos que se contradizem, congregam-se, justapõem-se, revelam disputas e alianças a partir dos encontros e desencontros dos diferentes atores sociais que compõem as agências que disputam o entendimento dado às religiões afro-brasileiras com vistas à configuração da nacionalidade.

Para refletir sobre esse processo histórico, a revisão bibliográfica foi a base primeira. Autores contemporâneos entremearam-se àqueles que deram início aos estudos das religiões afro-brasileiras que surgem com o nascer da antropologia como disciplina no Brasil. Sem a pretensão de abarcar a extensa literatura acerca da temática escolhida, parto com Nina Rodrigues, seguindo com Arthur Ramos, Édison Carneiro, Ruth Landes, Roger Bastide, no intuito de compor a cena não apenas dos estudos das religiões afro-brasileiras na primeira metade do século XX, mas, sobretudo, informando como essas religiões eram representadas à época. Digo essas religiões pois estou me referindo, especialmente, à umbanda e ao candomblé no capítulo que abre a tese, *Afirmção como religião: de afro a brasileiras*¹⁷. No caso da umbanda, outros autores, que apresentam seus estudos a partir da década de 1960, são fonte para esta escrita, como Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Renato Ortiz, Diana Brown, Lísias Negrão, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Maria Helena Vilas Bôas Concone, Patrícia Birman. *A herança é africana, a cultura é brasileira*, título que sintetiza o argumento do segundo capítulo. Assim, valho-me também da literatura acadêmica para traçar o movimento, empreendido principalmente na segunda metade do século XX, de busca por uma África mítica. E aqui são variados os autores que contam as suas versões para essa busca, a qual incide diretamente na forma como a umbanda e o candomblé passaram a se apresentar no espaço público.

¹⁷ Apresento os capítulos nesta introdução dialogando com o debate acerca da metodologia de pesquisa. Reservei à introdução de cada uma das partes em que se agrupam os capítulos os seus respectivos temas e argumentos.

Nesses dois primeiros capítulos, apresento a base teórica sobre a qual irei tecer minhas reflexões acerca dos os entendimentos conferidos às religiões afro-brasileiras no processo promovido pelo Estado brasileiro no intento de configurar a nacionalidade. Assim, inicio o capítulo três, *Nem tudo o que reluz é ouro: religiões afro-brasileiras como patrimônio*, com o debate acerca da política de patrimônio brasileira, formulada a partir dos anos 1930, visando construir um ideal de nação. Meu interesse é narrar a trajetória dessa política, informando como as religiões afro-brasileiras são incorporadas ou não às ações promovidas nesse contexto. Para tanto, a literatura acadêmica não é a única fonte. Os documentos relativos à política de patrimônio, tais como leis, decretos e mesmo atas de reuniões, também contribuem para a construção da narrativa proposta.

A partir de leis, decretos, relatórios de gestão, enfim, de documentos públicos referentes à política pública racial implementada em 2003 no Brasil sob a denominação de Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, compus a minha leitura sobre a forma como as religiões afro-brasileiras passaram a figurar nas medidas desenvolvidas pelo governo federal contra o racismo e a desigualdade racial. Religiões que desde 2013 são nomeadas, no contexto dessa política pública, “comunidades tradicionais de matriz africana”, tal como exposto no título do quarto capítulo, que segue com o subtítulo *entre a busca pela igualdade racial e a construção da diversidade cultural*, indicando que a temática abordada extrapola a questão racial.

Para compor a primeira parte desta tese, *De feitiço a patrimônio: as religiões afro-brasileiras no espaço público (século XX e início do XXI)*, baseei-me na revisão que fiz da bibliografia, bem como na análise documental. No entanto, a narrativa que construí nesses primeiros quatro capítulos emergiu de meu material etnográfico. A partir do contato com meus interlocutores nesta pesquisa, que inicialmente focalizava o momento presente, senti a necessidade de remontar a momentos passados ou, talvez, tenha “levado a sério” o fato de que essas religiões têm história ou que antropólogos não devem ignorar a história¹⁸. Esses interlocutores, assim como eu, vivenciam o religioso afro-brasileiro constituído em Belo Horizonte, a capital mineira, onde realizei a

¹⁸ Vale aqui lembrar o que Sahlins comenta sobre seu próprio trabalho entre os povos do Pacífico na introdução do seu *Ilhas de História*: “Por ter adotado a posição temporal medíocre do ‘presente etnográfico’, um perigo ocupacional e teórico, por muito tempo estive funcionalmente ignorante quanto a essa história” (2003, p. 19).

maior parte de meu trabalho de campo, que começou, como já mencionado, após o meu ingresso no curso de doutorado em março de 2010. A proposta inicial era acompanhar as atividades desenvolvidas pela Prefeitura de Belo Horizonte que contemplassem as religiões afro-brasileiras, bem como o cotidiano do Ilê Wopo Olojukan e da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, os dois patrimônios culturais afro-brasileiros da cidade.

Comecei o trabalho de campo pela Prefeitura de Belo Horizonte, especificamente no órgão gestor da política pública racial, a Coordenadoria Municipal de Promoção da Igualdade Racial (Cpir), mas também frequentando a Fundação Municipal de Cultura. Uma experiência que me pôs em contato com diferentes entidades que compõem o movimento afro-religioso com atuação na capital mineira. Essas entidades estão em constante diálogo, no plano do município, com o poder público, sobretudo no que tange a essas duas políticas públicas. Ao circular entre esses ambientes, chamou-me atenção a recorrente participação de Dona Isabel, levando-me a acompanhar, também, as atividades de seu terreiro de umbanda e de sua guarda de congado. Nos anos de 2010 e 2011, priorizei o trabalho de campo na prefeitura e juntamente aos grupos que participavam das suas atividades, buscando reservar 2012 para o trabalho de campo no terreiro e no reinado tombados como patrimônio municipal.

Em 2010, a pesquisa de campo foi mais exploratória, tendo sido intensificada em 2011, quando tive a colaboração de uma bolsista de graduação em ciências sociais, Isadora de Souza Mayrink Sampaio¹⁹, por meio de um projeto de pesquisa financiado pelo Fundo de Incentivo à Pesquisa da PUC Minas²⁰. Nesse projeto, buscamos refletir sobre a patrimonialização das religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte, focalizando, principalmente, a relação entre o poder público, no caso a administração municipal, e as entidades do movimento afro-religioso. Foram acompanhadas, então, atividades da Coordenadora Municipal de Promoção da Igualdade Racial (Cpir), do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial (Compir) e da Fundação Municipal de Cultura. Mantivemos contato, nesse período, com integrantes das seguintes entidades do movimento afro-religioso: Associação de Umbanda e Candomblé do Estado de

¹⁹ A quem agradeço pela dedicação, empenho e contribuições para o desenvolvimento da pesquisa.

²⁰ O edital do Fundo de Incentivo à Pesquisa da PUC Minas contempla docentes da universidade e também doutorandos, como foi o meu caso.

Minas Gerais (AUC-MG), Federação das Religiões de Matrizes Africanas (Frema), Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira (Cenarab), Movimento Nação Bantu (Monabantu), Coletivo de Entidades Negras (CEN) e Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (Intecab-MG). Também dialogamos com integrantes de duas entidades do movimento negro: União de Negros pela Igualdade (Unegro) e Coordenação Nacional de Entidades Negras (Conen).

Em 2012, iniciei meu trabalho de campo na Irmandade do Jatobá. Participei do ciclo festivo, incluindo a festa anual em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, ocorrida em agosto, e de atividades internas do grupo, como reuniões da diretoria da irmandade. Meu envolvimento com o grupo, no entanto, não ficou restrito àquele ano, sendo mantido nos seguintes. No Ilê Wopo Olojukan, onde já havia realizado pesquisa durante o mestrado, a minha participação não foi tão intensa. Tive conversas agendadas e canceladas com o pai de santo Sidney D'Oxóssi; o calendário de festas sofreu alterações devido a uma questão sua de saúde e a uma viagem que fez ao exterior. Assim, em 2012, acompanhei apenas duas festas no terreiro, a de Oxóssi e a de caboclo, além disso, estive em outras duas oportunidades no terreiro, conversando com o pai de santo.

O meu contato com os integrantes do Ilê Wopo Olojukan, porém, não ficou restrito ao espaço do terreiro, pois me encontrei com Sidney e com seus filhos de santo, em especial Olomi, em atividades organizadas por órgãos públicos municipais, corroborando a afirmativa de Mattijs Van de Port (2012, p. 123), para quem o estudo sobre o candomblé não deve mais ficar confinado aos terreiros. Fora o trabalho de campo na Irmandade do Jatobá, o meu contato com os praticantes das religiões afro-brasileiras se deu principalmente fora dos terreiros, em ambientes da administração pública, sobretudo da Prefeitura de Belo Horizonte, mas também em eventos organizados por entidades do movimento afro-religioso e do movimento negro, especialmente algumas que atuam na área cultural.

Nesta pesquisa, privilegiei as observações e as conversas informais, tendo registrado as minhas experiências em diário de campo. Nos eventos que frequentava, levava gravador e câmera fotográfica, caso surgissem oportunidades de registro. No entanto, preferia o bloco de notas, pois possibilitava maior descrição – o que não quer

dizer “invisibilidade”. Por vezes, não fazia uso dele. Em outras, o uso do gravador, câmera e bloco, em conjunto, era necessário, não apenas para registrar o que ocorria, mas também para me identificar como pesquisadora, fato demandado em alguns momentos pelos meus próprios interlocutores, não de forma direta, mas dito nas entrelinhas. Grande parte deles eram habituados com a presença de pesquisadores, sendo alguns pesquisadores também. Além das conversas durante os eventos que frequentei, alguns encontros foram agendados à parte, quando havia o interesse de aprofundar um determinado assunto. Nem todos os meus interlocutores permitiram a gravação dessas conversas, que, em certos casos, tiveram caráter de entrevista formal com pré-roteiro. Não houve, porém, um roteiro comum a todas as conversas.

Essas conversas e observações estão presentes no corpo do texto de forma mais explícita na segunda parte da tese, intitulada *Patrimônio religioso afro-mineiro-negro-brasileiro: transitando entre políticas públicas*. É nessa parte que trato da patrimonialização da Irmandade do Jatobá e do Ilê Wopo Olojukan, no quinto capítulo, *Por um afro-horizonte: a patrimonialização de templos negros na capital mineira*, e no sexto capítulo, *Baiano na origem, mineiro na fundação: o tombamento do Ilê Wopo Olojukan*. Mais uma vez, recorro à análise documental, incluindo também a experiência do trabalho de campo. E, dessa mesma forma, seguiu o *Raízes africanas, no plural?*, que é o sétimo e último capítulo da tese.

Não foi adotado um procedimento metodológico, mas um conjunto deles, a partir do encontro com os meus interlocutores na pesquisa, buscando seguir o que foi me dito no início do doutorado por Dona Bela, à época com 107 anos e ainda à frente do seu terreiro de umbanda e da sua guarda de congado, fundados no bairro Santo André, na década de 1950. “A gente tem que saber ouvir e discernir”, ensinou-me Dona Bela, com seu falar manso, carregado de vivência, condensando em uma frase a sabedoria de quem empresta os ouvidos àqueles que batem à sua porta à procura de auxílio e consegue distinguir um devoto de boa-fé. Saber ouvir, para Dona Bela, é um dom – lapidado pela paciência adquirida com o passar dos anos – que implica a consideração pelo outro, a atenção à forma como o outro dá sentido à vida. Discernir não se resume a diferenciar ou discriminar. O significado dado por Dona Bela a essa palavra é mais amplo, uma sinonímia de compreender, de entender.

Esta tese é composta, assim, de sete capítulos, agrupados em duas partes, em que narro as travessias afro-religiosas no espaço público, constituindo uma hi[e]stória das religiões afro-brasileiras. Adoto, aqui, o conceito elaborado por Léa Freitas Perez, que grafa o termo hi[e]stória propositadamente

para ressaltar o *double bind* que o tropo comporta e solicita como fato e artefato histórico, como evento e acontecimento sócio-antropológico, como real factual e construção imaginária e/ou discursiva. Double bind [duplo vínculo], proposto por Gregory Bateson em 1956, refere-se à existência de injunções paradoxais [aporéticas], dupla postulação. Usamos aqui na sua acepção derridiana, que remete ao senso mesmo da diferença e da indeterminação no que tange à solução e ao fechamento de uma questão de pensamento, em uma só palavra: indecidibilidade. (PEREZ, 2011, p. 23)

Na tradução de Marcos da Costa Martins (2011), ao abordar a forma como ele próprio constrói o seu texto, hi[e]stória

engloba os elementos de ficção e interpretações pessoais, tradicionalmente excluídos da historiografia como forma de legitimação da autoridade que se pretende científica. A Hi[e]stória alinha-se com os relatos de viajantes, de cronistas e de contadores de casos, todos estes testemunhos dotados de veracidade e de veridicção e que pressupõem um escape das formas regimentadas que circunscrevem o que se pode pensar e como pensar a verdade. A Hi[e]stória reconhece os múltiplos regimes de verdade e o tropeço de toda tentativa que acaba por reduzir a exuberância polissêmica dos discursos numa verdade final objetivada, numa definição mais correta, numa evolução do esclarecimento. Assim este texto evita o dever ser, o receituário, mas nem sempre pode dele escapar, falando de situações específicas e extrapolando-as para reflexões generalizantes e de forte cunho metafísico, quando incluem na esteira das festas e de seu registro a possibilidade de realização do ser. (MARTINS, 2011, p. 11)

Assim, a hi[e]stória é tomada aqui como a própria narrativa que proponho ao refletir sobre as disputas pelo entendimento dado às religiões afro-brasileiras, no processo promovido pelo Estado brasileiro buscando estabelecer um ideal de nação. Antes de dar início a esta hi[e]stória, cabe, porém, apontar aqui o entendimento dado nesta tese a espaço público. Adoto aqui a expressão no seu sentido *lato*, percorrendo variadas situações que podem incorporá-la, como o faz Emerson Giumbelli, uma vez que permite

apreender as formas históricas com que se constitui – ou se pressupõe – certo espaço de interação pública, sem desconsiderar a existência de assimetrias

entre os elementos que o povoam e sem esquecer que sua produção envolve dimensões que podemos chamar de simbólicas. (GIUMBELLI, 2008, p. 97)

Convido o leitor à narrativa desta hi[e]stória das travessias afro-religiosas no espaço público, dos mares do Atlântico Sul às montanhas Gerais, onde Chico Rei cravou em ouro suas memórias africanas, talhando a sua devoção a Santa Efigênia, e de onde eu intento conquistar algum tipo de paraíso²¹.

²¹ Parafraseando, aqui, a escritora Chimamanda Adichie, autora de uma das epígrafes desta tese.

PRIMEIRA PARTE

DE FEITIÇO A PATRIMÔNIO: AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO ESPAÇO PÚBLICO (SÉCULO XX E INÍCIO DO XXI)

O povo brasileiro, de Norte a Sul, é muito supersticioso e dado a práticas feitiçarias, porém neste mundão de terras várias, as formas baixas de propiciação, louvor ou exorcismo das formas daimoniacas variam bastante, muito embora todas elas se abriguem sob a proteção mais elevada do espiritismo católico. De S. Paulo pro Sul uma superstição mais avassaladoramente europeizada se aplica secamente às práticas do baixo espiritismo. Uma credence mais céptica e infinitamente menos lírica, mais curiosa que amante ou tímida, já canta pouquíssimo, toda entregue ao susto das mesas trementes ou das agüinhas curadeiras. Se, algumas vezes, nos jornais paulistas, as notícias diversas se referem a macumbas, catimbós ou pagelanças, isso não deriva de que existam de fato estas formas feitiçarias na região, e sim do jornalismo paulista ser composto em assustadora parte de escritores vindos de outros Estados, os quais filiam naturalmente os fatos policiais por noticiar à terminologia que trazem da infância. No Rio de Janeiro todos sabem, a feitiçaria dominante é a Macumba. A Macumba segue rituais especificamente africanos, e se estende até Bahia, com ramificações ainda bastante vivas no Nordeste. Rio-Bahia é a zona em que ainda vive dominadoramente no Brasil a feitiçaria africana. Na Bahia porém creio que a gente do povo ignora a palavra macumba. Designam o ritual feiticista de lá por candomblé, voz que também ocorre episodicamente na terminologia feitiçeira dos cariocas. Essa é a palavra mais geral para designar atualmente feitiçaria afro-brasileira. (ANDRADE, 1983, p. 23-24)

Quando Mário de Andrade versava sobre as feitiçarias encontradas em suas viagens por um Brasil que sonhava com ares cosmopolitas, ele já havia passado por Minas Gerais e experimentado o barroco que fez de Ouro Preto uma cidade monumento, em 1933 (BRASIL, 1933), antecipando a aura que revestiria os bens patrimonializados pelo Estado brasileiro a partir de 1937²². O barroco – sobretudo o mineiro, dos idos setecentistas, que rompia dos detalhes contorcidos da madeira talhada em dourado para projetar-se na arquitetura dos templos católicos – fora eleito pelos intelectuais da Semana de Arte Moderna de 1922, em São Paulo, dentre os quais Mário de Andrade, como a arte brasileira por excelência. Uma arte nascida sacra, nas veias de um catolicismo imantado pelo fervor do colonizador português, que impunha sua força também na fé.

²² Em 1919, Mário de Andrade visita pela primeira vez Minas Gerais, tendo retornado com um grupo vinculado ao movimento modernista de São Paulo, em 1924.

Nas terras em que arraiais surgiam ao compasso da mineração, bandeirantes cruzavam Minas, sem muito apreço às Geraes. Iam à busca do ouro, mas também do verde brilho esmeralda e do diamante que cintilava até no leito do rio. Mão de obra escrava era negra: cabindas, congos, minas, angolas, jejes; eram os africanos tornados cativos antes mesmo da grande travessia e que, depois de aportarem no litoral brasileiro, migravam com seus senhores para a região que hoje no mapa corresponde ao estado de Minas Gerais²³. Entre as montanhas das quais brotavam metais e pedras preciosas, esses africanos plantaram seus costumes, apesar da repressão que sofriam por parte daqueles que agiam em nome do poderio econômico, político ou religioso, que por vezes se misturavam. Criaram novos louvores para seus deuses e seus ancestrais, em meio à mística dos povos indígenas que já habitavam o território do qual passavam a comungar. O catolicismo também se emaranhava ao coro de diferentes falares que juntos rezavam ladainhas, entoavam lamentos, transformavam em cantigas as vivências do além-mar. Também se reuniam em torno do rosário da Virgem Mãe Santíssima, santa católica que alguns já conheciam desde a África e que, sob o manto sagrado africano, transforma-se em Undamba Berê Berê²⁴.

Aos olhos do Santo Ofício, rezas, cânticos, louvores e rituais dos africanos e seus descendentes eram feitiçaria²⁵. Termo que designava uma variedade de práticas religiosas encontradas por todo o Brasil, ainda Colônia, cujas particularidades eram anuladas pela discriminação. Após tentativas de insurreição e vários arranjos políticos, a relação com a Metrópole cindiu-se, em 1822, permanecendo ainda a dinastia de Bragança. Em 1889, proclamava-se a República e, ao exemplo de outras nações, o Estado brasileiro se fez laico. Entretanto, a presença do religioso, predominantemente católico, na vida pública e política, durante o tempo em que a Terra Brasilis fora subordinada a Portugal, deixou marcas. E, apesar de a Constituição de 1891 ter como princípio a laicidade, a Igreja Católica manteve seu prestígio, influenciando diretamente

²³ Conforme Rafael Sânzio Araújo dos Anjos (2009), durante a escravidão, os africanos trazidos para Minas Gerais eram predominantemente de origem jeje, mina e banto.

²⁴ Sobre os festejos à Nossa Senhora do Rosário na África e no Brasil Colônia, ver Marina de Mello e Souza (2006).

²⁵ Sobre as perseguições às práticas religiosas dos africanos e seus descendentes no período colonial, ver Mello e Souza (2002), Reis (1988) e Mott (2008).

na definição do novo regime de relações entre Estado e religião no Brasil republicano (MONTERO, 2006; GIUMBELLI, 2008).

O catolicismo havia perdido o posto de religião oficial, mas, na virada do século XIX para o XX, o Brasil continuava a ser considerado um país majoritariamente católico. O protestantismo, presente desde os tempos coloniais, vinculava-se principalmente a grupos de imigrantes europeus – somente na década de 1910 é que o pentecostalismo aporta no Brasil. As práticas religiosas dos negros não eram reconhecidas como religião e, sim, tachadas de feitiçaria, de magia, de curandeirismo. Este último termo, por vezes, também era associado aos cultos mediúnicos vinculados à doutrina espírita kardecista, que começava a ser difundida. Já na década de 1930, eles haviam ganhado expressão, principalmente entre as camadas médias e mais intelectualizadas da população.

O noticiário da época – como relata Mário de Andrade na conferência *Música de feitiçaria no Brasil*, proferida na Escola Nacional de Música do Rio de Janeiro em 1933, cujo trecho está em epígrafe – registrava a presença de macumbas, pajelanças e catimbós no Sudeste brasileiro²⁶. No entanto, para ele, tais relatos justificavam-se pelo fato de que o jornalismo paulista era “composto em assustadora parte de escritores vindos de outros Estados, os quais filiam naturalmente os fatos policiais por noticiar à terminologia que trazem da infância” (ANDRADE, 1983, p. 24). Ressalta-se: macumbas, pajelanças, catimbós ou, de forma genérica, as feitiçarias, nos termos do poeta modernista, figuravam entre os fatos policiais. Não era mais apenas em nome de um deus que se reprimia e perseguia aqueles que praticavam as tais feitiçarias, mas por força da lei. E o amparo jurídico advinha do Código Penal de 1890 (BRASIL, 1890), da Constituição de 1891 (BRASIL, 1891) e de regulamentações sanitárias e policiais.

A República recém-instituída no Brasil dos fins do século XIX primava pelo estabelecimento da separação entre Estado e religião. No entanto, apresentava normas que contribuíam para regular o que era e o que não era definido como religião. Como aponta Emerson Giumbelli (2008), no Brasil, certas formas de presença da religião no espaço público não foram construídas em oposição à secularização, mas no seu interior. Presença esta legitimada socialmente e que se pautava, desde a primeira

²⁶ O texto da conferência abre o livro homônimo, *Música de Feitiçaria no Brasil*, organizado por Oneyda Alvarenga após o falecimento de Mário de Andrade. Em 1944, um ano antes de sua morte, ele já havia delegado a ela a tarefa de transformar a conferência em uma obra mais profunda (ALVARENGA, 1983).

República, por dispositivos jurídicos, implicando o aparato e o poder do Estado. A partir de uma perspectiva histórica, capaz de constatar as operações que produzem tal presença, se evidenciam as relações entre Estado e religião, conforme sugere o autor.

Essa é a perspectiva adotada aqui para se lançar o olhar sobre a relação que se estabelece entre o Estado e as religiões afro-brasileiras. Nesse sentido, propõe-se, nesta primeira parte, um percurso por momentos do século XX e início do século XXI em que são construídos argumentos com vistas a legitimar a presença das religiões afro-brasileiras no espaço público. Uma questão norteia a proposta, inspirando-se nas considerações de Giumbelli: sob qual definição de religião foi possível acolher tal segmento religioso no espaço público? Para refletir sobre essa questão, o processo de construção da ideia das religiões afro-brasileiras como patrimônio cultural torna-se chave, na medida em que realça uma tensão inerente à presença das religiões afro-brasileiras no espaço público, qual seja, a tensão entre “religião” e “cultura”.

As religiões que nasceram atreladas ao depreciativo termo “feitiçaria” passaram a ser pensadas como patrimônio cultural. Um patrimônio cultural de um grupo social específico, no caso os negros, ao qual estão histórica e ritualmente vinculadas, e também de uma nação, a brasileira, que buscou se erigir – no sentido de uma comunidade imaginada, como define Benedict Anderson (2008) – ora excluindo os negros de sua composição social, ora incluindo-os, nem sempre considerando as desigualdades concernentes às relações raciais no Brasil. A construção da ideia das religiões afro-brasileiras como patrimônio cultural é pensada aqui como uma construção social que revela conflitos e implica a participação de uma variedade de atores sociais que acionam repertórios distintos para reivindicar essas religiões como patrimônio.

Tal reivindicação torna-se possível uma vez que se baseia em entendimentos subjacentes à construção da ideia das religiões afro-brasileiras como patrimônio. Um primeiro entendimento é que se trata de religiões e não mais de magia, feitiçaria ou curandeirismo. Um outro entendimento é que essas religiões integram a cultura negra e, conseqüentemente, a cultura brasileira – quando esta é compreendida a partir das matrizes das três raças que compõem a nação. Esses entendimentos, que não são uníssonos, se constituem a partir de articulações entre os religiosos afro-brasileiros e o meio intelectual e acadêmico, os movimentos sociais, especialmente o movimento

negro, e o Estado, ganhando variadas interpretações a depender do contexto. Ou, como se sugere aqui, momentos, a partir dos quais se fundamentam os argumentos que buscam legitimar a presença das religiões afro-brasileiras no espaço público, o que remete de maneira mais ampla à relação entre Estado e religião. Em se tratando do universo afro-religioso, porém, religião se flexiona no plural, designando uma variedade de denominações encontradas de norte a sul do país, como bem observou Mário de Andrade, na década de 1930, ao versar sobre as suas feitiçarias afro-brasileiras.

Dentre as várias denominações, duas ganharam proeminência: a umbanda e o candomblé. São elas que figuram atualmente nos questionários censitários, representando o rol das religiões afro-brasileiras. Desde a década de 1960, a umbanda passou a constar no Censo como uma das opções de religião de que as brasileiras e os brasileiros poderiam se declarar praticantes. E, na contagem populacional de 1980, foi incluída sob a rubrica “religiões afro-brasileiras”, que, a partir do Censo de 1991, se destilou em umbanda e candomblé.

O candomblé, para efeitos do Censo, não se resume à religião afro-brasileira que surgiu na Bahia, se baseando na capital Salvador e nas cidades da região do Recôncavo Baiano. Mas, congrega também outras denominações, como o tambor de mina do Maranhão, o xangô do Recife e o batuque gaúcho, que, juntas, seriam as religiões afro-brasileiras tradicionais, conforme a classificação de Reginaldo Prandi (2005). Em comum, as religiões afro-brasileiras tradicionais teriam, por exemplo, a datação dos seus primeiros registros no século XIX e o fato de, até os anos 1950, continuarem circunscritas às áreas urbanas onde se formaram a partir da aglutinação de descendentes dos antigos escravos africanos (PRANDI, 2005, p. 221).

A umbanda fica à parte. Ela não está entre as religiões afro-brasileiras tradicionais elencadas por Prandi, que a considera como fruto de um “processo de branqueamento e ruptura com símbolos, línguas e outras características africanas, apresentando-se como uma religião para todos, capaz de se mostrar como símbolo de identidade de um país mestiço que então se forjava no Brasil das primeiríssimas décadas do século XX” (PRANDI, 2005, p. 221-222). A distinção feita por Prandi entre a umbanda e os candomblés – pensando aqui na gama de denominações que o termo candomblé abarca no Censo – segue os entendimentos sobre as religiões afro-

brasileiras formulados em estudos da primeira metade do século XX, que foram reproduzidos, reinterpretados e mesmo questionados nas décadas seguintes.

Esses estudos ganharam status sociológico com Roger Bastide, cujos escritos concederam destaque ao candomblé baiano, especificamente o nagô, tomado por ele como exemplo da tradição africana mantida no Brasil. A umbanda atraía o interesse de Bastide por ser uma religião que ele via nascer nos dois maiores centros urbanos do Sudeste, Rio de Janeiro e São Paulo, quando aportou no Brasil no fim da década de 1930. Nela, no entanto, o autor acreditava que a tradição africana foi sendo perdida, ou, nos seus termos, se “degenerando”, na medida em que seus praticantes, negros, embranqueciam suas práticas religiosas ao buscarem se integrar na sociedade de classes. Bastide é citado aqui como um dos autores que se dedicaram aos estudos das religiões afro-brasileiras no século XX, sendo um dos principais deles, sobretudo pela forma como sua interpretação inspirou estudos posteriores – aqui mencionei brevemente o de Prandi –, como também a própria ação política do movimento afro-religioso, em especial na luta contra o sincretismo afro-católico (CAPONE, 2007), e mesmo do movimento negro, que incorporou as religiões afro-brasileiras à sua luta contra o racismo.

Os apontamentos apresentados nesta introdução da primeira parte serão tratados com mais detalhamento nos quatro capítulos que compõem a primeira parte desta tese, em que abordo o processo de legitimação das religiões afro-brasileiras, traçando um paralelo entre a umbanda e o candomblé. E, nesta tese, o candomblé é entendido como a religião surgida na Bahia no século XIX e que se disseminou por outros estados brasileiros, principalmente, a partir da década de 1960, quando a umbanda se encontrava em expansão. Nos momentos em que “candomblé” designar o conjunto das “religiões afro-brasileiras tradicionais”, isso será mencionado no texto, como o foi acima, ao se tratar do Censo. Assim, no primeiro capítulo, apoio-me na literatura acerca das religiões afro-brasileiras para grafar a minha leitura sobre a forma como o candomblé e a umbanda buscaram se afirmar como religião na primeira metade do século XX. O candomblé, adianto, conseguiu cravar à sua representação uma África mítica. A umbanda se forjou – ou foi forjada? – brasileira, associando elementos africanos aos indígenas, católicos e kardecistas.

Como duas religiões que carregam o prefixo afro seguem caminhos que, por vezes, parecem distintos? Uma questão que inspira o segundo capítulo, em que abordo como a umbanda e o candomblé apropriam-se ou não do discurso sobre a existência de uma herança africana, ao perfazerem seu percurso no espaço público. Focalizo, então, momentos da segunda metade do século XX, principalmente das três primeiras décadas. Momentos em que são construídos entendimentos que fundamentam a constituição das religiões afro-brasileiras como patrimônio cultural, ou seria melhor dizer, do candomblé como patrimônio cultural, uma vez que a umbanda ainda não consta entre os patrimônios nacionais instituídos pelo governo federal.

O terceiro capítulo tem como mote a discussão sobre a constituição das religiões afro-brasileiras como patrimônio cultural. Para tanto, apresento um histórico da política nacional de patrimônio, que será uma das bases para a reflexão sobre os processos de tombamento de oito terreiros pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), sendo o primeiro deles em 1984 e o último em 2014. São trinta anos de intervalo entre o tombamento da Casa Branca, o primeiro, e o da Roça do Ventura, o último. Dos oito terreiros tombados, cinco estão situados em Salvador (BA) – tida como o berço do candomblé no Brasil – e são vinculados à tradição nagô. Semelhanças que, somadas a outras apresentadas no terceiro capítulo, embasam meus argumentos para afirmar que, no que diz respeito às religiões afro-brasileiras, a política nacional de patrimônio encontra-se “em conserva”. Um estado quase estático que pode ser rompido a partir da reivindicação das religiões afro-brasileiras como um patrimônio negro, com a inserção de uma nova política pública, que se quer transversal para se fazer de “promoção da igualdade racial”.

Assim, fecho esta primeira parte introduzindo outro debate que é tema do quarto capítulo: como as religiões afro-brasileiras – e mantém-se aqui o paralelo entre umbanda e candomblé – são mobilizadas na política pública racial? Se na primeira parte da tese a reflexão se finca no contexto nacional, ainda que por vezes polarizado entre Nordeste, especificamente a Bahia, e Sudeste, com Rio de Janeiro e São Paulo, na segunda parte tenho como foco principal a capital de Minas, estado por onde andou Mário de Andrade, mas que em sua *Música de feitiçaria no Brasil* não mereceu destaque. Mas, vamos devagar com esse andor, para primeiramente tratar dos

assuntos a que me propus nos capítulos agrupados sob o título *De feitiço a patrimônio: as religiões afro-brasileiras no espaço público (século XX e início do XXI)*.

Ao leitor, um aviso: as linhas que se seguem, compondo os quatro primeiros capítulos desta tese, dividem-se em momentos que, de relance, podem parecer apenas fragmentos. No entanto, eles estão interconectados. Mesmo que um negue ou contradiga o momento anterior. Assim, reunidos, como estão neste texto, apontam a dinâmica relação entre o Estado e as religiões afro-brasileiras.

1 AFIRMAÇÃO COMO RELIGIÃO: DE AFRO A BRASILEIRAS

Nas terras em que por mais de três séculos se praticara a escravidão, após a abolição, em 1888, a questão racial estava posta. O contingente populacional negro distribuído por todas as regiões fazia o Brasil destoar da almejada Europa de maioria branca, mesmo que nações europeias avançassem sobre o território africano. Guarnecidas pelo evolucionismo do século XIX, ganhavam repercussão, no limiar da proclamação da República, em 1889, teorias racistas deterministas que vislumbravam um futuro fracassado para o país de “raças cruzadas”, o que balizava políticas de eugenia e esterilização (SCHWARCZ, 2012, p. 48).

Conforme as teorias raciais do século XIX, a disparidade racial presente no Brasil impunha entraves ao seu desenvolvimento, dificultando a sua equiparação a nações civilizadas como as europeias. Era preciso então encontrar uma forma de superar esse estágio. E a figura do mestiço, presença já constante na sociedade brasileira, era representada como uma categoria para se pensar a elaboração da identidade nacional. No entanto, como aponta Renato Ortiz (2003),

O ideal nacional é na verdade uma utopia a ser realizada no futuro, ou seja, no processo de branqueamento da sociedade brasileira. É na cadeia da evolução social que poderão ser eliminados os estigmas das “raças inferiores”, o que politicamente coloca a construção de um Estado nacional como meta e não como realidade presente. (ORTIZ, 2003, p.21)

O processo de branqueamento da sociedade brasileira, a que se refere Ortiz, poderia ser efetivado com a chegada dos imigrantes europeus, incentivados a aportar no Brasil a partir das últimas décadas do século XIX. Apesar de a mestiçagem ser considerada um caminho para a civilização, os intelectuais da virada do século XIX para o XX – como Raimundo Nina Rodrigues, Silvio Romero e Euclides da Cunha – a imbuíam de pessimismo. A obra de Nina Rodrigues merece destaque aqui por ter sido este médico-legista maranhense quem inaugurou os estudos sobre as religiões afro-brasileiras, além de ser considerado um dos precursores da antropologia feita no Brasil. É a partir da obra desse autor que se inicia a narrativa sobre a maneira pela qual o

candomblé e a umbanda foram afirmados como religião na primeira metade do século XX, foco primeiro deste capítulo.

1.1 Na linha cruzada, africano puro é nagô

Em um momento em que a elite política e intelectual do país, branca, se deparava com uma nova realidade, o fim da escravidão, Nina Rodrigues voltou seus estudos para a cultura negra, envolto de premissas racistas. E, partindo delas, distinguiu brancos, negros – compreendidos como os africanos e seus descendentes – e índios. Os primeiros, representantes de uma raça superior. Os dois seguintes, de raças inferiores, sendo que aos negros reservava-se uma posição mais elevada. Entre os negros também havia uma distinção. Os nagôs, que habitavam a Bahia, no Nordeste brasileiro, estariam entre os mais adiantados no quadro evolutivo traçado por Nina Rodrigues²⁷. E a religião que praticavam atestava sua superioridade frente a negros oriundos de outras regiões africanas, principalmente os bantos, que teriam presença marcante no Sudeste do Brasil. Os nagôs, conforme Nina Rodrigues, teriam sido capazes de preservar sua religião, mantendo sua organização e sua mitologia; resguardaram, assim, uma pureza destacada tanto em *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, publicado primeiramente ao longo dos anos de 1896 e 1897, que ganhou uma edição francesa em 1900, quanto em *Os Africanos no Brasil*, sua obra póstuma cuja primeira edição é de 1932 (RODRIGUES, 2006, 2008)²⁸.

A religião fora eleita como objeto de estudo de Nina Rodrigues por ele acreditar que este seria um caminho para se precisar a situação mental dos negros. Estava ele disposto a comprovar empiricamente a inferioridade dos negros e, assim, demonstrar o equívoco cometido com a abolição da escravatura. Ao se basear na observação dos fatos religiosos, Nina Rodrigues fez uma comparação entre os povos africanos que

²⁷ Nagô é uma palavra em português, derivada de Ànàgó, que historicamente refere-se aos grupos de língua iorubá que hoje vivem no Benin. No Brasil, nagô foi o nome dado para os iorubás que foram trazidos para o país para serem escravizados. Hoje em dia, nagô é usado para designar os templos de candomblé que usam uma linguagem litúrgica baseada na língua iorubá. (AYOH'OMIDIRE, AMOS, 2012, p. 259)

²⁸ Entre 1896 e 1897, a Revista Brasileira publicou quatro capítulos intitulados *O animismo fetichista dos negros baianos*. Somente em 1935, os capítulos da Revista Brasileira foram organizados por Arthur Ramos e ganharam uma edição brasileira (MAGGIE, FRY, 2006).

habitavam o Brasil, a partir de informações de que dispunha na época. Como afirma Stefania Capone (2004, 2005), no fim do século XIX estavam em proeminência os estudos sobre a organização social e religiosa dos nagôs, também denominados na época de iorubás. E, apesar de a organização social do reino de Congo – de onde provinha parte dos negros bantos – ser comparável à dos iorubás, a inferioridade dos bantos era postulada em obras como *A evolução religiosa nas diversas raças humanas*, de Letourneau, publicada em 1892 e citada nas referências dos escritos de Nina Rodrigues (CAPONE, 2004, p. 16).

Mesmo atestando a superioridade nagô, Nina Rodrigues defendia que a religião deles no Brasil não sobreviveria como um culto organizado, pois seguiria a tendência de fundir-se com outras religiões, em especial o catolicismo. Essa tendência apresentava um papel ambíguo, segundo a interpretação de Beatriz Góis Dantas (1988, p. 154), uma vez que a fusão de crenças se constituía em um mecanismo de elevação do negro e, ao mesmo tempo, abria caminho para a degeneração da pureza primitiva da religião nagô. O estado puro da religião nagô seria, assim, temporário. Inevitavelmente haveria uma fusão entre as crenças.

Para Nina Rodrigues, no entanto, os negros – e neste caso não havia distinção entre nações – eram incapazes de assimilar os elementos vitais da população europeia, motivo pelo qual absorviam de forma incompleta os elementos católicos nos seus cultos. Beatriz Góis Dantas ainda ressalta o que chama de aparente contradição na obra de Nina Rodrigues: ele via como uma condição para o progresso a mistura das raças, mas também exaltava a pureza primitiva africana. Para ela, “a valorização da África seria uma tentativa de escamotear o preconceito contra o negro, escondendo-se sob o manto da glorificação do africano, e, assim, tornar mais difícil combatê-lo, o que resultaria afinal numa tática de dominação” (DANTAS, 1988, p. 149-150).

Assim, sob premissas racistas, Nina Rodrigues iniciou os estudos sobre as religiões afro-brasileiras, enaltecendo o primitivismo nagô em detrimento do que considerou uma degenerescência banta. A partir dos seus estudos, definiam-se religiões afro-brasileiras como sendo as práticas religiosas dos nagôs presentes na Bahia. Ressalta-se o reconhecimento de tais práticas como religião, mesmo que inferior ao catolicismo dos brancos. Além de reconhecê-las como religião, Nina Rodrigues

defendia o seu exercício ao denunciar a repressão que sofriam pelas forças policiais. Em *Os africanos no Brasil*, por exemplo, constam trechos de notícias da época que relatavam a perseguição aos candomblés:

Atualmente, sem a escravidão, elas [as práticas religiosas dos negros] passaram à prepotência e ao arbítrio da polícia, que não é mais esclarecida que os antigos senhores, e à crueldade da opinião pública, que querendo mostrar espírito forte e culto, acaba revelando a pior ignorância sobre esse fenômeno sociológico. (RODRIGUES, 2008, p. 217)

Seus apontamentos reverberaram nos estudos desenvolvidos posteriormente sobre as religiões afro-brasileiras, como também contribuíram para fundamentar a articulação de religiosos afro-brasileiros na Bahia, na busca do reconhecimento de suas religiões. Destaca-se, neste sentido, a atuação do principal informante de Nina Rodrigues, o babalaô Martiniano Eliseu do Bomfim, e da mãe de santo Eugênia Ana dos Santos²⁹. O babalaô era tratado com distinção entre os intelectuais nos anos 1930, na Bahia, dentre os quais Édison Carneiro e o escritor Jorge Amado, que teria até se inspirado nele para o seu *Jubiabá* (CASTILLO, 2010). Martiniano seria um “porta-voz da autenticidade africana, o que o tornou uma espécie de celebridade entre os pesquisadores, levando-o a ser o informante mais citado do primeiro século de etnografia sobre candomblé” (CASTILLO, 2010, p. 118). Assim, aqueles que tinham o interesse em estudar as religiões dos negros no Brasil, como eram referidas então, teriam que visitá-lo, como o fez o sociólogo americano Donald Pierson e a antropóloga, também americana, Ruth Landes³⁰.

Em seu *A Cidade das Mulheres*, Ruth Landes narra seu primeiro encontro com o babalaô, em uma tarde ensolarada de agosto, sem precisar o ano. Havia de ser 1938 ou 1939, quando ela esteve no Brasil para “realizar uma pesquisa antropológica sobre a vida dos negros” (LANDES, 2002, p. 35)³¹:

²⁹ O termo babalaô vem do iorubá e quer dizer o pai do segredo. Nas religiões afro-brasileiras, tal termo designa o sacerdote que se dedica ao culto de Ifá, que pode ser entendido como um oráculo e também uma divindade.

³⁰ Donald Pierson tinha formação na Escola Sociológica de Chicago. Entre 1935 e 1937, escreveu, em Salvador, seu livro *Branços e Pretos na Bahia*. Em 1939, Pierson passou a fazer parte da Escola Livre de Sociologia e Política, em São Paulo.

³¹ Ruth Landes era da Universidade de Columbia, em Nova York, e tinha como mestre Franz Boas e como orientadora de doutorado Ruth Benedict.

Martiniano era homem orgulhoso e mesmo arrogante, e a razão que Édison lhe deu para a minha visita foi a de que eu desejava conhecê-lo como presidente da recém-criada União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia. O próprio Édison era o secretário e o objetivo da União era impor os altos padrões tradicionais de conduta e defender os grupos de culto contra a polícia. Era um dos derradeiros esforços de Martiniano por preservar as glórias do passado e, para isso, contava com o apoio entusiástico dos mais eminentes eruditos do Brasil, se não das autoridades governamentais. (LANDES, 2002, p. 62)

Vinda dos Estados Unidos, Ruth Landes aportou no Rio de Janeiro, seguindo para a Bahia, onde, sob os cuidados de Édison Carneiro, conheceu o candomblé³². À época, Édison – como assim o chamava Ruth Landes em sua narrativa – era jornalista em sua cidade natal, Salvador, e reportava os saberes e as práticas dos negros em seus artigos. Quando conheceu Ruth Landes, ele já havia publicado o seu primeiro livro, *Religiões Negras*, de 1936, e, no ano seguinte, *Negros bantus: notas de ethnografia religiosa e de folk-lore*, em que rompeu com a prevalência dos estudos referentes aos nagôs, inaugurados por Nina Rodrigues. O título dessa segunda obra de Édison Carneiro já indicava a área do conhecimento a que ele se filiaria e por meio da qual teria reconhecimento público, o folclore. No entanto, apesar de ter estudado a religião dos negros de origem banta, ele reiterava a superioridade nagô em seus escritos. No mesmo 1937, Édison Carneiro havia organizado, juntamente com Aydano do Couto Ferraz e Reginaldo Guimarães, o II Congresso Afro-Brasileiro, ocorrido em Salvador, três anos após o I Congresso Afro-Brasileiro, capitaneado por Gilberto Freyre, e que teve Recife, em Pernambuco, como sede.

Martiniano Eliseu do Bomfim estivera presente nos dois encontros, tendo acompanhado, em 1934, as atividades em Recife, inicialmente, com apreensão, conforme declaração dele publicada em 14 de maio de 1936, no jornal *O Estado da Bahia*, citada por Lisa Earl Castillo (2010):

O negro tem sofrido muito e o povo diz: 'pobre quando vê muita esmola desconfia'. Eu desconfiei. Depois uns moços falaram e explicaram o que

³² O trabalho de Ruth Landes é contestado devido às generalizações com relação à predominância do matriarcado no candomblé. No entanto, é considerado um importante reservatório de informações sobre o cotidiano do candomblé dos anos 1930 e sobre os mecanismos políticos de legitimação da religião (CAPONE, 2004, p. 233). Para uma crítica à ênfase dada por Ruth Landes ao matriarcado no candomblé, ver Matory (2005).

queriam e senti que eram sinceros. Já é tempo de se olhar a raça negra com *sympathia* e de nos fazer justiça. (CASTILLO, 2010, p. 118)

Para o babalaô, passada a desconfiança, os estudiosos poderiam ser aliados importantes na luta contra a repressão às religiões afro-brasileiras – lembrando que desde as pesquisas de Nina Rodrigues, no final do século XIX, ele mantinha contato com aqueles que se interessavam pela cultura dos negros, tanto brasileiros quanto estrangeiros. No congresso de Salvador, a participação de Martiniano Eliseu do Bomfim foi bem mais efetiva. Ele foi eleito presidente honorário do encontro (CASTILLO, 2010, p. 118-127). E seguiu como presidente da União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, fundada logo após o evento, tendo como um dos seus grandes articuladores Édison Carneiro, eleito secretário (DANTAS, 1988, p. 191). Tal entidade, como aponta Ruth Landes, tinha como objetivo “impor os altos padrões tradicionais de conduta e defender os grupos de culto contra a polícia” (LANDES, 2002, p. 62), ou seja, dar proteção aos terreiros, garantir o pleno funcionamento de suas atividades.

Nascido no Brasil, em 1859, pelo que se presume, e filho de pais africanos, Martiniano foi para a Nigéria estudar quando tinha por volta de 15 anos. Além do português, era falante de nagô e de inglês. E tinha noção da importância conferida aos seus conhecimentos, como demonstrou ao falar sobre a sua participação no II Congresso Afro-Brasileiro:

Eu sou altamente valorizado no Congresso, eu sou a pessoa que traduz os textos em nagô para eles. Eu sou o único descendente anagô que pode traduzir textos de nagô neste país, bem como na terra iorubá. Não há ninguém que pode ser igual a mim no ato de traduzir de e para a língua iorubá. (AYOH'OMIDIRE; AMOS, 2012, p. 250-251)

O babalaô tinha domínio da língua nagô, mas também dos rituais, tanto para cultuar os orixás quanto os eguns, tendo aprendido os segredos no Brasil e também na África, continente referência no contexto religioso afro-brasileiro. Um domínio reconhecido, nem por isso inquestionável, também entre seus pares.

Os intelectuais que participaram da elaboração e execução dos dois congressos, apesar das disputas que travavam entre si, aproximavam-se no esforço de apresentar as práticas rituais dos negros como religião, buscando desvencilhá-las do estigma do

feitiço. Vale lembrar que eram consideradas como religião as práticas tidas como mais puras, que mantinham os rituais na forma como eram realizados na África, segundo o olhar daqueles que as pesquisavam na época. Para tanto, eles buscaram ampliar o debate, antes restrito ao círculo acadêmico ou mais intelectualizado, ao convidarem congressistas negros, dentre os quais sacerdotes e adeptos das religiões afro-brasileiras (DANTAS, 1988, p. 192-195).

Além da já citada participação de Martiniano, o congresso de Salvador contou com a presença de Manoel Bernardino da Paixão, do terreiro Bate Folha, e Joãozinho da Goméia, ambos vinculados ao candomblé de “nação” angola³³; de Mãe Menininha do Gantois, terreiro nagô que era freqüentado por pesquisadores, e de Eugênia Ana dos Santos, a Mãe Aninha. Esta última, nascida em Salvador, também filha de africanos. Ela teve a colaboração do babalaô Martiniano ao estruturar o seu terreiro, o Ilê Axé Opô Afonjá, fundado após Aninha ter deixado o terreiro da Casa Branca, considerado o mais antigo de Salvador. Mãe Aninha abria seu terreiro aos pesquisadores e, com a colaboração de Martiniano, criou o Corpo dos Obás de Xangô, em 1936, formado por personalidades da época. Aqueles que ocupavam o cargo de Obá de Xangô tinham a função de dar sustentação ao terreiro, do ponto de vista material e de status³⁴.

Conta-se entre o povo de santo³⁵ que Mãe Aninha teria até se encontrado com o presidente Getúlio Vargas, oportunidade em que pleiteou o livre exercício de sua religião. Dessa audiência teria resultado a inclusão, no Decreto-Lei 1.202 (BRASIL, 1939), de um artigo proibindo os governos estadual e municipal de estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos – o que não resultou no fim da repressão às religiões afro-brasileiras. Versões desse encontro são difundidas no imaginário popular dos terreiros e em textos acadêmicos e jornalísticos, embora não existam registros que comprovem que a mãe de santo esteve realmente com o presidente, conforme Lisa Earl Castillo (2010). Fato ou lenda, a autora aponta que a

³³ O candomblé angola está vinculado às práticas religiosas dos negros de origem banta. Por causa da exaltação ao candomblé nagô, o angola era preterido pelos estudiosos. Salvo o terreiro de Bernardino Bate-Folha, respeitado entre os religiosos afro-brasileiros. Mesmo assim, não despertava tanto interesse de pesquisa quando os de origem nagô, como a Casa Branca, Gantois e Axé Opô Afonjá.

³⁴ O Corpo dos Obás de Xangô ainda faz parte da estrutura hierárquica do Axé Opô Afonjá. Para uma narrativa sobre Martiniano do Bomfim e Mãe Aninha, ver Costa Lima (2004).

³⁵ Povo de santo é o termo usado para designar, de forma mais genérica, aqueles que praticam as religiões afro-brasileiras, em especial o candomblé.

contínua reprodução dessas versões atesta a importância concedida a Mãe Aninha no processo de afirmação do candomblé como religião.

Remontando à trajetória desses dois sacerdotes, Aninha e Martiniano, e suas relações com os pesquisadores das religiões afro-brasileiras da época, Vivaldo da Costa Lima (2004) aponta que:

Nessas duas figuras singulares bem se poderiam identificar as clássicas categorias weberianas da legitimação do poder, no caso, do poder teocrático exercido pelos pais e mães dos terreiros da Bahia: eram eles pessoas que conheciam suas origens étnicas e culturais. Dotados de um superior conhecimento das tradições e reconhecidos por toda a gente como detentores legítimos do saber religioso, dos “fundamentos” como se diz na linguagem dos terreiros; formados nos rigorosos cânones do ritual, dos sacrifícios, do questionamento do destino, das cosmogonias, das teogonias e da ação corretora das normas – Martiniano e Aninha eram ainda dotados de uma aura carismática emanada de suas personalidades poderosas, plenas de sabedoria e de mistério. (COSTA LIMA, 2004, p. 202)

Afora a descrição apaixonada de Vivaldo da Costa Lima, ressalta-se o esforço de Aninha e Martiniano na busca da legitimação da religião que praticavam, que se definia a partir de uma forte ligação com a África, uma África nagô, à qual os dois sacerdotes estavam vinculados pela via do parentesco e que nos estudos afro-brasileiros era exaltada como superior – lembrando que *Os Africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues, havia sido publicado em 1932. Em um Brasil em que os negros não eram mais somente os africanos ou seus descendentes diretos, mas brasileiros com seus direitos inscritos em leis, ainda que escamoteados pelo preconceito racial, os dois sacerdotes valiam-se de sua herança africana, reafirmando a tal pureza primitiva valorizada por Nina Rodrigues, como estratégia de reconhecimento de suas práticas religiosas. Para Stefania Capone (2004, p. 218), a aliança entre pesquisadores e integrantes de terreiros considerados mais tradicionais é resultado de uma prática política de acomodação perante os valores dominantes da sociedade brasileira. Há, assim, a construção de uma tradição africana com vistas à legitimação das religiões afro-brasileiras, no caso o candomblé.

Por meio de obras como a de Nina Rodrigues, a Bahia começava a assumir um lugar de destaque quando o assunto era a cultura dos negros, ainda mais no que dizia respeito à religião. Ruth Landes, por exemplo, assumia ter escolhido a Bahia como campo para sua pesquisa por ser “conhecida pela qualidade excepcional da vida

folclórica de seus negros”. Ela dizia que “o que os negros fazem na Bahia é ‘típico’ do Brasil” (LANDES, 2002, p. 42). Mas também há de se ressaltar as articulações dos próprios religiosos afro-brasileiros, destacada aqui a atuação de Aninha e Martiniano, que mantinham atividades religiosas também fora da Bahia. Aninha, no caso, além do terreiro Axé Opô Afonjá, em Salvador, tinha outra casa de mesmo nome, no Rio de Janeiro.

Em 1938, morria Mãe Aninha, a quem Martiniano muito estimava. Sua admiração foi registrada por Ruth Landes ao narrar seus encontros e desencontros na cidade das mulheres, uma Salvador fortemente marcada pelo poder patriarcal, ainda que em seu livro a autora tenha enfatizado o matriarcado no candomblé:

[...] Houve apenas uma mulher que sabia fazer as coisas e esta já morreu. Fui irmão dela nos templos e por isso me chamavam *babalorixá*. Sabe o que quer dizer? – perguntou, com orgulho. – Na língua iorubá significa ‘pai-de-santo’. Aninha era ‘mãe-de-santo, *iyalorixá*. O senhor não escreveu isso no seu livro, dr. Édison? Eu tinha a mesma graduação e trabalhava com ela, mas agora vou abandonar o candomblé. Não há mais lugar para mim. São todos uns falsos! (LANDES, 2002, p. 69)

No trecho acima, Martiniano explicita a relação próxima que ele mantinha com Mãe Aninha, que, na sua visão, era a única que naquela década de 1930 continuava a seguir os preceitos nagôs conforme rezava a tradição. Naquela época, Salvador via crescer uma nova prática religiosa que remetia às culturas banta e indígena: o candomblé de caboclo. Um crescimento que ia na contramão do estabelecido, seguindo o entendimento de Nina Rodrigues, como pureza africana. Assim, para Martiniano, após a morte de mãe Aninha, não havia quem soubesse cultuar os orixás segundo os preceitos africanos. Por isso, sem aquela de quem era “irmão nos templos”, não haveria de ter mais lugar para ele, que tanto prezava, ao menos no discurso, pela pureza nagô³⁶.

³⁶ Martiniano Eliseu do Bomfim faleceu em 1943. Édison Carneiro (1991) cita outro babalaô que era um “concorrente temível para o velho Martiniano”: Felisberto Sowzer, o Benzinho. Mas, segundo o autor, Benzinho era “mais moço, menos respeitado e menos conhecido” (CARNEIRO, 1991, p. 121).

1.2 De macumba a umbanda

Depois de correr a Minas barroca e se deixar encantar pelas danças dramáticas que cobriam o Brasil com uma alegria festiva, Mário de Andrade experimentava o que chamou de feitiçarias. As suas feitiçarias não se restringiam ao candomblé baiano nem mesmo pregavam uma pureza africana, uma vez que eram afro-brasileiras, podendo ter influências indígenas. Nos anos 1930, ele organizou parte do que fora registrado em suas viagens na conferência Música de feitiçaria no Brasil. Dentre a variedade de feitiçarias que encontrou pelo país, nenhuma foi nomeada umbanda, termo que na época já era usado para designar uma religião presente no Sudeste brasileiro e que, no Rio de Janeiro, buscava se organizar burocraticamente com vistas a garantir o seu reconhecimento público. Talvez, estivesse ele se referindo à umbanda no trecho a seguir:

De S. Paulo pro Sul uma superstição mais avassaladoramente europeizada se aplica secamente às práticas do baixo espiritismo. Uma credence mais céptica e infinitamente menos lírica, mais curiosa que amante ou tímida, já canta pouquíssimo, toda entregue ao susto das mesas trementes ou das agüinhas curadeiras. (ANDRADE, 1983, p. 23)

É o que se infere de alguns pontos dessa breve descrição da feitiçaria observada por Mário de Andrade nas regiões Sudeste e Sul do Brasil, tais como: a influência europeia; a mistura com o chamado “baixo espiritismo”; o fato de ser uma prática mais céptica; a presença das “mesas trementes ou das agüinhas curadeiras”. Neste último caso, há uma referência direta ao espiritismo kardecista, de origem europeia, e que foi uma das bases para a formação da umbanda. Diferentemente do candomblé, que ressaltava a sua herança africana, a umbanda buscará, em um primeiro momento, se afastar dela, muito embora se apoiasse em elementos das culturas negra e indígena, para se autodefinir como brasileira.

No referido texto de Mário de Andrade, a palavra umbanda era mencionada na reprodução do trecho de uma cantiga, o Ponto de Ogum³⁷: *Ôh êh Umbanda cangira-gira*

³⁷ No candomblé, Ogum é uma das divindades do panteão nagô. Mas também está presente nos louvores da umbanda, sendo caracterizado como um guerreiro, um soldado, vencedor de batalhas, como São Jorge.

angulá. O autor não se ateve ao sentido que a frase ganhava para os partícipes do ritual. Ele estava voltado para o

formidável valor hipnótico que junte a música, desde o mais longínquo passado onde possa penetrar o nosso conhecimento, aos processos de invocação, propriação e exorcismo das forças sobrenaturais. A música, nas feitiçarias e atos mágicos, não é apenas empregada como processo de agradar a divindade: é usada como um elemento do homem entrar em contato com a divindade, exerce quase o papel do medium espiritista. E mais do que isso, é considerada como uma entidade generosa, litúrgica, que tem a função eucarística de pôr o indivíduo em êxtasis, comungando com deus. (ANDRADE, 1983, p. 44)

O Ponto de Ogum, que levava a uma descrição detalhada de Mário de Andrade, fora entoado em uma macumba, a feitiçaria que, conforme o poeta modernista, era dominante no Rio de Janeiro e seguia rituais especificamente africanos. No mesmo período em que ele tecia suas observações sobre as feitiçarias afro-brasileiras, Arthur Ramos – que vinha da área médica assim como seu mestre, Nina Rodrigues, e, posteriormente, se engajou na construção da antropologia como campo disciplinar no Brasil – se voltava para a questão do negro, incluindo a sua religião. A macumba era definida por Arthur Ramos como um ritual altamente sincretizado e formado a partir dos cultos africanos, ameríndios, católicos e espíritas, sendo praticada por negros de origem banta (RAMOS, 2001)³⁸.

Ao relatar o seu fascínio pelo efeito e pelo lugar da música na macumba, Mário de Andrade evocava um universo simbólico que também era constituinte da umbanda. Umbanda, neste caso, não era a palavra contida no Ponto de Ogum, mas a religião que surgia entre as décadas de 1920 e de 1930, mesclando rituais da macumba e do candomblé – que também se fazia presente no Rio de Janeiro, como narrado por João do Rio, no limiar do século XX – às práticas do espiritismo kardecista, do catolicismo popular e de reinvenções das culturas indígenas.

Em seu *As religiões africanas no Brasil*, Roger Bastide (1995b) – que, quando chegou ao Brasil, em 1938, manteve contato com Mário de Andrade – distingue a

³⁸ Mário de Andrade tinha conhecimento da produção de Arthur Ramos, Nina Rodrigues, Silvio Romero, Manuel Querino, Câmara Cascudo, que são inclusive citados em *Música de Feitiçaria no Brasil*.

macumba da umbanda, nomeada também por ele como espiritismo de umbanda³⁹. Bastide estava interessado em entender o nascimento da umbanda à luz da sociologia. Assim, a macumba, para ele, referia-se às religiões africanas após a perda de seus valores tradicionais, no sentido de uma degeneração; a macumba seria uma expressão mágica da marginalidade do negro com o fim da escravidão. Ao passo que a umbanda seria a expressão ideológica da integração do negro à nascente sociedade de classes. As mudanças sociais, políticas e econômicas pelas quais passava o Brasil no primeiro quartel do século XX contribuía, assim, para o surgimento de uma nova religião.

Diferentemente de Roger Bastide, embora adotasse também uma perspectiva integracionista, Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961) tomou o kardecismo como modelo para interpretar o surgimento da umbanda, entendida como uma maneira de adaptação dos migrantes, fossem do meio rural ou de pequenas cidades, à vida nos grandes centros urbanos. Sua pesquisa foi realizada na São Paulo da virada dos anos 1950 para os 1960, sob a pujança do desenvolvimentismo industrial. A umbanda foi tratada por ele como um *continuum* do kardecismo.

Foi também a partir do kardecismo, porém no Rio de Janeiro, que Diana Brown (1985) apresentou a sua versão para o surgimento da umbanda que, para ela, remonta à década de 1920. Naquele período, ela relata, um grupo de kardecistas de classe média começou a incorporar tradições afro-brasileiras em suas práticas religiosas. Esta teria sido a forma encontrada pelo grupo para expressar os seus interesses de classe, suas ideias sociais e políticas, seus valores. Esse grupo estava vinculado a um médium chamado Zélio de Moraes, que, segundo narrativa de um dos mitos de origem da umbanda, havia recebido a missão da espiritualidade de fundar a nova religião⁴⁰.

Na década de 1970, São Paulo e Rio de Janeiro foram cenários da pesquisa de Renato Ortiz (1978). As mudanças sociais também foram para Ortiz um caminho para se pensar a formação da umbanda, seguindo o viés de seu orientador, Roger Bastide, de quem emprestou o termo “embranquecimento” para subsidiar o seu argumento. Bastide afirmava, em *As religiões africanas no Brasil*, que o negro, para subir individualmente na estrutura social, necessitava aceitar os valores impostos pelo mundo

³⁹ Vale destacar que Roger Bastide passou a focalizar as religiões afro-brasileiras em seus estudos a partir da década de 1940.

⁴⁰ Para uma versão crítica sobre esse mito de origem, ver Giumbelli (2002).

branco, recusando aquilo que tem forte conotação negra, ou seja, precisava embranquecer-se. Nesse sentido, para Ortiz, primeiramente, houve um “embranquecimento” das práticas religiosas dos negros, seguido de um “empretecimento” de práticas espíritas e kardecistas. O “empretecimento” é definido por Ortiz como um movimento de uma camada social branca em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras, que não resulta em uma valorização das tradições negras. O nascimento da umbanda é entendido por ele como fruto desses dois movimentos: o embranquecimento somado ao empretecimento (ORTIZ, 1978, p. 30).

As interpretações apresentadas nesta seção sobre o surgimento da umbanda a associam tanto à macumba – como aponta Bastide – ou às crenças tradicionais afro-brasileiras – como prefere Ortiz –, quanto ao kardecismo, vide Camargo e Diana Brown. São interpretações construídas no âmbito das ciências sociais e posteriores à conformação da religião, ou seja, são olhares externos, com um distanciamento temporal. Tais interpretações se baseiam, ainda que não mencionadas diretamente, nas articulações de praticantes das religiões afro-brasileiras – e aqui ressaltando a umbanda – no espaço público.

Remontando ao início do século XX, as práticas religiosas dos negros eram, com frequência, enquadradas como crimes de curandeirismo, de magia, de feitiçaria ou de espiritismo. Esses crimes constavam do Código Penal de 1890, que vigorava na época e servia de amparo legal para as perseguições aos terreiros. Na então capital federal, Rio de Janeiro, estava em vigor desde 1934 uma lei que colocava os grupos praticantes do kardecismo e das religiões afro-brasileiras – fosse a macumba ou a nascente umbanda – e os maçons sob jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações da polícia, na seção especial de Costumes e Diversões, que lidava com questões relacionadas a drogas, jogo ilegal e prostituição (BROWN, 1985, p. 13). Esses grupos necessitavam de uma autorização policial para exercerem suas práticas⁴¹.

⁴¹ A exigência do registro dos terreiros em instâncias policiais é uma determinação de governos estaduais, que é observada em outros momentos e em estados diferentes. A Lei 3.097, de 1972, do estado da Bahia (BAHIA, 1972), obrigou o registro em delegacia de polícia até 1976; e a Lei 3.443, de 1966, do estado da Paraíba (PARAÍBA, 1966), subordinava o funcionamento dos terreiros à autorização concedida pela Secretaria de Segurança Pública, além da apresentação de prova de sanidade mental do responsável pela casa, mediante realização de exame psiquiátrico (SILVA JR., 2007, p. 310).

A partir de caminhos distintos, o candomblé e a umbanda buscaram se institucionalizar nos anos 1930 e se legitimar como religião. A repressão policial, na interpretação de Diana Brown (1985), estimulou os umbandistas a se organizarem, visando sua própria proteção. Assim, em 1939, foi criada no Rio de Janeiro a União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB), a primeira de dezenas de entidades representativas dos umbandistas que surgem no decorrer do século XX. Para a autora, havia uma distinção entre a entidade criada no Rio de Janeiro, ligada à umbanda, e a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, criada em Salvador após o II Congresso Afro-Brasileiro, vinculada ao candomblé. Assim ela as distingue: a UEUB foi organizada por praticantes da umbanda, e a entidade baiana por cientistas interessados em estudar a saúde mental e as aptidões dos negros e por intelectuais preocupados em preservar a herança cultural afro-brasileira (BROWN, 1985, p. 16-17).

Diana Brown não considerou o papel dos sacerdotes afro-brasileiros na organização da entidade baiana, que tinha como presidente o babalaô Martiniano Eliseu do Bomfim. A atuação do babalaô na organização da entidade já havia sido destacada na narrativa de Ruth Landes (2002)⁴². A autora não apenas apontava a proeminência de Martiniano frente à União baiana como também demonstrava as articulações por ele engendradas com o meio intelectual e político.

Talvez este seja apenas um desencontro das narrativas sobre o processo de institucionalização das religiões afro-brasileiras nos anos 1930, que realmente apresentam diferenças, no caso do candomblé e da umbanda. Tal desencontro pode ser tomado também como resultado da relação estabelecida entre Diana Brown e Ruth Landes com Zélio de Moraes e com Martiniano do Bomfim, respectivamente. Diana Brown (1985) focalizou sua pesquisa no Rio de Janeiro, junto a um grupo de médiuns que se vinculavam a Zélio de Moraes, entrevistado por ela na ocasião. Ruth Landes (2002) realizou pesquisa em Salvador, tendo sido apresentada ao universo do candomblé por Édison Carneiro, envolvido diretamente na organização do Congresso Afro-Brasileiro de 1937 e da União baiana. E, como a maioria dos pesquisadores das

⁴² O livro *A cidade das mulheres*, de Ruth Landes, foi publicado em 1947 nos Estados Unidos e traduzido para o português em edição lançada no Brasil em 1967.

religiões afro-brasileiras das primeiras décadas do século XX, Ruth teve Martiniano como seu informante.

Existe outra diferença entre o processo de institucionalização da umbanda e do candomblé, evidenciada em estudos do final da década de 1970 e início dos anos 1980, que tecem apontamentos sobre a formação das federações umbandistas (BROWN, 1985; BIRMAN, 1985; ORTIZ, 1978). Entre intelectuais e sacerdotes que atuaram nos Congressos Afro-Brasileiros ocorridos no Nordeste, o candomblé afirmava sua herança africana, enquanto a umbanda vinculada à vertente carioca que apoiou a criação da União Espírita da Umbanda do Brasil tentava se afastar justamente de tal herança. Como observa Patrícia Birman (1985), ao estudar as federações umbandistas do Rio de Janeiro:

Se para uma corrente expressiva da intelectualidade dominante, os cultos afro dignos de respeito eram aqueles que se conservavam “puros” e alheios à influência da cultura branca, para os intelectuais que formavam a primeira federação umbandista exatamente o oposto era valorizado. Quanto mais se “embranquecesse” os cultos mais legítima se tornaria a religião. (BIRMAN, 1985, p. 87)

Esse posicionamento refletiu nas discussões do primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, ocorrido em 1941, também no Rio de Janeiro. Nas atas do congresso, seus participantes externaram a preocupação de criar uma umbanda desafricanizada e o esforço para “branquear” ou “purificar” a umbanda, dissociando-a da África, entendida como “primitiva” e “bárbara”. Havia também uma ênfase na caridade, sendo uma missão da umbanda “resgatar as classes subalternas das formas exploradoras e nocivas de feitiçaria” (BROWN, 1985, p. 11-12). Aqui, uma clara referência ao espiritismo kardecista, que se apoiou na ideia de caridade para se legitimar no espaço público, entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX (GIUMBELLI, 2008).

Ao mesmo tempo, essa vertente umbandista adotava em suas práticas outros elementos que remetiam à África. Em seu panteão, por exemplo, constava o preto-velho: uma representação do africano escravizado, valorizado por sua benevolência e sábios conselhos, características que o distanciavam da ideia de feitiçaria então associada às práticas religiosas dos negros. Além dos elementos que remetiam à

África, a umbanda que surgia no Rio de Janeiro, centrada na UEUB, recorria também a elementos indígenas e católicos para se autodefinir como brasileira, tendo como base doutrinária o espiritismo kardecista, difundido no Brasil ainda no século XIX.

A partir dos textos que compõem os anais do referido congresso umbandista, Emerson Giumbelli (2010) chama atenção para o fato de que, apesar de uma recusa da África, o continente se fazia presente não somente nas práticas rituais como nas narrativas sobre a genealogia da religião. Essas narrativas eram elaboradas por aqueles que estavam envolvidos com a institucionalização da umbanda entre as décadas de 1930 e 1940, no Rio de Janeiro. Tais textos apresentam versões sobre a origem da umbanda que remetem à África e apontam também as pretensões da nascente religião: atuar no presente combatendo o mal e contribuir para o surgimento de uma nação mais evoluída. Para Giumbelli, a umbanda articulada por esses pioneiros reconhecia, assim, o papel da África para a construção de uma modernidade nacional, “para a qual não eram suficientes as forças e as personagens de uma civilização de inspiração européia ou ocidental” (GIUMBELLI, 2010, p. 115). Vale lembrar o que Renato Ortiz (1978) chama de movimento de “empretecimento”: quando a umbanda absorve as crenças tradicionais afro-brasileiras sem valorizar efetivamente as tradições negras. O reconhecimento da África como apontado por Giumbelli seguiria, a meu ver, o entendimento de Ortiz para o movimento de “empretecimento”.

Roger Bastide (1995b) já havia indicado, nos seus estudos publicados em 1960, a recusa e a adoção pela umbanda de elementos que remetiam a uma herança africana. Essa aparente contradição era externada nas representações mitológicas e etimológicas que tratavam da origem da umbanda e que foram apresentadas no congresso de 1941. Tal contradição, para Bastide, apontava para a relação entre brancos e negros na sociedade brasileira, uma relação em que o preconceito racial se fazia presente. Assim, para o autor, o sagrado era o lugar do encontro dos interesses humanos, das atitudes de classe, apresentando-se como um reflexo das estruturas urbanas (BASTIDE, 1995b, p. 447). No momento em que a umbanda buscava legitimar-se, a negação de sua herança africana era uma estratégia contra a repressão dos aparelhos judiciário e policial do Estado, como lembra Lísias Nogueira Negrão (1996).

Buscando entender como se efetuava a integração e a legitimação da umbanda na sociedade brasileira, Ortiz comparou-a ao candomblé, seguindo os passos de seu orientador Roger Bastide. Primeiramente, ele apontava que “a Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na ‘moderna’ sociedade brasileira; o candomblé significa justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro” (ORTIZ, 1978, p. 13). E, na sequência, afirmava: “para o candomblé a África conota a idéia de terra Mãe, significado de retorno nostálgico a um passado negro. Sob este ponto de vista a Umbanda difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros, ela tem consciência de sua brasilidade, ela *se quer* brasileira” (ORTIZ, 1978, p. 14).

A ideia da umbanda como uma religião brasileira foi gestada pelo grupo envolvido com sua institucionalização no Rio de Janeiro dos anos 1920 e 1930. Grupo que estava atento a outros movimentos promovidos no Brasil, no mesmo período, em torno de uma concepção de nação brasileira. As observações sobre a tendência de a umbanda ora buscar um “embranquecimento”, como cunhou Bastide, ora um “empretecimento”, segundo Ortiz, são recorrentes nos estudos que abordam o surgimento da religião. Na mesma década de 1970 em que Ortiz realizava a sua pesquisa, Maria Helena Vilas Bôas Concone (1987) também estava em campo, desenvolvendo um trabalho em que refletia sobre a formulação da umbanda como uma religião brasileira. Ela destacou não apenas dois, mas três movimentos. Os dois primeiros se assemelham às considerações de Bastide e Ortiz, sendo o “branqueamento” um movimento para depurar as características tidas como primitivas da umbanda, que buscará se vincular ao cristianismo, ao kardecismo e até ao orientalismo. O movimento de “negritude” afirma uma origem africana para a umbanda, considerando-a a mais antiga religião do mundo. Um terceiro movimento é o de valorização do elemento indígena. São esses três movimentos reunidos que sustentam a definição da umbanda como uma religião brasileira, tal como propõe a autora.

Em um trabalho posterior, Maria Helena Vilas Bôas Concone (1981) sugeriu que a afirmação da umbanda como uma religião genuinamente brasileira quando de sua conformação, nos anos 1920 e 1930, estava relacionada ao pensamento nacionalista, que se expressava na arte e na literatura – com destaque para os modernistas da

Semana da Arte Moderna de São Paulo, de 1922 – e também em movimentos político-ideológicos, como o integralismo – movimento autoritário inspirado no fascismo italiano, que inicialmente teve o apoio de Getúlio Vargas. Ganhava vulto a ideia de nação brasileira formada a partir da mistura das três raças, que fazia do Brasil um país mestiço. Essa ideia tinha aporte teórico, fundado a partir de reinterpretções do pensamento evolucionista da passagem do século XIX para o XX. A mestiçagem apresentava outros contornos, segundo autores que discutiam a questão racial no Brasil na década de 1930, como Gilberto Freyre, Donald Pierson e Arthur Ramos. A partir dos escritos deles, foi forjada a ideia de que o Brasil mestiço seria a solução em um mundo marcado por divisões de classe, origem e cor. Uma concepção incorporada pelo governo de Getúlio Vargas na tentativa de empreender uma representação da nação brasileira (SCHWARCZ, 2012).

Como observa Maria Isaura Pereira de Queiroz (1989), na década de 1920 dois estratos sociais têm a heterogeneidade do patrimônio cultural brasileiro como importante valor para significar a identidade nacional: o grupo de jovens intelectuais burgueses, de formação universitária, que a definem no âmbito de uma teoria explicativa, e os grupos que fazem dela o núcleo central da nova religião, a umbanda. A autora afirma que os primeiros proclamavam explicitamente, em seus textos e trabalhos, a relevância da heterogeneidade cultural brasileira, enquanto os outros a admitiam implicitamente, por meio dos princípios de sua fé religiosa. Para ela, tal convergência não era gratuita, podendo ser resultado das circunstâncias sócio-históricas em que as novas teorias da identidade cultural nacional – a filosófica e a religiosa – surgiram.

A umbanda que se difundia no Sudeste brasileiro no primeiro quartel do século XX buscava: enaltecer uma herança africana ou desqualificá-la; valorizar as aproximações com o kardecismo, espelhando-se em sua estrutura burocrática para fundar suas associações e fazendo da umbanda também uma religião de caridade; associar elementos do catolicismo a seus rituais; creditar ao indígena uma posição de destaque em seu panteão. Assim, a nascente religião se constituía de elementos representativos das ditas três raças que, misturadas, compunham uma ideia de Brasil cunhada por intelectuais dos anos 1920, pensando nos modernistas, e dos anos 1930,

a geração que se volta para a discussão da questão racial no país. A umbanda se definia em contraste com a magia e o curandeirismo, associando-se à ideia de caridade e evolução espiritual presentes no kardecismo e destacando o seu caráter nacional.

Eram diversos, e mesmo contraditórios, os argumentos usados com vistas a legitimar a umbanda. A pluralidade dos argumentos derivava da presença de mais de uma vertente umbandista na busca pela institucionalização da religião. Os esforços dos umbandistas que estiveram à frente da organização do congresso de 1941 se voltavam para a unificação dessas vertentes, empenhando-se em fazer da umbanda a “união de todas as bandas” – para empregar aqui uma expressão da época, ainda corrente nos templos.

1.3 Estudos afro-brasileiros: religião em foco

Desde Nina Rodrigues, os pesquisadores que se voltavam para a questão do negro na sociedade brasileira pensavam, em alguma medida, nos vínculos entre raça e religião. Nos escritos de Nina Rodrigues, o entendimento de raça estava atrelado a uma concepção biológica. Fato revisto por Arthur Ramos, que, influenciado por uma vertente culturalista da antropologia que emergia nos anos 1920 e 1930, buscou deslocar os estudos sobre as religiões afro-brasileiras da fronteira com as ciências médicas, mesmo tendo, assim como Nina Rodrigues, a medicina como formação.

Partindo dos estudos de Nina Rodrigues, seguidos por Arthur Ramos, tem-se o que se convencionou denominar de Escola Baiana, à qual se vincula também Édison Carneiro, que diferentemente dos seus mestres teve formação na área jurídica. Lidos, citados, referenciados e também criticados por cientistas sociais que se dedicam ao estudo do negro no Brasil, e também fora dele, Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Édison Carneiro fazem parte das gerações de pesquisadores formadas antes da institucionalização das ciências sociais no país. Como aponta Renato Ortiz (1990), até a década de 1940, a produção do pensamento sociológico no Brasil, marcada pelo

ecletismo e pelo ensaísmo, se dava no interior das escolas de medicina, de direito e nos Institutos Históricos e Geográficos⁴³.

Para que se tivesse uma formação em ciências sociais nas primeiras décadas do século XX, era preciso ir para fora. Como o fez Gilberto Freyre, discípulo de Franz Boas. Freyre realizou seus estudos nos Estados Unidos, na Universidade de Columbia, e orgulhava-se de sua herança acadêmica, sempre frisada para distinguir-se daqueles que se filiavam à Escola Baiana. Em Recife, sua terra natal, difundiu seus aprendizados antropológicos, iniciando novos pesquisadores que se reuniram, posteriormente, no Instituto Joaquim Nabuco (hoje uma fundação). Antes, porém, havia organizado o I Congresso Afro-Brasileiro, em 1934, em Recife, um ano após a publicação de seu *Casa Grande e Senzala*, que o projetou internacionalmente. Pelo conjunto de seus feitos, Gilberto Freyre foi sagrado mestre da Nova Escola do Recife por Roquette-Pinto, de quem era admirador.

Assim, até os anos 1930, no Brasil, os estudos afro-brasileiros concentravam-se em dois polos do Nordeste, Salvador e Recife, cujos representantes mantinham um diálogo acadêmico, mesmo que disputando a excelência de seus trabalhos. Nos anais do congresso organizado por Freyre, por exemplo, consta uma homenagem a Nina Rodrigues, falecido em 1906. Em 1937, outro congresso afro-brasileiro era organizado, dessa vez por Édison Carneiro, em Salvador. Os trabalhos apresentados nos dois encontros foram publicados por meio da Bibliotheca de Divulgação Científica (Editora Civilização Brasileira), cujo editor era Arthur Ramos⁴⁴.

Em 1933, Ramos se mudou de Salvador para o Rio de Janeiro, então capital federal, onde, além da medicina, exerceu a carreira de professor de psicologia social na Universidade do Distrito Federal. Seis anos mais tarde, ele assumiria a cátedra de antropologia e etnografia na recém-criada Faculdade Nacional de Filosofia. Com formação em medicina e inserção na psicologia social, Arthur Ramos teve uma atuação importante, nos anos 1930 e 1940, na institucionalização da antropologia no Brasil, que

⁴³ Data de 1838 a criação do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, que tem as suas representações nos estados da Federação. Sua composição era basicamente de membros da elite que ocupavam altos postos na burocracia estatal e políticos de renome.

⁴⁴ Roger Bastide (1995b) cita um terceiro congresso afro-brasileiro, ocorrido em Belo Horizonte, capital de Minas Gerais, às vésperas da II Guerra Mundial, organizado por Ayres de Mata Machado e João Dornas Filho (BASTIDE, 1995b, p. 30).

nasceu inaugurando duas tradições, ainda no século XIX: a dos estudos das populações indígenas e a dos estudos das populações afro-brasileiras. A esta última tradição, atrelava-se o trabalho de Arthur Ramos, que, quando da criação das primeiras universidades, atuou com vistas a garantir um campo específico para o estudo do negro e demarcar limites entre a antropologia e o folclore.

Como aponta Vagner Gonçalves da Silva (2002, p. 101), o termo folclore é usado por intelectuais brasileiros desde, pelo menos, o século XIX, para designar as tradições culturais – ou o estudo relativo a elas – que são produzidas pelas camadas “não-ilustradas” da população, de forma espontânea, e preservadas como lendas, contos, festas, mitos. Por preencherem essas definições, as manifestações culturais dos negros foram focalizadas nos primeiros estudos de folclore no Brasil, como os de Silvio Romero. Em seu *Os africanos no Brasil*, Nina Rodrigues também incluiu o folclore como parte dos seus estudos etnográficos. Ao propor um caminho para a construção e legitimação do estudo do negro como um campo do saber acadêmico, e de forma específica a sua religião, Silva (2002) observa que, com Arthur Ramos, as fronteiras entre o folclore e a antropologia começaram a ser definidas. Inicialmente, Ramos apresentava o folclore como uma subdivisão da antropologia. Fato que se refletiu na organização da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, criada por ele em 1941, e que tinha um departamento de folclore.

Os folcloristas também se organizavam e, em 1947, surgia a Comissão Nacional de Folclore, como parte do Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura, órgão ligado ao Ministério das Relações Exteriores e criado como uma Comissão Nacional da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) no Brasil, após a Segunda Guerra Mundial. Em 1951, era organizado o I Congresso Brasileiro de Folclore e, em 1958, criada a Campanha Brasileira de Defesa do Folclore. Entre esses três eventos, realizou-se a primeira Reunião Brasileira de Antropologia, em 1953, e fundou-se a Associação Brasileira de Antropologia, em 1955. Apesar da busca por fronteiras institucionais, havia uma aproximação entre esses dois campos que abordavam questões relativas ao negro no Brasil, em especial as suas práticas religiosas.

A antropologia não foi a única das ciências sociais a buscar sua institucionalização. A sociologia também fundava suas estruturas, com a criação da Escola Livre de Sociologia e Política, em 1933, e da Universidade de São Paulo (USP), em 1934. Os temas pelos quais os sociólogos dessa geração se interessavam coincidiam com aqueles já abordados pelos chamados folcloristas, como a questão do negro e a cultura indígena. No entanto, afirma Renato Ortiz (1990), a introdução da sociologia pôs em xeque a cientificidade do folclore, não sem polêmica. Ao criticar a pretensão do folclore em se constituir como uma ciência positiva autônoma, Florestan Fernandes, sociólogo da primeira geração da USP, instigou Édison Carneiro, que se vinculava ao folclore, a respondê-lo. Para Édison Carneiro, era uma lástima a invasão dos sociólogos num terreno que já era ocupado pelos folcloristas. Mas, tal polêmica se deu na década de 1950, após a organização dos folcloristas, que tinham até mesmo o apoio institucional do governo federal e da Unesco.

Apesar da insistência em demarcar territórios disciplinares, houve também a busca por um diálogo, pensando-se aqui na criação da Sociedade de Etnografia e Folclore e da Sociedade de Sociologia no âmbito do Departamento de Cultura de São Paulo, dirigido por Mário de Andrade. Criadas em 1936, as duas entidades tiveram vida curta, sendo extintas em 1939. Mas, durante esse breve período, funcionaram como um canal de aproximação entre o ambiente universitário, em formação, e o sistema cultural mais amplo, como sugere Fernanda Arêas Peixoto (2002)⁴⁵. Participaram das atividades não apenas os estudantes de sociologia, disciplina que buscava se institucionalizar em São Paulo, como também professores vindos do exterior para formar essas primeiras gerações.

Dentre eles, estavam o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss – que assumiu a cadeira de sociologia na USP –, e sua esposa Dina Dreyfus, que mantiveram um intenso diálogo com Mário de Andrade na Sociedade de Etnografia e Folclore. Além dos dois, destaca-se a participação de Roger Bastide, que viera da França para o Brasil a convite da USP, em 1938, para substituir Lévi-Strauss. Na leitura de Fernanda Arêas Peixoto (2002), Bastide foi fundamental para a intensificação dos laços entre a sociologia desenvolvida já no âmbito da universidade e a produção modernista. Ele

⁴⁵ Mário de Andrade ficou à frente do Departamento de Cultura de São Paulo de 1935 a 1938.

reforçava em seus cursos e na orientação de seus alunos a aproximação da universidade com a obra de Mário de Andrade e também se baseava na reflexão do poeta modernista em seu aprendizado sobre a cultura e a sociedade brasileiras.

Em um outro trabalho, Fernanda Arêas Peixoto ressalta que foi por meio da obra modernista e da relação que Bastide estabeleceu com seus principais expoentes que partiu a sua leitura sobre o Brasil e foi definida sua posição como analista (PEIXOTO, 1999). Assim, nos primeiros escritos de Bastide em terras brasileiras, o barroco – seja o mineiro, tão enaltecido pela vertente modernista que até então estava à frente do serviço de patrimônio nacional, ou o estilo que predominava no Nordeste – foi eleito não apenas como um tema, mas, sobretudo, como um canal privilegiado para o entendimento do Brasil mestiço ou para “flagrar” o sincretismo sem o qual não era possível entender o país onde, para ele, reinavam os contrastes.

Os primeiros anos de Roger Bastide no país que alimentou suas interpretações sociológicas foram de intenso trabalho acadêmico⁴⁶. Ele iniciou-se na literatura produzida até então pelas ciências sociais brasileiras e fez contato com intelectuais como Gilberto Freyre, Sérgio Milliet e Paulo Duarte, além do grupo de modernistas paulistas, em especial Mário de Andrade. Diferentemente de Lévi-Strauss, que enveredou pelo estudo da cultura indígena, Bastide teve como principal temática de suas pesquisas no Brasil o negro, em especial a sua religião. Durante sua estada, participou de duas instâncias em que a questão racial foi debatida e que têm suas trajetórias entrelaçadas: o I Congresso do Negro Brasileiro, organizado pelo Teatro Experimental do Negro (TEN), e o Projeto Unesco.

O Teatro Experimental do Negro foi fundado no Rio de Janeiro, em 1944. Nas palavras de um dos seus principais mentores, Abdias do Nascimento, que também esteve envolvido com a criação da Frente Negra Brasileira⁴⁷, em 1931, o TEN

se propunha a resgatar, no Brasil, os valores da pessoa humana e da cultura negro-africana, degradados e negados por uma sociedade dominante que, desde os tempos da colônia, portava a bagagem mental de sua formação metropolitana européia, imbuída de conceitos pseudo-científicos sobre a

⁴⁶ Sobre a relação de Roger Bastide com o Brasil nos primeiros anos, ver Peixoto (1999, 2011) e Capone (2007); para uma breve biografia do autor, ver Queiroz (1976).

⁴⁷ A Frente Negra Brasileira (FNB) foi fundada em São Paulo (SP), em 1931. Era uma organização formada por negros, como resposta à impermeabilidade da estrutura social brasileira (PEREIRA, 2013).

inferioridade da raça negra. Propunha-se o TEN a trabalhar pela valorização social do negro no Brasil, através da educação, da cultura e da arte. (NASCIMENTO, 2004, p. 210)

E, nesse sentido, o TEN denunciava o racismo e a discriminação racial presentes na sociedade brasileira. Para Abdias do Nascimento, mesmo o movimento modernista, aparentemente mais aberto e progressista, evitava mencionar o tabu das relações raciais entre negros e brancos e o fato de a cultura afro-brasileira caminhar à margem da cultura “convencional” do país (NASCIMENTO, 2004, p. 210). As religiões afro-brasileiras figuravam no enredo das peças teatrais produzidas e encenadas pelo grupo, que as despia do caráter exótico imputado por estudos da época. Mais do que um grupo teatral, o TEN se organizava como um fórum de ideias, debates e também propunha ações que extrapolavam o campo das artes, tendo realizado, por exemplo, em 1950, o I Congresso do Negro Brasileiro, no Rio de Janeiro.

Tal encontro objetivava a aproximação de cientistas sociais e intelectuais que trabalhavam com a questão racial, buscando uma intervenção política que incidisse na redução das desigualdades sociais entre brancos e negros. Uma comissão composta por Abdias do Nascimento, Édison Carneiro e Guerreiro Ramos assinava a convocação do congresso, um ano antes, no dia 13 de maio – dia em que se celebra a abolição da escravidão. Na lista de assuntos a serem debatidos no congresso constava o tema “Sobrevivências Religiosas”, composto de quatro itens, sendo que o primeiro reunia uma gama de práticas religiosas dos negros encontradas pelo Brasil: *A religião dos nagôs. A religião dos gêges. Os candomblés de caboclo. Macumba e Umbanda. O tambor de mina, os parás. Os xangôs. A cabula. Contribuição à pagelança. Os ritos funerários. A feitiçaria e a adivinhação. O sincretismo religioso. Processos aculturativos do negro no Brasil* (NASCIMENTO, 1982, p. 62-63). O uso do termo “sobrevivências” para nomear a temática indica a forma como tais práticas – que no caso dos nagôs e dos jejes, nota-se, era religião – foram entendidas no contexto do congresso. O termo “sobrevivências” conota algo que resistiu ao tempo; nesse caso específico, desde a escravidão.

Apesar de o congresso se propor a tratar das religiões dos negros, tema que dará notoriedade a Roger Bastide, o assunto abordado por ele no encontro foi outro. Sob o título “A criminalidade negra no Estado de São Paulo”, Bastide defendia, a partir

das informações dos arquivos da polícia, que a criminalidade deveria ser explicada pelo lado da sociologia e não da raça. E concluía que “só a educação poderá liquidar definitivamente a herança da escravidão, permitindo a cooperação harmoniosa entre as três côres do Brasil de amanhã” (BASTIDE, 1982, p. 176). O trabalho de Bastide colocava em relevo o preconceito contra o negro à época, com base em um saber científico, e apontava um caminho prático para a redução das desigualdades sociais e raciais.

O sociólogo e militante do TEN Guerreiro Ramos sugeria que o evento procurasse sensibilizar o governo brasileiro no intuito de propor à Unesco a organização de um Congresso Internacional de Relações de Raça, em uma tentativa de desenvolver ações de cunho prático, em vez de focalizar apenas os estudos de ordem acadêmica. A proposta de Guerreiro Ramos não teve repercussão na Unesco, porém ressoou entre alguns participantes do encontro promovido pelo TEN e que estavam em contato com a própria agência internacional, por conta do conjunto de pesquisas sobre relações raciais previstas para ocorrer no Brasil, destacando-se aqui Roger Bastide. Ele acreditava que o projeto da Unesco não deveria se limitar ao trabalho de pesquisa, sendo fundamental dar um sentido prático para as reflexões teóricas. Bastide teria, assim, estimulado uma atitude cooperativa entre intelectuais brancos e associações negras. Como propõe Marcos Chor Maio (2004):

A despeito da derrota da proposta de Guerreiro Ramos, ela teve efeitos importantes ao apontar a dimensão política da pesquisa, como se pode depreender das posições de Bastide. Ademais, Guerreiro Ramos e o Congresso do TEN contribuíram para a ampliação do plano da Unesco. Assim, os primeiros passos em direção à montagem do ciclo de pesquisas indicam a existência de um cenário em aberto que foi sendo construído a partir do conhecimento prévio de cientistas sociais da agência internacional, ampliado pelos contatos e sugestões de pesquisadores nacionais e estrangeiros com alguma experiência de ensino e/ou pesquisa no Brasil e, por fim, como se verifica no Congresso do TEN, pela competição quanto à natureza político científica do projeto da Unesco. (MAIO, 2004, p. 153)

A participação de Bastide no congresso promovido pelo Teatro Experimental do Negro é posterior a sua primeira ida à Bahia, em 1944, quando conheceu o candomblé, religião que foi foco de muitas das suas reflexões. Na ocasião, foi ciceroneado pelo escritor Jorge Amado, que em seu romance *Jubiabá*, de 1935, reproduzia o universo

afro-religioso baiano, que encantou outro francês, o fotógrafo que posteriormente se descobriu etnógrafo Pierre Verger⁴⁸. Em 1946, Verger aportava no Brasil, após aventurar-se pela América Latina e retratá-la. Foi a São Paulo, onde encontrou Roger Bastide, provavelmente por indicação de Alfred Métraux, com quem viajara para a Ilha de Páscoa. Métraux, etnólogo com trabalhos realizados sobre índios e negros na América Latina, foi quem assumiu a direção do então recém-criado Setor de Relações Raciais da Unesco, em 1950, e esteve diretamente relacionado ao projeto de pesquisa no Brasil, tendo convidado Bastide a participar da empreitada.

A imagem de um país em que vigorava a harmonia racial – forjada a partir de teorias dos anos 1930, como as formuladas por Gilberto Freyre e Donald Pierson, e que balizou a ideia de nação brasileira abraçada pelo Estado Novo (1937-1945) – projetou-se além das fronteiras nacionais, em um Ocidente assolado por uma segunda grande guerra. Guerra em que o governo brasileiro teve uma tímida participação junto aos Aliados, embora fosse simpático ao regime fascista dos países do Eixo. O genocídio nazista impactara a Europa, que buscava se reconstituir no pós-1945 apoiada em organismos internacionais que ganhavam corpo com a incumbência de frear novos conflitos, já no prelúdio da Guerra Fria. A Organização das Nações Unidas (ONU) nascia nesse contexto, formando um aparato institucional que visava “proporcionar a paz e a segurança internacional, desenvolver relações amistosas entre as nações, promover o progresso social, garantir melhores condições de vida e o respeito aos direitos humanos” (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2014, tradução minha)⁴⁹.

Dentre as instituições concebidas para dar suporte às ações da ONU estava a Unesco, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Conforme a própria Unesco narra a sua trajetória, ela foi criada como uma resposta à constatação de que os acordos políticos e econômicos não eram suficientes para construir uma paz duradoura, que poderia ser alcançada com base na solidariedade intelectual e moral da humanidade (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A

⁴⁸ Duas biografias de Pierre Verger estão em Bouler (2002) e Souty (2007). Sobre a relação entre Verger e Bastide, ver Lühning (2002).

⁴⁹ L'Organisation internationale des Nations Unies a été fondée en 1945, après la Seconde Guerre mondiale, par 51 pays déterminés à maintenir la paix et la sécurité internationales, à développer des relations amicales entre les nations, à promouvoir le progrès social, à instaurer de meilleures conditions de vie et à accroître le respect des droits de l'homme.

EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA, 2014). A educação e o conhecimento eram compreendidos pela Unesco, no pós-guerra, como as chaves para a paz em um mundo plural, já que composto por distintas nações, cada qual, no entanto, tratada como uma unidade, desconsiderando-se suas diferenças internas.

De início, a Unesco adotou uma agenda antirracista e se propôs a realizar uma série de estudos sobre relações raciais. Como indica Marcos Chor Maio (1999, 2004), as narrativas sobre o Projeto Unesco consensualmente apontam que, uma vez incentivada pela imagem de que a sociedade brasileira viveria sob uma harmonia racial, a Unesco teria incluído o Brasil como ponto de partida. Ressaltando aqui que o Brasil já mantinha contatos anteriores com a Unesco, tendo criado, por exemplo, a Comissão Nacional de Folclore, em 1947, conforme recomendação da agência internacional. O objetivo seria apresentar às demais nações o exemplo de civilização à brasileira, em matéria de relações raciais. Assim, no início dos anos 1950, foram realizadas pesquisas em regiões economicamente tradicionais e em áreas modernas localizadas no Nordeste e no Sudeste brasileiros, respectivamente. No entanto, o autor aponta que, para além da imagem positiva do país em termos de relações raciais, havia uma rede de cientistas sociais, dentro e fora da Unesco, que assumiram o desafio de analisar os dilemas brasileiros – à época um país periférico em face à modernidade.

O Projeto Unesco inscreve-se em um momento de total articulação das ciências sociais no Brasil, que buscavam definir uma agenda e incrementar a profissionalização; questionavam o suposto caráter nacional brasileiro, bem como a alegada singularidade brasileira; e divergiam com relação à natureza política e/ou científica da proposta da agência internacional (MAIO, 2004, p. 145).

Os cientistas sociais envolvidos na iniciativa da Unesco realizaram um denso, amplo e complexo inventário do preconceito e da discriminação racial no país. Os resultados das pesquisas não foram uníssonos. Do mesmo modo que as avaliações e interpretações do quadro racial brasileiro que emergem das investigações não são consensuais. As perspectivas teórico-metodológicas e as regiões nas quais se realizaram os estudos foram algumas das variáveis que interferiram nos diagnósticos. (MAIO, 2004, p. 162)

Há um encontro, conforme afirma Marcos Chor Maio (2004), entre as demandas da agência internacional e a agenda das ciências sociais no Brasil, no contexto do

Projeto Unesco. Tal encontro direcionou o olhar daqueles que buscavam compreender a sociedade brasileira na metade do século XX, que transitava do tradicional para o moderno, expondo significativas desigualdades sociorraciais e sua diversidade regional. As religiões afro-brasileiras não foram inicialmente valorizadas como um tema dentro da proposta do Projeto Unesco, afirma Vagner Gonçalves da Silva (2002), mesmo sendo o seu primeiro incentivador, Arthur Ramos, um especialista da área. Ramos havia assumido em 1949 a direção do Departamento de Ciências Sociais da Unesco. No entanto, faleceu naquele mesmo ano. Apesar de não ter participado da execução do Projeto Unesco, suas preocupações sobre o Brasil estavam presentes na versão final da proposta e nos resultados das diversas pesquisas realizadas, conforme observa Maio (1999). Em seus últimos trabalhos, Arthur Ramos, apesar da crença na harmonia racial, reconhecia as profundas desigualdades sociais entre brancos e negros, bem como a existência do “preconceito de cor” no Brasil e o problema da inserção dos negros na sociedade brasileira (MAIO, 1999, p. 142).

Em princípio, a pesquisa da Unesco seria restrita à Bahia. Posteriormente, foi ampliada para São Paulo, Rio de Janeiro e Pernambuco. A participação desse último estado foi consequência da pressão exercida por Gilberto Freyre, que recém fundara o seu Instituto Joaquim Nabuco. Ele delegou a René Ribeiro, com quem tinha laços pessoais e institucionais, a coordenação dos estudos em Pernambuco, publicados, em 1956, sob o título *Religiões e Relações Raciais*, em que são apontadas as influências das diversas religiões (catolicismo, protestantismo e as afro-brasileiras) sobre as relações raciais em Recife⁵⁰.

Em São Paulo, a coordenação do projeto ficou a cargo de Roger Bastide, que contou com Florestan Fernandes, que fora seu aluno na USP, como seu braço direito na pesquisa. Os dois apresentavam divergências nas interpretações sobre as relações raciais na metrópole paulista. Divergências que se evidenciaram na publicação dos resultados da pesquisa em *Branco e Negro em São Paulo* (2008), cuja primeira edição, de 1955, é intitulada *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. A começar pelo viés adotado por cada um: Bastide se voltava para o comportamento e as mentalidades, enquanto Florestan Fernandes preocupava-se com a compreensão das

⁵⁰ Sobre a atuação de Gilberto Freyre e René Ribeiro no Projeto Unesco, ver Motta (2007).

estruturas sociais. Os dois pensavam as relações entre cultura tradicional e modernização, sendo que Florestan Fernandes dava pouco destaque ao papel da tradição, que, devido a sua resistência em meio a mudanças profundas, era salientada por Bastide. Aliás, na produção de Bastide posterior ao Projeto Unesco, persistiu o interesse pelos “nichos” que conseguiam resistir mesmo com a modernização. E, dentre tais “nichos”, destacam-se as religiões afirmadas pelo autor, como as religiões dos negros, em especial o candomblé nagô praticado na Bahia, que seria uma sobrevivência da África no Brasil, para usar o termo do I Congresso do Negro Brasileiro também empregado nos escritos de Bastide.

A pureza consagrada ao candomblé nagô em Nina Rodrigues e, posteriormente, em Arthur Ramos, ecoava em Roger Bastide. Ele tinha nesses dois autores uma das bases para seus estudos sobre as religiões afro-brasileiras, para ele religiões africanas no Brasil, segundo o título da obra que, juntamente com *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, lhe garantiu o diploma de doutor, em 1957, na França⁵¹. Dezenove anos haviam se passado desde a sua primeira estada no Brasil, país ao qual declarara o seu encanto em suas *Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco*, de 1945, que ele mesmo informava não se tratar de um livro de ciência pura. No entanto, ressaltava que, como um sociólogo, não poderia se limitar a fazer uma simples reportagem literária. Assim, a obra estaria inscrita em uma lacuna entre a ciência e a poesia (BASTIDE, 1995a, p. 11). E, nesta lacuna, o autor apresentou algumas das observações que lhe valeriam, posteriormente, reflexões sociológicas. Como também o fez em artigos que ganharam as páginas de jornais e de revistas da época. Esse foi o caso do artigo *Candomblé*, publicado na revista *A Cigarra*, que assim se inicia:

Nos flancos sonoros dos navios negreiros vieram não só os filhos da Noite mas também seus deuses, os orixás dos bosques, dos rios e do céu africano. É verdade que, no cais dos portos brasileiros, o capelão esperava os nagôs, os jejes, os angolas – capelães das cidades, capelães dos engenhos, para lhes ensinar as preces latinas e os batizar com o Espírito Santo. Os negros confundiriam suas divindades sombrias com os santos católicos, mas continuariam, por meio dos cantos e das danças tradicionais, a adorar os deuses de além-mar. E assim nasceu o candomblé, perdurando até os nossos

⁵¹ Referência aqui à obra *As religiões africanas no Brasil*, cuja primeira edição em francês data de 1960. Em 1958, foi publicado em francês o livro *O candomblé da Bahia: rito nagô*.

dias, apesar das muitas transformações por que passou. (BASTIDE, 2001, p. 327)⁵²

Uma religião constituída de sobrevivências, assim seria o candomblé, citado sem que houvesse uma distinção entre as suas modalidades. É o que se pode inferir do breve trecho em que Bastide conta o surgimento da religião que enchia seus olhos não apenas por sua mística, mas também por sua estética. “A religião e a arte, que em nossa civilização ocidental se separam” – dizia ele –, “casam-se aqui em líricos esponsais” (BASTIDE, 2001, p. 327). Uma união que transbordava no terreiro de Joãozinho da Gomeia, para onde Bastide se dirigia numa noite, durante uma de suas passagens por Salvador, ao mesmo tempo em que deixava fluir seus pensamentos, como narrava no referido artigo⁵³. Imaginava ele que, com tantas transformações, o elemento religioso do candomblé poderia um dia desaparecer. O brasileiro, rogava Bastide, haveria de manter a “herança da beleza que os negros transplantaram para sua nova pátria” (BASTIDE, 2001, p. 327).

O artigo mencionado aqui data de 1949, ano em que Bastide esteve em Salvador pela segunda vez, sendo a primeira em 1944. Na segunda estada de Bastide na capital baiana, Joãozinho da Gomeia, que ganhara fama em meio a muita polêmica, já tinha também um terreiro no Rio de Janeiro⁵⁴. Joãozinho da Gomeia era da “nação” angola, que, conforme já apontado, não recebia as mesmas reverências da “nação” nagô. Além disso, ele não era muito afeito à pureza ritual, o que era interpretado – tanto pelos estudiosos da época quanto por religiosos afro-brasileiros – como uma falta de compromisso com regras e ortodoxias. Porém, dançava um candomblé como ninguém, arrancando elogios de Bastide ao se lembrar de uma saída de santo que assistira no terreiro de Joãozinho da Gomeia, considerado por ele um *maître de ballet*. “Ele próprio, o pai-de-santo venerado em sua nação, será montado por lansã e envergará sua

⁵² Conforme Angela Lühning (2004), o artigo *Candomblé* publicado em *A Cigarra* é de Roger Bastide e Pierre Verger, referência não mencionada na reprodução do artigo publicada como um dos anexos da última edição de *O candomblé da Bahia*, de Bastide (2001). Provavelmente, trata-se de um artigo escrito por Bastide com fotografias de Verger.

⁵³ Para uma breve biografia de Joãozinho da Gomeia, ver Lody e Silva (2002).

⁵⁴ Sobre Joãozinho da Gomeia no Rio de Janeiro, bem como sobre o estabelecimento do candomblé naquela cidade, ver Capone (1996).

vestimenta feminina, pois Iansã é a mulher de Xangô. E dançará, admiravelmente, perdidamente, e será também Oxóssi, o deus caçador” (BASTIDE, 2001, p. 330).

Bastide grafou as duas divindades protetoras de Joãozinho da Goméia, Iansã e Oxóssi, conforme o panteão nagô, assim como Xangô, que naquele dia estava no terreiro no corpo de uma de suas filhas de santo. No candomblé de “nação” angola, são outros os termos. As divindades são denominadas inquices, diferentemente dos orixás nagôs. Iansã, Oxóssi e Xangô podem ser correspondentes a Matamba, Mutacalambô e Zazi, três dos variados termos para designar os inquices que têm sob seus domínios os ventos e a morte, Matamba; as matas e a caça, Mutacalambô; o trovão e a justiça, Zazi. Para Bastide, entre os orixás e os inquices não havia diferença. A diferença, conforme as colocações do autor no artigo *Candomblé*, estava entre as “nações”. Os nagôs seriam fiéis à pureza africana e a “nação” angola era mais permeável a influências estrangeiras. Para ele, isso poderia ser verificado pela adoção de palavras em português nos cânticos e pela presença dos caboclos, divindades representativas dos indígenas, no panteão dos candomblés de “nação” angola.

A união das divindades africanas com as brasileiras, no caso os caboclos, era um exemplo de sincretismo observado no candomblé angola. Um sincretismo que não era *tão grande quanto na macumba, havendo mais justaposição do que assimilação* (BASTIDE, 2001, p. 328), afirma Bastide no artigo de 1949, a partir do exemplo do terreiro de Joãozinho da Goméia, que desde a sua adolescência incorporava o caboclo Pedra Preta. No terreiro desse pai de santo, havia o período dedicado à festa dos caboclos e outro às divindades africanas; vestimentas próprias para cada festejo; e locais diferentes para os cultos – *o candomblé se desenrola sob o teto do barracão, o candomblé de caboclo realiza-se ao ar livre, pois as divindades indígenas são divindades de ar livre* (BASTIDE, 2001, p. 328). Ou seja, no candomblé angola faziam-se presentes elementos africanos e indígenas, mas que tinham cada qual a sua forma de culto.

O terreiro de Joãozinho da Goméia não era detentor da aclamada pureza africana, mas oferecia a Bastide um universo complexo para suas reflexões. O sincretismo destacado pelo autor apontava para a coexistência, ou melhor, a contiguidade de práticas religiosas oriundas de diferentes matrizes presentes em uma

dada religião, no caso do artigo em questão, o candomblé angola. Como ele mesmo indicava, havia sincretismo também na macumba. Aliás, desde Nina Rodrigues o tema do sincretismo surge nas abordagens sobre as religiões afro-brasileiras. No entanto, o que até então era apontado como uma das características das práticas religiosas dos negros, especialmente dos negros bantos, passou a ser uma das chaves interpretativas da sociologia proposta por Bastide.

Em vez de tratar as religiões afro-brasileiras como uma parte da cultura do negro, linha seguida pelos estudos afro-brasileiros, Roger Bastide propôs olhar para a relação entre brancos e negros no Brasil a partir de tais religiões, conferindo-lhes um status sociológico. A questão do negro foi tomada desde o início de seus trabalhos no Brasil como um tema de interesse de pesquisa. Em *Imagens de um Nordeste Místico em Branco e Preto* ou nos textos que produziu para jornais e revistas, Bastide já indicava a relevância das religiões afro-brasileiras em suas reflexões. Mas foi em *O Candomblé da Bahia* e, especialmente, em *As religiões africanas no Brasil* que ele as alçou ao patamar científico, tornando-as um objeto privilegiado para se pensar a interpenetração das realidades sociais dos brancos e dos negros.

Os argumentos de Bastide foram construídos a partir de seus dados empíricos somados às observações realizadas por Pierre Verger, e, principalmente, com base na literatura produzida sobre as religiões afro-brasileiras⁵⁵. Para mencionar algumas de suas referências, ele se valeu dos apontamentos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édison Carneiro, para citar a Escola Baiana; mas também da produção pernambucana, mencionando René Ribeiro e Gilberto Freyre; de autores que produziram monografias regionais, como Nunes Pereira, no Maranhão; ou de quem se ocupava em registrar as diferentes manifestações encontradas pelo Brasil, como Mário de Andrade; e também de sociólogos e antropólogos estrangeiros que, como ele, aportaram em terras brasileiras a partir dos anos 1930, como Melville Herskovits, Donald Pierson e Ruth Landes. Bastide compilou, sem deixar de hierarquizar, muito do que já havia sido publicado sobre a temática que escolhera.

⁵⁵ Roger Bastide e Pierre Verger se conheceram no Brasil em 1946 e mantiveram contato até a morte de Bastide, em 1974. Os dois tinham o Axé Opô Afonjá como principal terreiro para suas pesquisas, além de terem passado por alguns rituais nesse terreiro. Em 1958, Verger e Bastide viajaram juntos para a África.

Dentro do seu quadro explicativo, adotava uma classificação herdada de Nina Rodrigues, mesmo que revestida de nova roupagem. Os nagôs mantinham uma proeminência frente aos bantos, não mais seguindo o evolucionismo que marcara as teorias raciais da virada do século XIX para o XX. Mas continuavam a ser distinguidos como aqueles que conseguiram preservar uma pureza africana que, em Bastide, era ressaltada na comparação entre as religiões praticadas no Sudeste e no Nordeste do Brasil. No Sudeste, onde a umbanda e a macumba eram predominantes, havia uma desagregação dos valores africanos. Ao passo que no Nordeste, e, neste caso, pensando o candomblé nagô, preservava-se uma África que não mais existia no continente de onde vieram escravizados os negros.

Eram sobrevivências, tal como sugere Bastide na abertura do artigo da revista *A Cigarra* ou como anunciavam os organizadores do I Congresso do Negro Brasileiro, ao incitarem o debate sobre as religiões afro-brasileiras, em 1950. Sobrevivências que, imbuídas de um aporte teórico, reafirmavam o caráter puro do candomblé nagô, que não se degradava nem mesmo com a integração social dos membros dos terreiros tradicionais, considerados por Bastide comunidades axiológicas. Essas comunidades tornavam-se símbolos de um enquistamento cultural frente à sociedade dominante. Eram redutos dos negros, em que a solidariedade impedia qualquer coerção promovida a partir do contato com a elite branca. Tal fato explicava-se a partir do que Bastide chamou de princípio de corte, um dispositivo teórico que permitiu ao autor sustentar o seu argumento que concebia aos nagôs o título de pureza. O princípio de corte representaria a capacidade de viver em dois mundos diferentes – o terreiro, com sua herança africana, e a sociedade capitalista – evitando as tensões e os choques de valores. Assim, para Bastide, apesar de interagirem socialmente com os brancos, os nagôs conseguiam manter em seus terreiros uma reprodução da África, mesmo que simbólica.

As formulações teóricas propostas por Bastide reinterpretaram postulações anteriores sobre as religiões afro-brasileiras, dando-lhes uma base científica, conforme os ditames sociológicos. Assim, a teoria de Bastide reforçou o empenho dos pioneiros nos estudos afro-brasileiros em tratar as práticas religiosas dos negros como religião, desvinculando-as do estigma do feitiço. Para além da esfera acadêmica, as

formulações teóricas de Bastide também embasaram a articulação de religiosos afro-brasileiros e de militantes negros, como afirma Stefania Capone (2004, 2007). Segundo os apontamentos da autora, com o princípio de corte Bastide abriu um caminho para o processo de reafricanização, que também pode ser entendido como a purificação e a legitimação de tradições religiosas. O princípio de corte, somado à noção de enquistamento cultural, configurou as bases teóricas para a luta contra o sincretismo e para o processo de reafricanização no candomblé, observados principalmente a partir da década de 1970. Toda essa articulação encontrará pontos de conexão com medidas adotadas pelo Estado brasileiro, contribuindo para a elaboração de novos argumentos que legitimam a presença das religiões afro-brasileiras no espaço público. O processo de patrimonialização das religiões afro-brasileiras, que será abordado no terceiro capítulo desta tese, é uma dessas medidas. Antes, porém, cabe destacar algumas mudanças ocorridas no campo religioso afro-brasileiro que incidirão em tal processo.

2 A HERANÇA É AFRICANA, A CULTURA É BRASILEIRA

Em sua *Música de feitiçaria no Brasil*, Mário de Andrade sugeria, em nota, uma geografia religiosa em que “a feitiçaria nacional de origem africana ou de inspiração ameríndia” se distribuía da seguinte forma:

Macumba: Rio de Janeiro
 Linha-de-mesa: Rio de Janeiro
 Candomblé: Bahia
 Candomblé ou Religião de Caboclo: Bahia
 Xangô: Pernambuco, Paraíba
 Catimbó: todo o Nordeste
 Pagelança: Amazônia, e ainda norte do Piauí
 Tambor-de-Mina e Tambor-de-Crioulo: Maranhão
 Babassuê: Pará. (ANDRADE, 1983, p. 64)

O autor informava que essa era uma tentativa de distribuição geográfica da feitiçaria nacional, mas que ainda estava “bastante imperfeita” (ANDRADE, 1983, p. 64). Mesmo assim, apresentou-a no artigo *Geografia Religiosa do Brasil*, de 1941, uma referência para Roger Bastide (1995b), que dedicava um capítulo de *As religiões africanas no Brasil* à geografia das religiões afro-brasileiras⁵⁶. No citado capítulo de sua obra, Bastide descrevia as diferentes religiões afro-brasileiras ao mesmo tempo em que traçava comparações delas com o candomblé, observando a proeminência nagô. Ele seguia, em parte, o proposto por Mário de Andrade, autor que consta no rol de suas fontes de pesquisa. Assim, listou o predomínio indígena da Amazônia até Pernambuco, com a exceção do Maranhão, onde havia uma forte presença de africanos vindos do Daomé (hoje Benin), que fundaram o tambor de crioula. O Maranhão seria uma região de transição para o catimbó, presente também no Piauí e nos estados fronteiriços. Já na Paraíba havia o Xangô, praticado ainda em Pernambuco, Alagoas e Sergipe. A Bahia era a terra do candomblé. No Brasil central, que na geografia bastidiana compreendia o atual Sudeste brasileiro – Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo –, a macumba e o espiritismo de umbanda sobressaíam. Sendo que, em Minas Gerais, havia também o canjerê, cuja imprecisão das informações impossibilitava

⁵⁶ O artigo *Geografia Religiosa do Brasil*, publicado na revista *Publicações Médicas* (ano XIII, agosto 1941, n. 1), foi extraído, em parte, da conferência *Música de feitiçaria do Brasil* (ANDRADE, 1983).

a Bastide afirmar se configurava uma religião ou não; e, no Espírito Santo, a cabula apresentava-se como uma prática de origem banta. O batuque era a religião dos negros do Rio Grande do Sul.

A relação apresentada por Mário de Andrade referia-se a uma realidade encontrada por ele no primeiro quartel do século XX. Bastide desenhava a sua geografia das religiões africanas em meados do mesmo século, já vislumbrando mudanças dentro da configuração que estava posta. Para ele, com as migrações internas, moradores de regiões mais “arcaicas” seriam levados a religiões mais “modernas”, leia-se Nordeste, no primeiro caso, e, no segundo, Sudeste. A migração se refletiria também na mobilidade dos cultos. No entanto, no entendimento de Bastide, não seria possível o candomblé nagô se instalar, por exemplo, em São Paulo, uma vez que se constituía um reduto da economia capitalista, impondo um modo de vida em que imperava o individualismo e não o espírito comunitário próprio dos terreiros. Em um ambiente hostil como o do Sudeste brasileiro, a umbanda seria a única forma possível de adaptação dos negros ao processo de urbanização e de industrialização (BASTIDE, 1995b, p. 300-305).

A projeção de Bastide não se concretizou. O candomblé, principalmente a partir dos anos 1960, rompeu os limites do Nordeste, se instalando em centros urbanos que cresciam rapidamente nos estados mais ao sul do país, como São Paulo e Minas Gerais (PRANDI, 1991; SILVA, 1995; MORAIS, 2010). Decerto que a presença do candomblé no Rio de Janeiro era registrada desde João do Rio (1976), na virada do século XIX para o XX. E não se pode esquecer que eram correntes as viagens empreendidas por sacerdotes baianos à cidade que foi a capital federal até 1960, quando se inaugurou Brasília, deslocando a estrutura estatal para o Planalto Central. Vale lembrar também que alguns sacerdotes baianos mantiveram terreiros em Salvador e no Rio de Janeiro, como Mãe Aninha e Joãozinho da Goméia⁵⁷. No entanto, a expansão do candomblé na segunda metade do século XX está atrelada ao crescimento da umbanda na região Sudeste.

⁵⁷ O terreiro de Mãe Aninha era no bairro da Saúde e o de Joãozinho da Goméia, em Caxias, cidade da Baixada Fluminense, na região metropolitana do Rio de Janeiro. Para uma discussão sobre a presença de pais e mães de santo baianos no Rio de Janeiro, ver Capone (1996).

A umbanda – para Bastide uma degeneração das práticas religiosas africanas mais puras – experimentou uma ascensão a partir da década de 1950, quando ganhou corpo o movimento federativo (BROWN, 1985; BIRMAN, 1985; NEGRÃO, 1996). Um dos principais objetivos das federações era atuar contra a repressão à prática da umbanda, empreendida pelo Estado por meio das forças policiais. Para garantir a defesa dos terreiros, as federações indicavam, com base em amparos legais, que eles deveriam ser registrados em cartórios. As federações se configuraram assim como mediadoras nesse processo, o que lhes rendeu o título de “sindicatos da umbanda”, uma referência ao caráter assistencial que adquiriram, como demonstra Patrícia Birman (1985, p. 99).

Umbanda e candomblé são religiões que carregam o prefixo afro, mas que tomaram caminhos distintos ao se apropriarem ou não do discurso sobre a existência de uma herança africana, quando perfazem seu percurso no espaço público. Neste capítulo, serão focalizados momentos da segunda metade do século XX, em especial das décadas de 1950, 1960 e 1970, em que são construídos entendimentos que fundamentam a constituição das religiões afro-brasileiras como patrimônio cultural. O título deste capítulo sintetiza o argumento expresso nas linhas que aqui seguem: *A herança é africana, a cultura é brasileira*.

2.1 Tata de Umbanda

O Brasil, que havia iniciado nos anos 1930 a travessia do rural para o urbano, chegava ao final da década de 1950 engrenado no desenvolvimentismo, que já mudava a paisagem das cidades, principalmente as do Sudeste, que cresciam de forma desordenada. O populismo que emergira como recurso político de governos autoritários, tal como fora o de Getúlio Vargas, também era suporte para o governo de Juscelino Kubitschek, eleito em uma disputa acirrada, tendo o apoio do Partido Comunista Brasileiro e João Goulart como o seu vice. JK tomou posse como presidente em 1956 prometendo 50 anos de progresso em cinco anos de realizações, meta que se tornou o mote principal de seu plano de governo. Ele tinha uma conjuntura favorável oriunda da democracia recém-conquistada, regida por uma Constituição liberal, por um

sistema partidário de âmbito nacional, por um Congresso valorizado e pela liberdade de imprensa. Porém, as liberdades políticas ainda eram limitadas tanto para as organizações sindicais quanto para as de esquerda. E a prática das religiões afro-brasileiras era cerceada.

Mesmo assim, crescia a umbanda que buscava se embranquecer associando-se à doutrina kardecista e, também, outra vertente que enaltecia uma herança africana. A religião tida como genuinamente brasileira ressaltava com o sacerdote Tancredo da Silva Pinto seu lado afro. Ele nasceu no Rio de Janeiro, no início do século XX. Era conhecido entre os sambistas da época, tendo inclusive composto alguns sambas, e bem articulado com o meio político. Fundou a Federação Espírita Umbandista, em 1952, no Rio de Janeiro e, a partir dela, outras federações em alguns estados brasileiros. Apesar de sua atuação preponderante entre as décadas de 1950 e 1970 na divulgação das religiões afro-brasileiras, ele recebeu pouco destaque nos estudos sociológicos e antropológicos sobre tais religiões. Tancredo viajava pelo país divulgando seus conhecimentos, que também eram transmitidos em livros, como no *Minas sob a luz da umbanda*, assinado com um de seus filhos de santo, Antônio Pereira Camêlo. Nesse livro, salientava-se a herança africana: “Com a religião dos prêtos as Nações Africanas tais como Nagô, Angola, Congo, Moçambique, etc., formou-se a Umbanda que quer dizer unificação das bandas” (PINTO; CAMÊLO, 1971, p. 19). Desta forma, a umbanda era a união das bandas, ou seja, das nações africanas.

O termo nações, no trecho citado acima, não se refere aos estados nacionais, lembrando aqui a teoria de Benedict Anderson (2008), apesar de três das “nações africanas” listadas coincidirem com as denominações adotadas na atualidade por países, como Angola, Congo e Moçambique. Esse termo remete, conforme sugere J. Lorand Matory (1999), aos grupos étnicos africanos constituídos na diáspora sob o poder dos colonizadores. Um poder que, no caso do Brasil, era exercido pelos senhores de escravos e pela igreja católica, durante a escravidão iniciada no século XVI. “De fato, essas nações eram freqüentemente agrupamentos impostos a diversos povos e a distintas ordens de categorias políticas, linguísticas e culturais que foram unificados primariamente para os propósitos dos traficantes de escravos” (MATORY, 1999, p. 58). Como aponta Luis Nicolau Parés (2007, p. 24-25), os nomes das nações não eram

homogêneos e remetiam a portos de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades. Traficantes e senhores de escravos usavam tais nomes no intuito de atender aos seus interesses de classificação administrativa e controle, sendo que, em muitos casos, os portos ou região geográfica de embarque dos africanos teriam sido um dos principais critérios de construção dessas categorias, ou seja, as nações.

As nações impostas a cada grupo passaram a distinguir também as religiões praticadas por seus integrantes. Assim, no entendimento de Roger Bastide (2001), “na Bahia não existem mais hoje indivíduos eves, iorubás, angolas ou congos, mas essas ‘nações’, todavia, sobreviveram sob forma de candomblé, ritual ou musicalmente diferentes” (BASTIDE, 2001, p. 261). Em Bastide estava presente a ideia de uma permanência, de uma manutenção do modo de vida africano transposto para a religião praticada pelos negros baianos, sobretudo o candomblé nagô. Vivaldo da Costa Lima (1976) também relaciona as nações africanas às do candomblé, porém evidenciando uma mudança entre as duas concepções:

A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudança nos tempos. (COSTA LIMA, 1976, p. 77)

Assim, estudiosos e também adeptos passaram a adotar uma classificação que distingue os grupos que praticam o candomblé a partir de nações. Há o candomblé de “nação” angola, jeje, keto, efon, dentre outras. Ressalta-se que são termos que diferem dos listados no trecho destacado aqui do livro de Tancredo da Silva Pinto e de seu filho de santo Antônio Camêlo. Há uma outra diferença. Se no candomblé as “nações” são uma forma de distinção, na umbanda da vertente de Tancredo da Silva Pinto – que ficou conhecido como Tata de Umbanda, sendo Tata um título sacerdotal também adotado no candomblé angola –, as “nações” eram agrupadas para dar corpo mítico-ritual à religião.

Dentre as “nações”, no entanto, uma destacava-se na formação de um novo culto difundido por ele. A “nação” era angola e o culto, omolocô, que não constava na

geografia descrita por Mário de Andrade nem na de Bastide. O omolocô, por vezes, é caracterizado como uma umbanda mais africanizada por ter iniciação, como no candomblé; por incluir em seu panteão divindades africanas; e por vincular sua origem ao povo lunda-quioco, proveniente da região onde atualmente está localizado o país Angola, na África⁵⁸. Mas, para Tancredo da Silva Pinto não havia uma umbanda mais ou menos africanizada, já que em seu entendimento a umbanda era uma religião cuja matriz era a África, diferentemente da vertente umbandista que a definiu como brasileira⁵⁹. Em um de seus livros, *As Mirongas de Umbanda* (1957) – em coautoria com outro filho de santo seu, Byron Torres de Freitas – reforçava-se o laço com a África:

A Umbanda, como tôdas as demais religiões, compreende duas partes: o ensino secreto, reservado aos iniciados, e o culto externo, público. Não há Umbanda negra nem Umbanda branca. Umbanda quer dizer linha de chão e compreende hoje os cultos Nagô, Gêge, Omolocô (ou Angola), Malê, Congo, Cabinda, Benguela, Caçange, Costa d'África. (PINTO; FREITAS, 1957, p. 79)

A partir do trecho acima, entende-se o omolocô como um dos cultos que compõem a umbanda, podendo ainda ser denominado angola. Nos escritos de Tancredo da Silva Pinto mencionados nesta seção, ora o omolocô era tomado como parte de uma religião, no caso a umbanda, ora configurava ele próprio uma religião. O interesse aqui não é de definir o que era o omolocô para Tancredo da Silva Pinto, mas salientar a forma como esse sacerdote buscou legitimar a umbanda: afirmando-a como religião, uma religião formada a partir de matrizes africanas.

Para além da ênfase em uma origem africana da umbanda, os meios acionados por Tancredo da Silva Pinto para divulgar seu posicionamento merecem relevo. Dois deles já foram citados. O primeiro é a criação de entidades civis representativas dos umbandistas, visando estabelecer uma organização hierárquica e garantindo proteção aos terreiros (PINTO; FREITAS, 1957). Conforme mencionado, ele participou não apenas da organização da Federação Espírita Umbandista no Rio de Janeiro, como de

⁵⁸ Ressalta-se aqui somente o fato de tanto o omolocô quanto o candomblé terem rituais de iniciação religiosa. No entanto, trata-se de rituais distintos.

⁵⁹ De acordo com os anais do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (PRIMEIRO..., 1942), realizado em 1941, constam discursos que acionam uma origem africana para a umbanda. No entanto, tal origem não estava vinculada às nações apresentadas por Tancredo. Há uma versão para a origem da umbanda que a vincula, por exemplo, ao Egito.

outras entidades pelo Brasil⁶⁰. A criação dessas entidades segue o caminho escolhido pelo grupo de pioneiros da umbanda e que, por sua vez, adotava a orientação dos kardecistas no processo de institucionalização de sua religião no Brasil. O outro meio citado foi a produção de uma literatura especializada. Tancredo da Silva Pinto publicou mais de uma dezena de livros sobre a umbanda, sendo alguns em coautoria, em que abordava os rituais e a história da religião e buscava decodificar a umbanda. Esse já era um meio explorado não somente pelo grupo de pioneiros da umbanda, como também pelos kardecistas.

Os periódicos – fossem os da imprensa diária ou os vinculados às associações umbandistas – também eram meios de divulgação para Tancredo da Silva Pinto. Diana Brown (1985), que ficou admirada com a popularidade do sacerdote nos terreiros das favelas do Rio de Janeiro quando de sua pesquisa em 1966, registrou uma coluna assinada por Tancredo da Silva Pinto no jornal *O Dia*, que tinha grande circulação à época na cidade. Mais uma vez, ressalta-se o uso de uma estratégia também adotada pelos pioneiros da umbanda, que no âmbito da União Espírita da Umbanda no Brasil (UEUB) já tinham criado, por exemplo, o *Jornal de Umbanda*, em 1949.

A organização de festas religiosas em locais públicos soma-se às formas de divulgação da umbanda por Tancredo da Silva Pinto. Em Minas Gerais, por exemplo, ele participou da fundação da Federação Espírita Umbandista do Estado de Minas Gerais, em 1956. A partir de 1957, essa federação passou a organizar a Festa de Iemanjá, que ocorre na Lagoa da Pampulha, na capital Belo Horizonte. Como o estado não é banhado pelo mar, Iemanjá, a rainha das águas, era evocada como Ialoxá, a deusa dos lagos. A presença de Tancredo da Silva Pinto era constante nos eventos da federação mineira e ele acabou iniciando muitos filhos de santo no estado, onde ainda hoje, mais de 30 anos depois do seu falecimento, é considerado uma referência em se tratando de religiões afro-brasileiras, de forma específica o omolocô (MORAIS, 2010a).

Se com Tancredo da Silva Pinto o lado afro da umbanda era enaltecido, a divulgação de seus posicionamentos era feita em meios já adotados pela vertente

⁶⁰ Tancredo da Silva Pinto se desvincula da Federação Espírita Umbandista pouco tempo depois de sua criação e contribui para a fundação da Confederação Espírita Umbandista. Há uma dificuldade em se precisar as datas de fundação dessas entidades, uma vez que nem sempre são coincidentes as datas apontadas pelas fontes secundárias consultadas nesta pesquisa.

umbandista que tentava se afastar da herança africana, tal como propuseram os pioneiros do movimento federativo que criaram a União Espírita da Umbanda no Brasil (UEUB) em 1939. Nos anos 1950, outras entidades buscavam representar os umbandistas, haja vista as federações que contaram com a participação de Tancredo da Silva Pinto em sua fundação, como mencionado aqui. Além da umbanda que buscava na África suas raízes, a vertente que se associava aos ditames kardecistas e também aos cristãos – nomeada umbanda branca ou umbanda pura, marcando o corte racial – fundava suas federações (BROWN, 1985; NEGRÃO, 1996)⁶¹.

Essas duas vertentes podem se apresentar como extremos do movimento federativo, que, no entanto, constituiu-se a partir de diferentes matizes umbandistas. Como aponta Lísias Negrão (1996), ao abordar a formação do campo umbandista em São Paulo:

A identidade da Umbanda não se afirma, pois, de forma unívoca, mas duplamente dividida: de um lado, entre as necessidades de sua afirmação enquanto culto específico e as pressões homogeneizadoras das demandas por legitimação; de outro, entre os apelos diferenciadores do cultivo às raízes e a adesão integradora à ideologia nacionalista. Não se trata de identidade definida, mas em processo de construção, em que elementos culturais de diversas origens sincretizam-se e, em função das necessidades do momento, derivadas das trocas com a sociedade global, prevalecem ou são deixadas na obscuridade. (NEGRÃO, 1996, p. 170)

Dessa forma, as duas vertentes poderiam opor-se ou mesmo atuar em conjunto, evidenciando a dinâmica do movimento federativo. Conforme relata Diana Brown (1985), em meados dos anos 1950, no Rio de Janeiro, havia um tratamento hostil entre os representantes das duas vertentes, que tinham suas diferenças marcadas social e racialmente. Porém, em 1956, esses representantes propuseram uma coalizão e conseguiram agrupar cinco federações tidas como mais ativas no Rio de Janeiro para fundar o Colegiado Espírita do Cruzeiro do Sul. Tancredo da Silva Pinto era um dos presidentes da entidade⁶².

⁶¹ Interessante notar o uso do termo umbanda pura. No caso da umbanda, a pureza estava relacionada à recusa dos elementos africanos. No candomblé, a pureza está associada justamente à adoção dos elementos africanos. É considerado mais puro o candomblé que se mantém fiel às heranças africanas.

⁶² Outras iniciativas de coalizão entre as federações são registradas na segunda metade do século XX, conforme apontado por Patricia Birman (1985). Normalmente, tais coalizões têm curta duração, o que é comum também entre as federações. Nos dois casos há um problema de legitimação da entidade

Juntas, essas federações buscavam ampliar seu reconhecimento público, entrando para a política partidária, com vistas a eleger umbandistas para mandatos legislativos. Nas eleições de 1958, foi eleito o primeiro vereador umbandista do Rio, Átila Nunes. Em outros estados brasileiros, as federações também se organizavam nesse sentido. No mesmo 1958, o umbandista Moab Caldas se elegeu deputado estadual no Rio Grande do Sul. A defesa da prática da umbanda passava assim a constar na pauta do debate legislativo, sob a temática da liberdade religiosa. Tanto Átila Nunes quanto Moab Caldas ficaram conhecidos entre os umbandistas por meio de programas de rádio, um outro meio de divulgação da religião que ganhava novos fiéis e, por isso, incomodava uma antiga detratora das religiões afro-brasileiras: a igreja católica.

Nesse mesmo período, a umbanda passou a ser alvo de uma forte campanha da igreja católica, como registram Diana Brown (1985) e Lísias Negrão (1996). Os católicos que freqüentassem terreiros de umbanda eram condenados e ameaçados de excomunhão. Frei Boaventura Klopppenburg foi designado por dom Helder Câmara, já no âmbito da então recém-criada Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a realizar uma pesquisa nos terreiros. Pesquisa esta publicada no livro *Umbanda no Brasil: orientação para católicos*, em 1961, que, em particular, atacava a umbanda e, em geral, o espiritismo (KLOPPENBURG, 1961). Esse posicionamento da igreja católica começou a mudar em 1962 com o Concílio Vaticano II, o que resultou em uma maior tolerância às influências culturais negras em rituais populares.

Também em 1961 foram realizados dois encontros de umbandistas, o I Congresso Paulista de Umbanda, em Santos (SP), e o II Congresso do Espiritismo de Umbanda, no Rio de Janeiro (RJ), 20 anos após o I Congresso. Essa segunda edição do encontro ocorreu no Maracanãzinho, atraindo umbandistas de dez estados brasileiros e representantes do poder público estadual e municipal. Era a umbanda que mostrava o seu crescimento, motivo que, na interpretação de Diana Brown (1985), levava a igreja católica a lançar sua campanha. Ainda não havia uma contagem oficial dos brasileiros que se declaravam umbandistas. Assim, tal crescimento era atestado

perante seus filiados, uma vez que na umbanda, assim como no candomblé, os terreiros têm sua autonomia, tornando incompatível a subordinação a uma outra instância, no caso a federação. Para estudos sobre as federações umbandistas, ver Birman (1985), Brown, (1985) e Negrão (1996).

pela popularidade que a religião adquiria, divulgada nos meios de comunicação; pelos participantes de eventos religiosos em locais públicos; e pelo registro de novos terreiros⁶³.

Somente no Censo de 1964 é que a umbanda foi incluída no questionário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Estava, assim, reconhecida oficialmente como religião. Tal reconhecimento se deu em plena ditadura militar, indicando uma aproximação entre militares e umbandistas que integravam o movimento federativo. Frisa-se aqui que se tratava de um grupo que praticava a religião e estava envolvido com articulações políticas, e não da totalidade dos umbandistas, uma vez que muitos nem mesmo se vinculavam às federações. Fato é que a inclusão da umbanda na relação das religiões consideradas no Censo demonstrava não apenas o crescimento do número de adeptos, mas, sobretudo, a constituição dos umbandistas como um grupo de interesse político, visando votos nas eleições (BROWN, 1985; NEGRÃO, 1996).

Da perseguição ao reconhecimento do Estado: uma trajetória percorrida pela umbanda entre seu surgimento, no início do século XX, à década de 1960. Tal reconhecimento não deslocou a umbanda de uma situação marginal, tampouco representou o fim das perseguições aos seus praticantes. Mas contribuiu para a sua afirmação como religião, reivindicada desde os umbandistas pioneiros, criadores da primeira federação, em 1939. A religião mirada por eles e defendida por umbandistas que lhes sucederam e encorpam o movimento federativo tinha como “modelo ideal” – termo adotado por Lísias Negrão (1996) – o catolicismo, de onde procuraram absorver a racionalidade institucional e a moralidade cristã. E, como “modelo real” o kardecismo, filtrando pela ótica espírita a organização política em federações, somada ao emprego da noção de caridade (NEGRÃO, 1996, p. 86-87). Ou seja, eram duas as fontes que baseavam a ideia de religião construída pelos umbandistas que atuaram no intuito de legitimar a umbanda.

⁶³ Em São Paulo, Lísias Negrão (1996) aponta para um crescimento no número de terreiros de umbanda registrados em cartório, que parte de 42, entre os anos de 1929 a 1944, atingindo a marca de 2.844, seu ápice, entre os anos de 1974 e 1976. O período analisado por Negrão vai de 1929 a 1989.

O processo de legitimação da umbanda foi iniciado com um movimento que buscava embranquecer a religião, mas somente foi alcançado com o apoio daqueles que afirmavam a sua herança africana. Conforme destaca Diana Brown:

Esses ganhos políticos, e a crescente legitimidade que eles trouxeram para a Umbanda, estavam diretamente relacionados com o maior apoio eleitoral do setor inferior que os políticos umbandistas obtiveram através de alianças com terreiros afro-brasileiros daquele setor. É altamente discutível afirmar que esses ganhos teriam ocorrido sem este apoio. Essas alianças levaram à formação de uma religião claramente pluriclassista, e reuniram dois setores sociais distintos que praticavam formas de Umbanda extremamente contrastantes. Nesse sentido, elas provocaram um grau maior de tolerância mútua da Umbanda enquanto religião heterodoxa. (BROWN, 1985, p. 27-28)

A aproximação das duas vertentes da umbanda que pareciam antagônicas, observada no Rio de Janeiro por Diana Brown, aconteceu entre as décadas de 1950 e 1960, a partir das articulações do movimento federativo, visando interesses políticos. Era o lado afro da umbanda que passava a ser aceito e afirmado tal qual já propagava Tancredo da Silva Pinto. Fato que ocorreu em um período em que o candomblé se expandia no Sudeste brasileiro, seguindo o rastro da umbanda.

2.2 Orixás para todos

A geografia das feitiçarias afro-brasileiras proposta por Mário de Andrade (1983) localizava o candomblé na Bahia, estado onde a modalidade nagô permaneceria, conforme afirmou Roger Bastide (1995b), que destacava a umbanda como a religião própria dos negros das regiões mais urbanizadas e industrializadas. As observações de Bastide acerca das religiões afro-brasileiras foram feitas em uma sociedade que experimentava, de forma rápida e intensa, grandes transformações políticas, econômicas e sociais. Transformações constatadas por ele, que chegou ao Brasil um ano após o golpe que deu início ao período do Estado Novo (1937-1945), e voltou para a França em 1954. Foram quase duas décadas de vivências no país, que nos anos 1930 ainda ensaiava uma industrialização e que, na década de 1950, principalmente na São Paulo onde morou, via crescer indústrias com promessas de desenvolvimento. Para Bastide, as transformações advindas dos processos de industrialização e

urbanização incidiriam na geografia das religiões afro-brasileiras, uma vez que estimulariam migrações internas.

O caso de São Paulo é exemplar nesse sentido. A cidade em que a umbanda era registrada como a religião afro-brasileira preponderante passou a receber, principalmente a partir dos anos 1950, nordestinos atraídos pela ideia de uma nova vida proporcionada pelo aclamado progresso. E, ao se instalarem na capital paulista, que se metropolizava, traziam consigo seus orixás, inquices, voduns e outras divindades do vasto panteão afro-brasileiro. Formavam, assim, terreiros seguindo os moldes dos encontrados na Bahia, em Pernambuco e em outros estados que compõem a região Nordeste. A migração influenciou diretamente no rearranjo da geografia religiosa afro-brasileira, sendo um dos principais fatores para a expansão do candomblé no Sudeste, em geral, e em São Paulo, em particular (PRANDI, 1991; SILVA, 1995)⁶⁴.

Além da migração de nordestinos para o Sudeste brasileiro, houve também um movimento empreendido pelos próprios umbandistas que influenciou na expansão do candomblé na segunda metade do século XX. Após a recusa da África pelos pioneiros do movimento federativo umbandista, nas décadas de 1930 e 1940, seguida de uma valorização da herança africana pelo grupo que buscou a legitimação da umbanda, na década de 1950, os umbandistas passaram a se filiar ao candomblé com interesse ritual. Histórias de vida se entrelaçavam às recomendações de guias espirituais nas narrativas de umbandistas que se converteram ao candomblé, tal como registraram Reginaldo Prandi (1991) e Vagner Gonçalves da Silva (1995), ao contarem, cada um, a sua versão para a formação do candomblé em São Paulo⁶⁵.

Seria o candomblé uma religião mais “forte”. Essa era uma das justificativas para a conversão de alguns umbandistas, segundo Prandi (1991, p. 77). E a força imputada ao candomblé pelos umbandistas foi construída a partir da própria negação dos traços africanos na umbanda. Explicando:

⁶⁴ Vagner Gonçalves da Silva (1995) registra a presença do candomblé em São Paulo desde o século XIX. No entanto, é a partir dos anos 1960 que o candomblé se torna demograficamente expressivo, com a migração dos nordestinos para a região Sudeste do Brasil e com os novos adeptos advindos da umbanda.

⁶⁵ Reginaldo Prandi (1991) realizou sua pesquisa sobre o candomblé em São Paulo entre 1986 e 1988, que contou com alguns de seus alunos, dentre eles Vagner Gonçalves da Silva. O trabalho de Silva (1995) é baseado em dois momentos de pesquisa: um primeiro, quando integrou a equipe de Prandi, e um segundo, que empreendeu entre 1988 e 1990.

Na medida que a umbanda se formou negando o sacrifício ritual, como um dos elementos de sua identidade, em contraste com o candomblé, num processo dialético, terminou por valorizá-lo como prática mágica mais radical, capaz de lidar com a resolução de problemas considerados casos graves ou limites. (SILVA, 1995, p. 79)

O candomblé, para os umbandistas que se convertiam, dava maior poder religioso e também mais prestígio, sendo a nova filiação religiosa também uma forma de mobilidade social.

O candomblé é uma religião sacerdotal de longa, custosa, no sentido material, e misteriosa iniciação. A cada obrigação sobe-se um pouco na hierarquia, cujo ápice é o cargo de mãe ou pai-de-santo. Com sete anos de iniciação se pode ser um sacerdote que alcançou todos os mistérios e que pode abrir uma casa onde agora ele ou ela estará nesse degrau mais alto. Pode-se ganhar prestígio, acumular fama, tornar-se uma figura pública e admirada, cujo modelo mais presente é ainda o de Mãe Menininha (Maria Escolástica da Conceição Nazaré), bajulada e amada por todos. Um pai-de-santo pode ficar muito bem de vida, o que demonstrará que ele tem axé, o poder religioso e mágico. (PRANDI, 1991, p. 84)⁶⁶

Foi também na trilha da umbanda que o candomblé se instalou em Belo Horizonte, nesse mesmo período, como apresentei em uma pesquisa anterior a esta (MORAIS, 2010a). Os umbandistas de Belo Horizonte iam à Bahia e também ao Rio de Janeiro para se iniciarem no candomblé, ou mesmo a cidades no Norte de Minas Gerais, como Montes Claros, onde os registros da presença do candomblé são anteriores à década de 1960. Pais e mães de santo também aportavam na capital mineira para realizar rituais iniciáticos ou fundar novos terreiros.

Construindo a sua interpretação sobre as religiões afro-brasileiras a partir de São Paulo, Reginaldo Prandi (1991, 2006) considera que nas décadas de 1960 e 1970 iniciou-se um processo de africanização desses cultos. Tal processo constitui parte da história das religiões afro-brasileiras, dividida por ele em três momentos. O primeiro é marcado pelo sincretismo com o catolicismo ocorrido no candomblé, xangô, tambor de mina e batuque, que remonta ao período da escravidão. O segundo momento,

⁶⁶ Mãe Menininha (1894-1986) nasceu em Salvador e dedicou grande parte da sua vida ao sacerdócio no candomblé, tendo sido mãe de santo do terreiro do Gantois, em sua cidade Natal. O Gantois é uma das casas de candomblé de prestígio em Salvador, freqüentada tanto por pesquisadores, desde Nina Rodrigues, quanto por artistas e intelectuais.

denominado de branqueamento, refere-se ao período de surgimento da umbanda, entre os anos 1920 e 1930. O processo de africanização é o terceiro momento, quando o candomblé já se apresenta como uma religião aberta a todos e surge um movimento que defende a negação do sincretismo afro-católico. Além de idas ao continente africano, o aprendizado de línguas africanas, principalmente o iorubá, e o interesse por informações acerca das culturas que teriam originado a religião dos orixás compõem o processo de africanização, na visão do autor.

Mas africanizar não significa nem ser negro nem desejar sê-lo e muito menos viver como os africanos. Lembremo-nos da grande parcela de seguidores do candomblé formada por adeptos brancos.

Africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá, a reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos da África contemporânea (processo em que o culto dos caboclos é talvez o mais vulnerável, mais conflituoso); implica o aparecimento do sacerdote na sociedade metropolitana como alguém capaz de superar uma identidade como baiano pobre, ignorante e preconceituosamente discriminado. (PRANDI, 2006, p. 106)

Para Vagner Gonçalves da Silva (1995), esse processo de busca pela África mítica é acrescido do prefixo *re-*, denominando-o de reafricanização. Nesse processo está embutida a ideia de um retorno à África, de uma retomada de algo perdido ou esquecido. Tanto Prandi quanto Silva consideram ser esse processo fruto da adesão de classes sociais mais favorecidas ao candomblé, bem como da publicização dessa religião. No entanto, Silva observa que o processo de reafricanização inscreve-se a partir dos anos 1970 especificamente no caso de São Paulo, não o generalizando para outras regiões do país, uma vez que tal processo é, conforme o autor, inerente à própria constituição do candomblé. Ainda segundo Silva, “o processo de reafricanização adquire, contudo, significados e nuances diferentes ao longo do tempo e nos lugares onde ocorre, principalmente se considerarmos as noções de tradição nele envolvidas” (SILVA, 1995, p. 276).

Stefania Capone (2004), ao traçar os percursos da busca da África no candomblé, atenta para o fato de que a fidelidade ao passado define como tradicionais as religiões afro-brasileiras que clamam pela pureza. No entanto, a noção de tradição implica algumas ponderações. “Na tradição”, aponta a autora, “vemos habitualmente

uma permanência do passado no presente, uma pré-formação do segundo pelo primeiro”. Uma causalidade que não é meramente mecânica, uma vez que não se trata de apenas repetição, mas de transformação. “As tradições”, continua ela, “são sempre discriminatórias. Tendem a constituir um sistema de referências que estabelece distinções entre o que é tradicional e o que não é” (CAPONE, 2004, p. 29). Assim, a tradição também é um marcador de diferença e, além disso, um modelo de interação social.

A partir de estudos como o de Yvonne Maggie (2001) e o de Beatriz Góis Dantas (1988), Stefania Capone demonstrou, a seu modo, como a tradição, no que diz respeito às religiões afro-brasileiras, é uma criação dos intelectuais que se envolveram no estudo dessas religiões na intenção de obter controle sobre elas. Uma relação de “dominação” que não se dá em um sentido único, pois também é um instrumento político que garante legitimidade das denominações afro-religiosas que se afirmam como puras sobre as consideradas “degeneradas”, lembrando aqui as classificações apresentadas no primeiro capítulo desta tese. A África – conforme sua imagem construída no Brasil – passa a ser uma fonte de legitimação das religiões afro-brasileiras. Por isso, empreende-se uma busca à África, tanto por parte dos iniciados quanto por parte daqueles que estudam essas religiões, principalmente, o candomblé, ou seja, investe-se em um processo de reafricanização.

O candomblé que se instalava no Sudeste e se expandia, em meados do século XX, seja por meio da migração nordestina ou da migração religiosa dos umbandistas, não era o considerado mais puro pelos pesquisadores que haviam se dedicado ao estudo das religiões afro-brasileiras até então. Ou seja, não era, em um primeiro momento, o candomblé nagô das casas de mais prestígio da Bahia, como o Axé Opô Afonjá, o Gantois e a Casa Branca. O candomblé que chegava ao Sudeste se conformava, de acordo com Vagner Gonçalves da Silva, como rearranjos das modalidades religiosas encontradas no Nordeste “em função das novas realidades e demandas de um contexto diferenciado de uma sociedade tipicamente metropolitana” (SILVA, 1995, p. 75).

Desta forma, o candomblé se configurou, a partir dos anos 1960, como uma nova opção religiosa para os negros e também para os brancos. Tal como se constituiu a

umbanda, o candomblé se fazia aberto a todos; passava, assim, de religião étnica a religião universal (PRANDI, 1991, 2005). No entanto, não se fazia representar como uma religião “genuinamente brasileira”, para lembrar o termo cunhado por Maria Helena Vilas Bôas Concone (1987) para se referir à umbanda. Carregava consigo a herança africana. A expansão das religiões afro-brasileiras na segunda metade do século XX embaralhava a geografia afro-religiosa apresentada por Mário de Andrade e, posteriormente, redefinida por Roger Bastide; fazia brancos e negros figurarem juntos entre os seus devotos; e seguia em direção a uma África erguida em solo brasileiro.

Era uma África que se decompunha em várias. Havia a África mítica, povoada de divindades que desciam no corpo dos iniciados ao ritmo compassado dos tambores, quando evocada por religiosos atuantes em movimentos de legitimação dessas religiões. Ou a África que resistia, apesar de toda repressão e preconceito sofridos pelos africanos e seus descendentes desde que aportaram cativos no Brasil, para aqueles que combatiam o racismo. Outra África foi a incorporada na ideia de uma cultura brasileira que se fazia homogênea nos projetos políticos dos governos desde os anos 1930, mesmo que composta de elementos representativos das ditas três raças formadoras do Brasil mestiço. Também havia a África construída por artistas e que, nesse caso, inspirava canções, romances, imagens grafadas, pinceladas em telas, fixadas com um clique fotográfico ou que ganhavam movimento no cinema.

A África, continente referido por vezes como uma única nação, ganhava representações várias que se entrelaçavam ou buscavam se dissociar, não se limitando às listadas neste texto. As Áfricas aqui mencionadas são fruto de discursos e práticas de diferentes grupos sociais, elaboradas principalmente entre as décadas de 1960 e 1970, e indicam os percursos das religiões afro-brasileiras no espaço público. Esses percursos incidirão diretamente no processo de construção da ideia dessas religiões como patrimônio cultural brasileiro. Assim, antes de se tratar do processo de patrimonialização das religiões afro-brasileiras, serão abordados, de forma breve, alguns aspectos da relação entre tais Áfricas e as religiões afro-brasileiras, ou melhor, a forma como diferentes grupos sociais vão mobilizar as religiões afro-brasileiras em seus discursos e práticas, evocando uma herança africana.

Herança que permeava as religiões afro-brasileiras de forças mágicas e que, nos idos dos anos 1960, era exaltada por intelectuais e artistas que buscavam conferir uma autenticidade à cultura nacional. Herança que também foi explorada politicamente pelo governo militar com vistas a uma aproximação econômica com os países africanos que começavam a dar vivas à independência, no fim dos períodos coloniais. Herança que fazia do candomblé locus de resistência para Abdias do Nascimento, seguindo a forma empregada por Roger Bastide, autor que foi uma das referências para o ativista negro construir o seu quilombismo. Assim, a ideia do candomblé como detentor de uma herança africana, construída por estudiosos das religiões afro-brasileiras na primeira metade do século XX, ganhou reinterpretações a partir dos anos 1960.

2.3 Cultura com axé

A conferência Música de feitiçaria no Brasil, adjetivada por Mário de Andrade como literária, iniciava da seguinte forma: “Quando andei de viagem pelo Nordeste e me dedicava em especial a conhecer a musicalidade da região, me interessei desde logo pela feitiçaria. Isso era lógico, porque feitiçaria e música sempre andaram fundidas uma na outra” (ANDRADE, 1983, p. 23). Decerto, as práticas religiosas afro-brasileiras desde os mais antigos registros – fossem as notas dos viajantes que exploravam os rincões do Brasil Colônia ou mesmo os autos policiais e do Santo Ofício – eram associadas a cantigas compassadas pelo soar de tambores. A recorrência dessa associação evidencia o papel fundamental da música nessas práticas. É por meio dela, da música, que são organizadas as experiências religiosas daqueles que acreditam que cantando, tocando e também dançando conectam-se, como que por meio de uma oração, ao sagrado afro-brasileiro. Música que extrapolou os limites dos terreiros e fez orixás, caboclos, exus e pretos-velhos, juntamente com seu universo ritual, figurarem no cancionário popular brasileiro.

Rita Amaral e Vagner Gonçalves da Silva (2006) consideram que

A musicalidade dos terreiros, marcada pela herança africana, foi um dos pontos que mais atraiu a atenção para a diferenciação dessas crenças, servindo como elemento aglutinador e difusor de estilos musicais “profanos” que participaram

da formação da cultura musical brasileira sob diferentes formas ao longo dos vários contextos históricos. (AMARAL; SILVA, 2006, p. 191)

Conforme os autores, apesar da rejeição e consequente repressão sofrida pelas práticas religiosas afro-brasileiras, elas forneceram elementos para a constituição de estilos musicais no Brasil. A influência não foi apenas na forma dada a cada estilo, mas também no conteúdo das letras. Elementos das religiões afro-brasileiras se fizeram presentes na música produzida no Brasil ao longo do século XX e também no XXI, sendo que na década de 1960, como parte de um movimento de busca das origens culturais da nação, foram tomados como representativos de uma herança africana, pensada como uma das raízes da cultura brasileira. Naquele momento, tais elementos já se difundiam nas variadas expressões artísticas, sendo a música a principal propagadora.

O samba talvez tenha se tornado o mais conhecido dos estilos musicais baseados em elementos das religiões afro-brasileiras, embora não tenha sido o único. Narrativas de seu surgimento o entrelaçam aos terreiros do Rio de Janeiro, que se constituíam redutos de migrantes baianos, nas primeiras décadas do século XX (VIANNA, 1995; MOURA, 1995; TINHORÃO, 2013). Nas canções compostas nesse período inicial, os candomblés e também as umbandas eram referenciados “como ambientes significativos para a sociabilidade e auto-afirmação dos grupos pobres, negros e mestiços, associados aos morros e subúrbios” (AMARAL; SILVA, 2006, 194).

Dos terreiros saíram compositores que consolidaram e divulgaram o novo estilo musical para além dos morros e subúrbios. Hermano Vianna (1995) reconstrói as relações entre sambistas, intelectuais e políticos no Rio de Janeiro nessa mesma época, que antecede e perpassa a instauração do Estado Novo. Uma época em que o samba foi tomado como um dos elementos representativos do Brasil dentro de um projeto de nacionalização e modernização empreendido durante os anos em que Getúlio Vargas esteve pela primeira vez na Presidência da República (1930-1945). A capoeira, que era considerada crime ainda nas primeiras décadas do século XX, e o carnaval também foram incluídos nesse projeto, articulado com base na teoria que defendia a existência de uma harmonia racial no Brasil, valorizando a mestiçagem como uma característica brasileira. Não era apenas no plano teórico que a mestiçagem era

valorizada. Na década de 1920, representantes do movimento modernista de São Paulo, do qual Mário de Andrade era partícipe, já haviam assumido a mestiçagem como um traço central para a interpretação que faziam do Brasil por meio da arte.

Também havia contradições nessa valorização do que antes era rejeitado. Com apoio oficial, a partir de 1937, as escolas de samba, por exemplo, deveriam apresentar no carnaval enredos de caráter histórico, didático e patriótico. Em 1937, a capoeira foi legalizada, mas teve de ser reformulada para se adequar às normas estabelecidas, que incluíam a exigência do seu ensino em escolas especializadas e a expedição de um alvará por um órgão público competente para ser praticada.

Não era apenas o samba que incluía em seu enredo o universo dos terreiros. Na Bahia, Dorival Caymmi o traduzia em versos desde os anos 1930, quando também era representado na literatura de Jorge Amado, que ciceroneou artistas e intelectuais que aportavam na Bahia. Os dois ganharam cargos honoríficos no terreiro de candomblé Axé Opô Afonjá, eram Obás de Xangô, como também o foram o fotógrafo Pierre Verger e o artista plástico Carybé. Esses dois últimos estrangeiros, um francês e outro argentino, respectivamente, que entrelaçaram suas vidas ao cotidiano brasileiro e representaram o candomblé em suas artes. Caymmi, Jorge Amado, Verger e Carybé contribuíram para fomentar uma imagem de um Brasil, cujas raízes eram baianas, ou melhor, afro-baianas, imantadas pelos elementos religiosos advindos dos candomblés⁶⁷.

As religiões afro-brasileiras eram representadas, assim, tanto nas produções artísticas oriundas do Rio de Janeiro, especificamente o samba, quanto nas baianas. Até então, havia o entendimento de que eram religiões praticadas por negros e integravam, dessa forma, a cultura negra. Os elementos da cultura negra, por sua vez, passaram a ser incluídos na construção da ideia de uma cultura brasileira – remontando aqui aos modernistas da Semana de Arte Moderna de 1922, posteriormente às teorias raciais dos anos 1930, quando o governo de Vargas empreendeu um projeto de nacionalização e modernização. Hermano Vianna (1995) chama atenção para o fato de que a ideia de cultura brasileira constituída no pós-1930 teve não apenas um modelo

⁶⁷ Outros artistas também fizeram referências diretas, e mesmo indiretas, às religiões afro-brasileiras em suas obras. No âmbito da fotografia, por exemplo, no mesmo período em que Verger começou a retratar a Bahia, nos anos 1940, outros nomes destacam-se, como Marcel Gautherot e José Medeiros, que também deram suas contribuições para a construção de imagens da nação brasileira, como aponta o trabalho de Maria Beatriz Coelho (2012).

regional para simbolizar a nação, mas dos modelos regionais foram retirados vários elementos para compor um todo homogeneizador. Assim, na primeira metade do século XX, se foi tecendo a ideia de que as religiões afro-brasileiras eram parte da cultura brasileira.

Mesmo após o fim do Estado Novo, persistiu o projeto nacionalista, edificando um capitalismo regulado pelo Estado e uma cultura nacional autóctone de bases populares. Para Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2001a), esse projeto possibilitou uma melhor inserção econômica dos negros e alçou diferentes práticas culturais de origem africana ou luso-afro-brasileira à cultura nacional. Dentre elas, o autor menciona: o barroco colonial de Pernambuco, Bahia e Minas; as procissões católicas; as festas de largo; o samba; o carnaval; a capoeira; o candomblé; as congadas – também denominadas reinados, congados, congos, reisados, a depender da região em que ocorrem; e as diversas culinárias regionais.

Ou seja, o federalismo político foi, de certo modo, fortalecido pela nacionalização dos diversos regionalismos culturais, todos de cunho racial, e temperados agora pela grande mobilidade espacial da população e pela “integração dos negros na sociedade de classes”, ou seja integrados como trabalhadores e como brasileiros negros. O Brasil, se não era de fato, deveria ser, no devir, uma democracia racial, coisa que, aliás, para o imaginário nacional bastava. (GUIMARÃES, 2001a, p. 131)

Na década de 1960 e nos primeiros anos da década seguinte, movimentos de contestação política ocorridos nos Estados Unidos e em alguns países europeus e africanos repercutiram no Brasil, incidindo na produção artística e intelectual. Foi um período de efervescência cultural, em que se buscou recuperar o exótico, o diferente que, no caso brasileiro, ainda remetia à cultura negra e indígena. Um período em que a mídia contribuiu para a propagação dessas ideias. Como observa Reginaldo Prandi (1991, 2005), houve uma ativa participação de intelectuais nesse projeto de recuperação de origens, que teve como polo a Bahia com o seu candomblé. O autor ressalta que nos anos 1960 elementos das religiões afro-brasileiras passaram a ser firmados com legitimidade entre as classes médias que consumiam uma música considerada de vanguarda no Brasil, como, por exemplo, o som dos tropicalistas.

Eles, os tropicalistas, se inspiraram nas religiões afro-brasileiras, especificamente no candomblé baiano de tradição nagô, apresentado “como referência privilegiada por sua antiguidade e disseminação enquanto uma tradição que se pensa como ‘pura’ e ‘autêntica’” (AMARAL; SILVA, 2006, p. 221), tal como apontavam os estudos sobre as religiões afro-brasileiras até então no Brasil. Ressalta-se que não eram apenas os tropicalistas que se valiam dos elementos religiosos afro-brasileiros. A música tida como de protesto também se referia a elementos dessas religiões para grafar sua mensagem, contestando o modelo econômico e político vigente à época.

Difundido por diferentes meios de comunicação – rádio, jornais e revistas, cinema, e a então recém-implantada televisão –, o universo religioso afro-brasileiro passava a ser conhecido mesmo por aqueles que não frequentavam os terreiros. Universo religioso afro-brasileiro refere-se aqui a um leque de elementos que compõem as religiões afro-brasileiras, no plural, que é apresentado como uma totalidade. Esse universo não apenas passou a ser conhecido pelos brasileiros, mas legitimado como parte da cultura nacional, uma vez que integrava o rol de elementos culturais negros no estabelecimento de uma identidade brasileira que se constituiu como mestiça. Ressalte-se, aqui, as considerações de Beatriz Góis Dantas (1988) acerca do processo de incorporação dos elementos culturais negros na ideia de uma cultura brasileira:

Essa exaltação da produção simbólica do negro, que é uma tentativa das camadas dominantes para se apropriarem de aspectos da cultura tradicional e incorporá-los às ideologias nacionalistas românticas, apresenta-se como um mecanismo atrás do qual o dominante tenta esconder a dominação que exerce sobre ele, mascarando-o sob o manto da igualdade e da democracia cultural. Sintomaticamente a celebração é seletiva, limita a identidade do negro a espetáculo ao transformar, involuntariamente ou não, sua produção simbólica numa mercadoria folclórica destituída de seu significado cultural e religioso. (DANTAS, 1988, p. 209)

Observa-se que, aos poucos, elementos constituintes das religiões afro-brasileiras passaram a figurar também fora do âmbito dos terreiros, ganhando representações nas produções artísticas brasileiras. Além disso, há a incorporação de tais elementos à ideia de uma cultura brasileira, uma vez que eles são entendidos como pertencentes à cultura negra. São dois movimentos que, por vezes, se entrelaçam. Como no caso do samba que surge nos terreiros e passa a ser símbolo nacional, nos

anos 1930. Na segunda metade do século XX, mais precisamente a partir dos anos 1960, esses elementos foram adotados em políticas oficiais numa tentativa de aproximação do governo brasileiro com países africanos. Era o governo brasileiro que rumava para a África com vistas a ganhos comerciais, um percurso que já era realizado por africanos e seus descendentes, como também por intelectuais interessados em compreender o Brasil na África e a África no Brasil.

2.4 Rumo à África

Quando Mário de Andrade teve os seus primeiros contatos com a pajelança, uma das feitiçarias elencadas por ele como própria da região da Amazônia, encontrou “inesperadamente”, segundo suas próprias considerações, traços africanos no culto. A influência indígena era latente nessa feitiçaria, a começar pelo nome, uma derivação de pajé, termo designado aos sacerdotes. No entanto, foi classificada como uma feitiçaria afro-brasileira pelo poeta modernista, uma vez que entre seus deuses havia o Rei Nagô, “que nos leva imediatamente para os iorubas”, e por causa da presença de cânticos de “Ogum, de Oxóxi, de Amanjá, de Abaluaê, do Mouro”, conforme lhe havia transcrito um informante. “Quem tenha algum conhecimento do candomblé e da macumba”, dizia Mário de Andrade em *Música de feitiçaria do Brasil*, “percebeu já a profunda influência negra que está em tudo isso. Oxósse, lemanjá, Ogum são deuses que vieram da África” (ANDRADE, 1983, p. 26-27).

Estava Mário de Andrade, nos anos 1930, quando escreveu sua conferência, afirmando a procedência africana dos deuses do candomblé e da macumba, presentes também nas práticas religiosas de influência indígena no Norte do Brasil. Enfatiza-se aqui: “[...] são deuses que vieram da África”, afirmava Mário de Andrade com base em suas observações, nos dados colhidos por seus informantes e também nos escritos de Silvio Romero, Nina Rodrigues, Arthur Ramos. Esses autores eram referência nos estudos sobre os negros na década de 1930 e seus apontamentos contribuíram para consolidar a ideia de uma manutenção dos costumes africanos no Brasil por meio da religião praticada pelos negros. Ideia que, posteriormente, inspirou Roger Bastide a tratar os terreiros de candomblé como uma pequena África. Aliás, a “África no Brasil”

ganhou diferentes sentidos na obra de Bastide, como aponta Fernanda Arêas Peixoto (2010, p. 46). Ela é apresentada como uma sobrevivência; como um modelo de referência para os negros em seu processo de criação de uma cultura afro-brasileira; e como um lugar privilegiado de observação para a compreensão do país mestiço.

Como se pode inferir das referências listadas por Mário de Andrade, bem como do que já foi apresentado na primeira parte desta tese, Bastide não foi o único a pensar a África no Brasil, um tema recorrente para aqueles que buscavam compreender a formação sociocultural do país ou que contribuíram para construir o que posteriormente foi nomeado de pensamento social brasileiro. Ao lançar um olhar sobre a presença da África nas ciências sociais brasileiras, Luís Rodolfo Vilhena (1997) atenta para o fato de que, até meados do século XX, a realidade sociocultural do continente africano somente interessou aos intelectuais no Brasil – citando de forma específica Silvio Romero, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Florestan Fernandes e Roger Bastide – na medida em que contribuía para a reflexão de aspectos da vida social brasileira. Aspectos estes relacionados à escravidão e ao lugar que os africanos e seus descendentes ocupavam na constituição da sociedade e da cultura brasileiras.

Há uma coincidência entre alguns autores citados por Mário de Andrade para compor a sua música de feitiçaria afro-brasileira e os mencionados por Vilhena no quadro que ele desenhou para ilustrar seus argumentos acerca da presença da África nas ciências sociais brasileiras. Silvio Romero, Nina Rodrigues e Arthur Ramos constam nas referências dos dois. Porém, os escritos desses autores são tomados como fonte secundária de pesquisa por Mário de Andrade, ao passo que para Vilhena são parte de um retrato do pensamento social brasileiro e base para a construção de sua reflexão. Aos autores já citados, Vilhena agregou Gilberto Freyre, Florestan Fernandes e Roger Bastide. Sobre a reflexão desses dois últimos acerca da questão do negro na sociedade brasileira, Vilhena afirma:

O problema é que aquilo com o qual o negro comparece à formação da nacionalidade brasileira, a sua cultura, o afasta dela. Daí o lugar problemático que ele acaba ocupando na constituição da sociedade nacional, produzindo 'antagonismo' entre a 'solução cultural' – que valoriza sua singularidade, mas remete-o aos seus valores ancestrais – e a 'solução política' – integradora, mas que dissolve a especificidade de sua contribuição – para sua afirmação nessa

sociedade, sempre presente nas análises dos dois autores. (VILHENA, 1997, p. 156-157)

No caso específico de Bastide, observa-se que a singularidade do negro na sociedade brasileira pela via cultural não apenas se faz presente em sua análise como é reforçada a partir da sua sociologia e de seus achados etnográficos. Se Vilhena (1997) destaca o interesse de Bastide pela África no Brasil como um caminho para suas reflexões sobre a sociedade brasileira, conforme também apontado por Fernanda Arêas Peixoto (2010), a autora acrescenta outro ponto de interesse do sociólogo francês, em diálogo com o também francês Pierre Verger. Ao mesmo tempo em que Bastide observava a sociedade brasileira por meio de nichos africanos, ele via a África, a partir do Brasil, pelos olhos de seu compatriota.

A amizade dos dois se iniciou em 1946, quando Verger conheceu Bastide em São Paulo. Eles mantiveram contato durante o período em que Bastide esteve no Brasil e também após o seu retorno à França, em 1954. Verger e Bastide estiveram ora juntos, ora separados quando de suas experiências afro-religiosas no Brasil. Bastide se instalou em São Paulo, em 1938, enquanto Verger chegou a Salvador em 1946, vivendo por lá até a sua morte, em 1996. As viagens de Bastide à Bahia nem sempre coincidiam com a presença de Verger, cujo espírito de viajante o mantinha na estrada, tendo a África como um destino recorrente desde que aportara no Brasil. No entanto, eles trocavam correspondências e, assim, Verger abastecia Bastide com suas informações sobre os candomblés baianos e também sobre suas descobertas em solo africano, onde os dois estiveram juntos, em 1958⁶⁸.

Bastide partiu para essa viagem de Paris, onde havia defendido, em 1957, sua tese de doutorado. Verger foi quem planejou a viagem, seguindo um roteiro, já conhecido por ele, que compreendia localidades no Daomé (hoje Benin) e na Nigéria, países que seriam a origem dos cultos afro-americanos de matrizes culturais iorubá e fon. Essas matrizes são reivindicadas na constituição, no Brasil, dos candomblés das

⁶⁸ Durante o período em que esteve no Brasil, de 1938 a 1954, Bastide foi três vezes à Bahia, nos anos de 1944, 1949 e 1951. Depois que voltou à França, esteve em outras duas ocasiões no Brasil: em 1962 e em 1973, acompanhado de seu orientando Renato Ortiz (CAPONE, 2007). Sobre a relação de amizade entre Verger e Bastide, ver Angela Lühning (2002), que aborda a viagem dos dois para a África. Sobre esse último tema, ver também Fernanda Arêas Peixoto (2010). Para uma biografia de Bastide, ver Ravelet (1992).

“nações” jeje, nagô e jeje-nagô, considerados mais puros pelos estudos desenvolvidos até então, ou seja, meados do século XX, e retratados com proeminência por Verger e Bastide. Assim, a África que eles buscavam e conheceram de modos distintos coincidia, conforme Fernanda Arêas Peixoto (2010, p. 52), com a matriz das religiões observadas por eles no Brasil. Os dois franceses que contribuíram para a afirmação da “África no Brasil” estavam em busca de um “Brasil na África”.

Um percurso inverso ao dos africanos que partiram escravizados para terras brasileiras, entre os séculos XVI e XIX. Mas que já havia sido realizado por muitos africanos e seus descendentes brasileiros que faziam a travessia do Atlântico e aportavam no continente *mater*, como o próprio Pierre Verger demonstrou em seu *Fluxo e Refluxo* (2002) – livro resultante de sua tese apresentada à Sorbonne, em 1966, conferindo-lhe o título de doutor⁶⁹. As idas de africanos e seus descendentes brasileiros para a África estão intrinsecamente relacionadas às narrativas sobre a constituição dos terreiros de candomblé baianos considerados fundadores da tradição nagô, como relata Stefania Capone (2004). Narrativas que podem até mesmo ser contraditórias, mas que reforçam a ideia de pureza que imanta o candomblé nagô, renovada a partir do contato direto com a África.

Para Stefania Capone (2004), as histórias continuamente recontadas sobre o vaivém dos sacerdotes mais famosos do candomblé baiano entre a África e o Brasil são mitos fundadores da pureza e da tradição nagôs. A primeira e mais destacada dessas viagens teria sido realizada por Iyá Nassô, fundadora do terreiro da Casa Branca, considerado o terreiro de candomblé mais antigo do Brasil. Iyá Nassô seria uma escrava liberta no Brasil que retornou à África, onde passou por rituais religiosos. A viagem de Martiniano do Bomfim, babalaô vinculado à criação do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, que foi relatada no primeiro capítulo desta tese, também é elencada pela autora. Nessas histórias, com datação variada a depender de quem as conta, podendo remeter ao século XIX e também ao princípio do XX, os enredos e os personagens se assemelham. Os protagonistas viajantes são escravos tornados libertos ou filhos de escravos que rumam para a África, principalmente para a Nigéria ou Daomé, onde

⁶⁹ O livro *Fluxo e Refluxo* foi publicado primeiramente em francês, em 1968. A primeira edição brasileira data de 1987.

passam por experiências religiosas. Quando retornavam ao Brasil, recebiam uma distinção entre os negros que aqui viviam e se reuniam para reverenciar seus ancestrais, para louvar suas divindades.

A África se torna, assim, o lugar do apagamento simbólico da mancha que a escravidão imprimiu no homem e, ao mesmo tempo, *locus* de um saber incompleto, desde as origens, o qual leva os membros do culto a uma busca incessante de conhecimentos temporariamente perdidos. (CAPONE, 2004, p. 270-271)

Verger e Bastide, assim, refizeram o percurso realizado não apenas por anônimos, mas por sacerdotes cuja trajetória é reconstruída continuamente no discurso que promove a tradição nagô. Ao mesmo tempo em que os dois franceses contribuíram – e ainda contribuem – por meio de suas obras para a reafirmação desse discurso, eles partiram, assim como os sacerdotes, em busca dos “conhecimentos temporariamente perdidos”. Em 1958, Bastide já havia deixado o Brasil para voltar a viver na França, onde fora convidado a ocupar a cadeira de etnologia social e religiosa na Sorbonne. Antes, porém, por intermédio de Verger, recebeu de Mãe Senhora – a então mãe de santo do Ilê Axé Opô Afonjá, fundado por Mãe Aninha –, na Bahia, suas contas consagradas a Xangô, seu orixá protetor.

À época da viagem com Bastide, Verger havia se tornado o babalaô Fatumbi, nome recebido em março de 1953, após terminar a sua iniciação em Ifá, ocorrida no Daomé. A iniciação lhe proporcionou um acesso ao vasto conhecimento oral iorubá, enfatizando dois campos privilegiados de sua pesquisa etnográfica, quais sejam, o sistema divinatório, no caso o próprio Ifá e a mitologia a ele associada, e a farmacopeia iorubá. No Brasil, ele já havia tido outras experiências na religião dos orixás. Em 1948, antes de partir para sua primeira viagem à África depois de aportar ao Brasil, ele passou por um bori – um dos primeiros ritos iniciáticos do candomblé – e recebeu de Mãe Senhora um colar sagrado representando o seu orixá protetor no Ilê Axé Opô Afonjá. Estava ele, a partir desse rito, consagrado ao orixá Xangô e vinculado à Mãe Senhora como seu filho de santo. Jérôme Souty (2007) ressalta que essa era uma

forma de Mãe Senhora fixar os laços de Verger com seu terreiro, pouco antes de ele partir para a África⁷⁰.

E, de fato, Verger manteve com Mãe Senhora uma estreita relação. De sua primeira viagem à África, trouxe-lhe diversos objetos litúrgicos e uma carta de Alafin Oyo, o rei dos iorubás, na cidade de Oyo, na Nigéria, na qual o remetente outorgou a Mãe Senhora o título honorífico de *Ianassô do Brasil*. *Ianassô* é um título referente à sacerdotisa encarregada do culto a Xangô no palácio real de Oyo. Tal título reforçava a sua autoridade no *candomblé*, uma vez que seu templo era devotado a Xangô, ao mesmo tempo em que tornava Mãe Senhora uma sucessora legítima da tradição dos africanos de origem *nagô* (CAPONE, 2004, p. 275). Como uma retribuição, Mãe Senhora concedeu a Verger, em 1952, um título honorífico em seu terreiro, o de *Oju Obá*, que pode ser traduzido do iorubá como os “olhos dorei”. Além das lembranças africanas para Mãe Senhora, Verger também trouxe encomendas para outras sacerdotisas, bem como informações sobre os rituais e as divindades cultuadas no *candomblé*, fazendo dele um mensageiro entre dois mundos, a África e o Brasil, mas poderia se acrescentar um terceiro: a França.

Quando Verger e Bastide estiveram na África, muitos países africanos ainda eram colônias europeias. A Nigéria e o Daomé (atual Benin) estavam sob o domínio da Inglaterra e da França, respectivamente. Com este último país, os dois mantinham vínculos profissionais. Verger recebia bolsas para realizar suas pesquisas no continente africano, custeadas pelo Instituto Francês da África Negra, o IFAN (Institut Français d'Afrique Noire). De 1948, em sua primeira viagem à África, a 1958, quando retornou com Bastide, foram-lhe concedidas quatro bolsas (SOUTY, 2007). Já Bastide, que tinha assumido uma cadeira na Sorbonne, também foi à África naquele 1958 integrando uma missão do referido instituto, com o objetivo de encontrar as raízes das religiões afro-brasileiras (RAVELET, 1992). Assim, a busca do Brasil na África que os dois empreenderam juntos nessa viagem respondia também a interesses do governo francês. Naquela época, não era apenas o governo francês que tinha interesses políticos e econômicos na África. O governo brasileiro já ensaiava uma aproximação

⁷⁰ As informações biográficas de Pierre Verger seguem, aqui, os apontamentos de Bouler (2002) e Souty (2007).

diplomática com alguns países, que culminou na adoção de medidas estratégicas na política externa, reverberando nas décadas de 1960 e 1970.

Roger Bastide não foi o único a ter a companhia de Pierre Verger em seu périplo africano. No ano seguinte à viagem com seu compatriota, Verger retornou à África juntamente com Vivaldo da Costa Lima (1925-2010), vinculado ao recém-criado Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Ele teve como formação acadêmica a odontologia. No entanto, foi se enveredando pelo estudo das religiões afro-brasileiras, sempre com um enfoque socioantropológico. No terreiro do Axé Opô Afonjá, ele tinha o cargo de ogã, sendo que também recebeu o título honorífico de Obá de Xangô, tal como Verger.

A fundação do CEAO inscreve-se em um contexto de aproximação do governo brasileiro com países africanos. Com a proposta inicial de congregar estudos sobre a África, bem como sobre a relação do Brasil com a África, o CEAO torna-se um centro de intercâmbio entre brasileiros e africanos, principalmente oriundos de países como Nigéria, Gana e Benin. Vivaldo da Costa Lima, por exemplo, visitou esses três países e tornou-se adido cultural do governo brasileiro em Gana. No mesmo período em que ele esteve na África, o CEAO iniciou a oferta de cursos de iorubá, aceitando a inscrição de sacerdotes mesmo sem a comprovação de escolaridade. O nagô é a língua ritual dos terreiros de candomblé vinculados à tradição nagô, como o Opô Afonjá, o Casa Branca e o Gantois. Com o curso de iorubá, o CEAO estava contribuindo para a difusão dos conhecimentos relativos à tradição considerada a mais pura, conforme tem sido apontado nesta tese.

As atividades desenvolvidas no CEAO estavam em consonância com a política externa desenvolvida pelo Brasil, que, à época, se voltava para uma aproximação com os países africanos, o que fazia do referido centro um instrumento de tal política. A harmonia racial, questionada em parte pelos estudos financiados pela Unesco no início dos anos 1950, era reiterada por intelectuais nos anos 1960 para fortalecer os vínculos culturais do Brasil com a África, com vistas a fomentar a justificativa de uma aproximação política e econômica do governo brasileiro com o continente africano. O governo de Jânio Quadros, em 1961, somado aos textos de intelectuais da época, na visão de Jocélio Teles dos Santos (2005, p. 43-44), provocou mudanças significativas

na condução da política externa, com consequências na gestão da política cultural. A cultura afro-brasileira passou a se constituir um bem simbólico tratado como assunto de Estado.

Mesmo após o golpe de 1964, essa política permaneceu em vigor, uma vez que o interesse econômico pela África só fez aumentar com a independência de países africanos na década de 1960. No mesmo 1964 que viu a instauração da ditadura, o Brasil recebeu a visita de Léopold Senghor, o então presidente do Senegal. Em 1966, ocorria na capital daquele país o Festival Mundial de Arte Negra (Fesman), que teve a participação de uma delegação brasileira.

A Bahia encarnava, no Brasil, a imagem ideal para fomentar tal aproximação. Desde o início do século XX, a cultura afro-brasileira foi apropriada pela elite intelectual e política da Bahia na constituição da identidade cultural baiana. Salvador já era conhecida por ser uma cidade com grande número de negros, bem como por seus terreiros de candomblé, frequentados por políticos, artistas e intelectuais, fato que na década de 1970 foi referendado a partir do incentivo ao turismo pela Bahiatursa, o órgão de turismo do Estado. O candomblé recebia uma atenção especial desse órgão, que expunha em seus cartazes filhas de santo incorporadas por seus orixás e divulgava o calendário litúrgico dos terreiros (SANTOS, 2005, p. 88).

O excesso de exposição do candomblé, uma religião iniciática pautada no segredo, causou reações de pais e mães de santo contrários ao que foi denominado de folclorização do candomblé. A política externa brasileira, com vistas a uma aproximação com a África, contribuiu para fortalecer o discurso da pureza atribuída a alguns poucos terreiros de tradição nagô, pois ao mesmo tempo em que aproximou seus sacerdotes do continente mãe também os reuniu em torno de uma luta contra a folclorização da religião. E a forma que encontraram para se opor à folclorização do candomblé foi a afirmação de sua herança africana, buscando também negar o sincretismo com o catolicismo. Dada a ativa participação de terreiros nagôs nesse movimento contra o sincretismo afro-católico e pela reafricanização, alguns autores o denominaram de “nagoização” ou “nigerianização” (CAPONE, 2015 - no prelo), uma referência explícita à proeminência nagô. Esse movimento foi observado principalmente na passagem da

década de 1970 para a de 1980, quando também há a organização do movimento negro.

2.5 Comunhão de agendas

Quando a ditadura rumava para o seu fim, entre as décadas de 1970 e 1980, a participação popular voltava a ser vislumbrada, com a crescente mobilização dos movimentos sociais. A redemocratização do país era uma agenda comum entre esses movimentos, sendo que cada vertente apresentava suas pautas particulares. O racismo, escamoteado pelas teorias que nas primeiras décadas do século XX forjavam uma harmonia racial no Brasil, foi revelado em estudos sociológicos a partir dos anos 1950 e se constituía como o principal alvo de entidades do movimento negro que se organizavam nos anos 1970.

Para combatê-lo, era preciso ampliar a participação do negro na cena política, mas também ressaltar a sua importância na formação da sociedade brasileira, elegendo símbolos que representassem a resistência do negro frente à opressão do colonizador, bem como das elites que se mantiveram no poder após a independência do Brasil. Para parte da militância negra, as religiões afro-brasileiras eram um dos símbolos dessa resistência, uma vez que conservaram a cultura negra apesar da repressão sofrida desde os tempos coloniais (NASCIMENTO, 1980; PEREIRA, 2008; CARDOSO, 2001), mas não só isso: os seus locais de culto, os terreiros, se constituíam em centros de luta contra o racismo, tal como defendido pelo Movimento Negro Unificado (MNU) quando de sua criação, em 1978⁷¹.

Naquele ano, integrantes de entidades do movimento negro – que nem sempre compactuavam com as mesmas iniciativas, mas tinham em comum o combate ao racismo e a busca por melhores condições de vida para a população negra – reuniram-se para formar o Movimento Negro Unificado, o MNU⁷². O marco de sua fundação foi

⁷¹ Jocélio Teles dos Santos (2005) aponta que na década de 1970 havia militantes que se opunham a uma aproximação com as religiões afro-brasileiras, especialmente o candomblé, denominação enfocada por ele em estudo que aborda a relação entre o candomblé e política na Bahia.

⁷² Quando da sua fundação, o MNU denominou-se Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR). Em reunião realizada em 23 do mesmo mês de sua criação foi incluída a palavra “negro”. E em 1979 a entidade passou a ser chamada de Movimento Negro Unificado (PEREIRA, 2013, p. 219).

um ato público, realizado no dia 7 de julho nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, em protesto contra a morte de um operário negro e a expulsão de quatro atletas negros de um clube, dois fatos ocorridos na cidade de São Paulo. Na ocasião, foi lançada uma “Carta aberta à população”, em que expunham os motivos de sua luta e os caminhos para conquistá-la, como mostra o trecho a seguir:

Portanto, propomos a criação de CENTROS DE LUTA DO MOVIMENTO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL, nos bairros, nas vilas, nas prisões, nos terreiros de candomblé, nos terreiros de umbanda, nos locais de trabalho, nas escolas de samba, nas igrejas, em todo o lugar onde o negro vive; CENTROS DE LUTA que promovam o debate, a informação, a conscientização e organização da comunidade negra, tornando-nos um movimento forte, ativo e combatente, levando o negro a participar de todos os setores da sociedade brasileira. (CARTA ABERTA À POPULAÇÃO apud PEREIRA, 2013, p. 217-218)

Os terreiros de candomblé e de umbanda são apresentados como um dos lugares “onde o negro vive” que deveriam se tornar centros de luta do movimento negro. No momento em que o MNU estava se formando, repito, eram considerados centros de luta tanto os terreiros de candomblé quanto os de umbanda. A religião representada como aquela que se embranqueceu, que buscou se desvencilhar da herança africana conjugando elementos indígenas, católicos e kardecistas para se afirmar brasileira, era associada à luta contra o racismo. Chamo atenção para o fato de que o MNU, após a sua criação, teve representações por todo o Brasil, mas surgiu em São Paulo, cidade que viu a umbanda crescer em suas periferias, principalmente a partir da década de 1950 (NEGRÃO, 1996). Umbanda que, no fim da década de 1970, passava pelo processo de reafricanização iniciado nos anos 1960, com a iniciação de seus adeptos no candomblé (PRANDI, 1991; SILVA, 1995). E juntas, umbanda e candomblé, já enfrentavam agressões dos evangélicos neopentecostais, que abriam seus templos também nas periferias dos grandes centros urbanos (PRANDI, 2004). Vale ressaltar também que, naquele momento em que o MNU era formado, o candomblé já era considerado uma religião universal, ou seja, aberta a todos, não se restringindo a um grupo étnico (PRANDI, 1991).

Dentre as influências do MNU, constava a teoria de Florestan Fernandes, em especial a sua crítica à ordem racial de origem escravocrata, que a burguesia brasileira mantivera intacta e que transformara a democracia racial em mito (GUIMARÃES,

2001a, p. 132). Democracia racial, conforme apontado por Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (GUIMARÃES, 2001b) ao traçar a cronologia de cunhagem desse termo, foi o modo por meio do qual autores como Roger Bastide traduziram as ideias de Gilberto Freyre, expostas em conferências proferidas entre o fim da década de 1930 e o início dos anos 1940. Ideias oriundas das reflexões de Freyre acerca da formação patriarcal da sociedade brasileira.

Assim transposta para o universo individualista ocidental, a “democracia racial” ganhou um conteúdo político, distante do caráter puramente “social” que prevalece em Freyre, fazendo com que, com o tempo, a expressão ganhasse a conotação de ideal de igualdade de oportunidades de vida e de respeito aos direitos civis e políticos que teve nos anos 1950. Mais tarde, em meados dos 1960, “democracia racial” voltou a ter o significado original freyriano de mestiçagem e mistura étnico-cultural *tout court*. Tornou-se, assim, para a militância negra e para intelectuais como Florestan, a senha do racismo à brasileira, um mito racial. (GUIMARÃES, 2001b, p. 19)

A crítica de Florestan Fernandes ao denominado “mito da democracia racial” foi incorporada ao discurso da militância negra na denúncia à latente desigualdade racial no Brasil. As influências do movimento negro no Brasil advinham também do movimento dos negros americanos pelos direitos civis e do desenvolvimento de um nacionalismo negro nos Estados Unidos; da luta de libertação dos povos da África meridional (Moçambique, Angola, Rodésia, África do Sul); e do movimento feminista internacional (GUIMARÃES, 2001a, p. 132). Influências que foram reinterpretadas à luz da realidade brasileira e somadas às experiências do novo sindicalismo brasileiro e dos novos movimentos sociais urbanos na construção da agenda negra e mesmo na forma de ação do movimento negro nos anos 1980 e 1990.

Um dos fundadores do MNU foi Abdias do Nascimento (1914-2011), ativista político, intelectual, artista, que atuou em diferentes frentes na defesa dos negros desde a década de 1930, tendo exercido, nos anos 1980, mandatos eletivos como deputado federal e senador. Durante a ditadura, Nascimento foi exilado, se radicando nos Estados Unidos. Nesse período, ele manteve contato com militantes do movimento negro norte-americano e também com ativistas africanos envolvidos com a construção de um projeto panafricanista. Como aponta Stefania Capone (2011b), a partir dos anos 1940 forja-se uma concepção mais ampla de patrimônio cultural afro por intelectuais e

artistas africanos e da diáspora negra. Ela demonstra como a circulação de intelectuais e artistas negros entre os Estados Unidos, Caribe, Brasil e África possibilitou a criação de uma rede transnacional, em que propagavam ideias artísticas e também políticas.

No Brasil, Abdias do Nascimento foi um dos principais responsáveis pela difusão da ideia de um patrimônio negro comum entre os países da diáspora. O panafricanismo foi, para Nascimento, uma inspiração para a criação do seu quilombismo: uma referência direta aos quilombos – *grosso modo*, comunidades constituídas por escravos fugitivos – e que se definia como um projeto político global que propunha um Estado multicultural e igualitário. Stefania Capone ainda observa que o trabalho de Nascimento tem também a importância de reintroduzir a dimensão simbólica na política panafricanista. E são as religiões afro-brasileiras que conferem um real horizonte simbólico à sua luta.

No texto em que defende a criação do quilombismo, há mais de um momento em que Abdias do Nascimento (1980) refere-se ao candomblé. Em um deles, afirma que os terreiros, como também os quilombos, são elos da continuidade africana nas Américas. Em uma frase, ele define a condição dos terreiros: “Religião em conserva, talvez, porém não fossilizada, os terreiros têm funcionado como efetivos centros de luta e resistência cultural africana desde o século XVI” (NASCIMENTO, 1980, p. 101). Nesse trecho, o autor recorre a Roger Bastide, que cunhou o termo “religião em conserva”, para reforçar a forma como os terreiros conseguiram, a seu ver, preservar a cultura africana por meio de suas práticas religiosas.

Para Bastide (1996, p. 133-135), a “religião em conserva” é resultado dos prejuízos sofridos pelos negros durante a escravidão, devido ao preconceito racial e à imposição dos valores ocidentais, além de ser uma expressão da resistência de uma cultura ameaçada e da conservação de sua identidade étnica. Nem todas as religiões afro-brasileiras podem ser enquadradas no termo “religião em conserva”, seguindo o quadro interpretativo de Bastide. O candomblé na sua modalidade nagô era considerado por ele um exemplo, uma vez que, conforme seus parâmetros, essa foi a modalidade que manteve com fidelidade a tradição africana no Brasil.

A tradição africana pôde ser conservada no Brasil, ainda segundo Bastide (1995b), uma vez que os terreiros, considerados símbolos de um enquistamento cultural

frente à sociedade dominante, se constituíram como redutos dos negros onde a solidariedade impedia qualquer coerção promovida a partir do contato com a elite branca. Tal fato é explicado a partir do que Bastide denominou de princípio de corte, ou seja, a capacidade dos negros de viver em dois mundos diferentes – o terreiro, com sua herança africana, e a sociedade capitalista –, evitando as tensões e os choques de valores. Assim, apesar de interagir socialmente com os brancos, os negros de origem nagô, ou mesmo jeje, conseguiriam manter em seus terreiros uma reprodução da África, ainda que simbólica.

Essa ideia de religião como resistência já estava incutida no I Congresso do Negro Brasileiro, realizado em 1950, com a ativa participação de Abdias do Nascimento. Como apontado no capítulo anterior, dentre os assuntos a serem debatidos no congresso constava o tema “Sobrevivências Religiosas”, que conota algo que resistiu ao tempo. Compondo esse tema, havia uma lista de denominações religiosas encabeçada pela “religião dos nagôs” e pela “religião dos gêges”, seguidas da macumba, da umbanda, do candomblé de caboclo, do tambor de mina, do xangô, da cabula, da pajelança. Ou seja, eram várias as religiões abarcadas pelo tema “Sobrevivências Religiosas”, apesar da ênfase dada à “religião dos nagôs” e à “religião dos gêges”, tal como a própria literatura até então registrava, lembrando que um dos organizadores do congresso era Édison Carneiro, que valorizava em seus trabalhos as tradições jeje e nagô.

Quando Abdias do Nascimento (1980) defendeu o seu quilombismo, estava presente a ideia de “religião em conserva”, como também a distinção proposta por Bastide – e por grande parte da literatura sobre as religiões afro-brasileiras no século XX – entre as tradições legadas aos povos nagôs e jejes e aos povos bantos. Segue uma citação exemplar do entendimento dado por Nascimento a essa distinção:

Há quem acredite numa tendência distributiva dos escravos sob o seguinte critério: Ioruba, Fon, Ewe foram primariamente escravos urbanos e, por conseguinte, suas religiões obtiveram mais chances e puderam persistir quase intactas em suas estruturas, contando ainda com o suporte das *nações* e fraternidades. Enquanto os africanos de origem Banto em sua grande maioria se destinaram aos trabalhos rurais, aos campos de plantação; os elementos de sua cultura sobrevivem especialmente na música, no folclore, na linguagem brasileira. Se na atualidade a cultura Ioruba parece ocupar uma posição mais eminente é devido à sua visibilidade como religião organizada, ou reorganizada

no Brasil, quase repetindo sua integridade original africana. Mas o folclore da civilização Banto, na frase de Roger Bastide, também ‘tem sido preservado dum extremo ao outro do continente americano, de Louisiana ao Rio da Prata’ (1971: 106)⁷³. Vários especialistas têm tratado desse problema e me dispense de aprofundá-lo neste momento. Todavia seja dito que os Banto influenciaram o folclore e a língua portuguesa, e também são a matriz da religião *Cabula*, assim como os mulçumanos foram a base dos *Alufás*, cultos religiosos que se praticavam até recentemente no Rio de Janeiro. O mesmo se pode dizer da *Macumba* carioca, de forte sustentação Banto. Já a *Umbanda* congrega amplo elenco de influências, e sobre esta há uma vasta bibliografia. (NASCIMENTO, 1980, p. 92)

Nascimento não desconsiderava a contribuição dos povos bantos à cultura brasileira e que eles até mesmo influenciaram a formação de algumas religiões encontradas no Brasil, como a cabula e a macumba. Porém, foram as religiões oriundas dos povos “loruba, Fon, Ewe”, ou seja, nagôs e jejes, que “puderam persistir quase intactas em suas estruturas”, seguindo, assim, a recorrente distinção, reforçada em outro trecho:

A antropologia tem observado nas religiões afro-brasileiras, pelo menos no Candomblé, um aspecto que merece atenção: o caráter rigidamente preservado da cerimônia ritual que ele mostra na Bahia. Um fenômeno de implicações sócio-históricas, emergentes do contexto da severa repressão imposta às ditas religiões. No decorrer de mais de quatro séculos de existência, num ambiente de transplante, novo e diferente, como puderam, e por quais motivos, o Candomblé tem preservado, quase sem modificações, aspectos da tradição cultural trazidas da África? Algumas práticas do culto ‘... podem ser observadas na Bahia como [elas foram]’⁷⁴ provavelmente foram observadas há duzentos anos na África’(Abimbola 1976: 4)⁷⁵. Claramente um dos fatores do fenômeno está na raiz de força e tenacidade, da própria viabilidade metafísica contida na religião Yoruba, embora durante o transcorrer do tempo a mesma religião tenha transformado consideravelmente na própria África, onde se originou. (NASCIMENTO, 1980, p. 99-100)

O trecho acima não apenas reforça a citada distinção, como pode ser lido como um complemento ao anterior. O autor já havia exposto que as religiões dos povos nagôs e jejes persistiram quase intactas, uma vez que seus descendentes se tornaram escravos urbanos no Brasil. E, no trecho acima, acrescentou, como um dos motivos a

⁷³ A citação de Bastide neste trecho do livro de Abdias do Nascimento refere-se ao livro *Les Amériques Noires*, cuja primeira edição data de 1967. Abdias do Nascimento se baseou na versão em inglês, *African Civilizations in the New World* (Nova York, Harper and Row Publishers, 1971).

⁷⁴ A frase entre colchetes foi incluída no texto original do autor.

⁷⁵ No original de Nascimento (1980): Abimbola, Wande. The Yoruba Traditional Religion in Brazil: Problems and Prospects. Faculty Seminar, Department of African Languages and Literature, University of Ife, October 18, 1976. (Unpublished)

essa persistência, a “vitalidade metafísica contida na religião Yoruba”, ou seja, uma capacidade inerente à religião advinda dos povos nagôs, no Brasil tratada como uma das modalidades do candomblé. Um posicionamento que remete não somente a Bastide, mas principalmente aos ditos de Nina Rodrigues. No entanto, o autor em que se baseou para fazer tal afirmativa foi Wande Abimbola, nigeriano, professor de línguas e literatura africana, que em 1976 havia convidado o autor de *O quilombismo* para ser professor visitante da Universidade de Ifé, na Nigéria, instituição sob a sua direção à época (CAPONE, 2011b, p. 236).

Não só Nascimento foi à Nigéria, como Abimbola fez – e ainda faz – visitas ao Brasil, mantendo contato com ativistas do movimento negro e também sacerdotes do candomblé. Ele é um dos protagonistas da tentativa de criação de uma “religião dos orixás”, unificando as práticas religiosas, especialmente as que remetem à tradição nagô, na África e nos países da diáspora negra (CAPONE, 2011a, p. 106). Quando da proposição do quilombismo, a ideia de uma “religião dos orixás” já estava sendo gestada e foi tema da primeira Conferência Mundial sobre a Tradição dos Orixás e Cultura (Comtoc), ocorrida em 1981, na Nigéria, com a presença de Abimbola e também de sacerdotes brasileiros. Uma ideia que repercutiu no Brasil, que, em 1983, recebeu a segunda edição da Comtoc, em Salvador, na Bahia.

A teoria apresentada por Roger Bastide ganhou reinterpretações entre os militantes do movimento negro e também entre a comunidade afro-religiosa. Conforme já apontado nesta tese, o princípio de corte, somado à noção de enquistamento cultural, configurou as bases teóricas de uma verdadeira luta encampada por um grupo de sacerdotes do candomblé contra o sincretismo, atrelada ao processo de reafricanização do candomblé, intensificado a partir dos anos 1980.

A luta contra o sincretismo teve como sua principal protagonista Mãe Stella de Oxóssi, a mãe de santo do Axé Opô Afonjá, terreiro fundado em 1910 a partir de uma dissidência do terreiro da Casa Branca. Desde a sua fundação, o Opô Afonjá afirma continuamente ser o detentor da mais pura tradição africana, reforçada pelos contatos que as suas sacerdotisas mantiveram com a África, bem como pela relação com o meio intelectual e político da Bahia. Roger Bastide e o também francês Pierre

Verger, que afirmaram em suas obras a presença da tradição africana no Brasil, tiveram estreitas relações com esse terreiro, como já foi dito.

O ato de maior repercussão na luta contra o sincretismo no candomblé ocorreu na II Conferência Mundial sobre a Tradição e a Cultura dos Orixás, em Salvador (CAPONE, 2004, 2011a; MATORY, 2005). Sob a liderança de Mãe Stella, do Opô Afonjá, sacerdotisas dos terreiros Casa Branca, Gantois, Alaketo e Bogun – sendo os quatro primeiros terreiros vinculados à “nação” nagô e, este último, à “nação” jeje – apresentaram o seu manifesto contra o sincretismo. Esse ato não pode ser visto de uma maneira isolada, uma vez que ocorreu em um evento que é fruto de uma ação política orquestrada por intelectuais, governantes e sacerdotes africanos, principalmente dos países da África ocidental, como Nigéria e Benin, em interlocução com os países da diáspora negra, no caso Brasil, Cuba e Estados Unidos.

Esse evento, por sua vez, é fruto de um longo debate e de articulações – incluindo financiamento de pesquisas e de viagens de sacerdotes baianos à África e vice-versa – que desde a década de 1960 tiveram o apoio de organismos internacionais como a Unesco. Assim, como têm ressaltado Stefania Capone (2004, 2011a) e J. Lorand Matory (2005), a rede transnacional que se configurava no plano religioso entre a África e os países da diáspora negra, desde os tempos da escravidão, passava também ao plano político. O tombamento do terreiro da Casa Branca situa-se nesse contexto transnacional. Ocorrido em 1984, o referido tombamento foi sustentado por forças políticas internas que tanto rogavam por mudanças na política de patrimônio quanto reivindicavam a presença do negro na representação da nação, tal como será abordado no terceiro capítulo.

3 NEM TUDO O QUE RELUZ É OURO: RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS COMO PATRIMÔNIO

No fim da década de 1970 e no início dos anos 1980, o Estado brasileiro já havia exaltado a herança africana ao seu modo, para construir uma ideia de cultura nacional que abarcasse elementos das ditas três raças que compõem a nação. E o candomblé, especificamente o baiano, representava essa herança, segundo a construção forjada a partir da interlocução de sacerdotes com intelectuais e estudiosos dessa religião. Juntos, Estado, sacerdotes, intelectuais e estudiosos associavam o candomblé à cultura. Ou, dito de outra forma, no discurso que conferia legitimidade ao candomblé, exaltavam-no como cultura, uma cultura tradicional. Ao mesmo tempo, as sacerdotisas e os sacerdotes baianos empreendiam sua luta contra o sincretismo afro-católico. Nessa luta, o candomblé era afirmado como religião, com cosmologia e liturgia próprias, fazendo frente ao catolicismo dominante.

Os símbolos negros que figuravam entre os bens culturais brasileiros – para usar um conceito que estava sendo cunhando nesse período – eram também apropriados pelo movimento negro na luta contra o racismo. O candomblé mais uma vez era exaltado, sendo associado à cultura negra e incorporado ao debate racial. A umbanda também é lembrada no discurso contra o racismo, mas como nos estudos que conferiram destaque ao candomblé como uma religião “pura”, ela não ganhava proeminência. A forma como a umbanda se constituiu – ora recusando a herança africana, ora buscando uma África – refletiu na forma como as religiões afro-brasileiras foram mobilizadas na luta contra o racismo. Uma luta compartilhada por ativistas negros de outros países da diáspora negra que perfizeram as travessias de seus ancestrais africanos cruzando o Atlântico entre as diferentes Áfricas e Américas para buscar construir uma experiência que os unisse, fosse o panafricanismo ou o abasileirado quilombismo. Travessias também realizadas por sacerdotes que buscavam no continente africano uma fonte de legitimação para a religião que praticavam.

Diferentes frentes colocavam, assim, em evidência o candomblé baiano, em especial o de tradição nagô. Não por acaso, foi um terreiro vinculado a essa tradição, a Casa Branca do Engenho Velho, que foi alçado a patrimônio nacional quando os ventos

democráticos também balançavam a disputada arena patrimonial. No fim dos anos 1970 e início dos anos 1980, havia, na gestão patrimonial, aqueles que defendiam um patrimônio nacional que representasse a nação de forma monumental e fosse composto de elementos de “pedra e cal”. Mas também havia outros que preferiam integrar as práticas dos diversos grupos distribuídos pelo território brasileiro, tornando possível a indicação e o tombamento do terreiro da Casa Branca como patrimônio nacional. Um processo que será abordado neste capítulo, que abre com um histórico da política de patrimônio no Brasil; percorre os conflitos em torno do tombamento da Casa Branca; e aponta como outros terreiros foram eleitos patrimônios nacionais. Busca-se, dessa forma, pensar sobre como essa conjunção de agendas, na passagem da década de 1970 para a de 1980, foi se desdobrando em ações desenvolvidas pelo governo federal até a primeira década dos anos 2000.

3.1 A política nacional de patrimônio: recontando seus passos

Constitue o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico. (BRASIL, 1937b)

Este é o texto do artigo primeiro do Decreto-Lei 25, publicado em 30 de novembro de 1937, estabelecendo a proteção legal do patrimônio nacional. Vinte dias antes, Getúlio Vargas (1882-1954), que ascendeu à presidência do Brasil após a Revolução de 1930, liderava um golpe que deu início ao autoritário período do Estado Novo (1937-1945). Em 13 de janeiro daquele mesmo ano, ele havia assinado a Lei 378 (BRASIL, 1937a), criando o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), que operava em caráter provisório desde 1936 nos quadros do Ministério da Educação e Saúde⁷⁶. Uma vez instituído, tal órgão figurou sob diferentes nomenclaturas nos governos que sucederam Vargas, sendo na atualidade o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan)⁷⁷.

⁷⁶ Para uma visão crítica dos antecedentes do Sphan, ver Rubino (1992), Chuva (2009), Fonseca (1997).

⁷⁷ Neste capítulo serão mencionadas as diferentes denominações dadas ao órgão do patrimônio. Desta forma, elenco aqui quais foram as respectivas datas das mudanças no intuito de clarear as informações:

Com a criação do Sphan, o Brasil passava a ter um órgão “com a finalidade de promover, em todo país e de modo permanente, o tombamento, a conservação, o enriquecimento e o conhecimento do patrimônio histórico e artístico nacional” (BRASIL, 1937a). Acompanhava o texto da lei a justificativa de Gustavo Capanema (1900-1985), o então ministro da Educação e Saúde, pasta à qual o Sphan ficou subordinado. Dizia ele ser a proteção do patrimônio nacional assunto que de longa data preocupava “os homens de cultura de nosso país”⁷⁸. Os “homens de cultura” referidos por Capanema seriam os considerados à época cultos, providos de erudição, ilustrados, vinculados à elite que não apenas detinha o poderio político e econômico, como também o acesso à educação.

Dentre esses “homens de cultura”, um grupo específico, ainda que difuso, se ocupava da temática que efervesceu nos anos 1920, atrelada ao debate acerca da construção de uma identidade nacional. Eram os modernistas, conforme já mencionado no primeiro capítulo desta tese. De acordo com Lauro Cavalcanti (2000),

A singularidade do Modernismo brasileiro reside na ação concomitante e dialética de nossos intelectuais no desejo de construção utópica de um passado e de um futuro para a arte e para o próprio País. Na Europa, correntes modernistas se opunham a tradicionalistas. Aqui, a única ruptura se deu em relação aos estilos ecléticos provenientes do final do século XIX. No mais, praticamente as mesmas figuras revolucionaram as formas artísticas e, através de estudos, vincularam-nas a uma linha evolutiva que se faziam necessárias em um ambiente no qual se desconheciam ou se menosprezavam as artes locais, em prol de interpretações fantasiosas, superficiais e colonizadas de estilos pretéritos europeus e americanos. (CAVALCANTI, 2000, p. 9-10)

Mário de Andrade era um desses modernistas e a sua preocupação em valorizar as artes brasileiras era estampada em sua obra literária e etnográfica, além de externada nas suas atividades desenvolvidas a partir dos vínculos profissionais que ele teve com órgãos públicos que se voltavam para a gestão da política cultural nos anos 1930. De 1935 a 1938, esteve, por exemplo, na direção do Departamento Municipal de

Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), 1937; Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Dphan), 1946; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), 1970; Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), 1979; Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC), 1990; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), 1994. Desde 1994 não há mudanças na denominação do órgão do patrimônio, mantendo-se Iphan.

⁷⁸ De fato, a discussão acerca da proteção do patrimônio remonta ao século XVIII, quando o tema era tratado nos termos de monumento histórico. Sobre o assunto, ver o trabalho de Silvana Rubino (1992).

Cultura de São Paulo e, em 1941, assumiu a superintendência do Sphan em São Paulo. No entanto, seu envolvimento com as ações relativas ao Sphan é anterior. Em 1936, apresentou, a pedido de Gustavo Capanema, um anteprojeto para a criação do órgão, nomeado por Mário de Andrade de Serviço do Patrimônio Artístico Nacional⁷⁹.

No seu anteprojeto, Mário de Andrade adjetivou o patrimônio de artístico e nacional, definindo-o como: “todas as obras de arte pura ou de arte aplicada, popular ou erudita, nacional ou estrangeira, pertencentes aos poderes públicos, a organismos sociais e a particulares nacionais e estrangeiros, residentes no Brasil” (ANDRADE, 2000, p. 38). Ele ainda classificou as obras de arte em oito categorias: arte arqueológica, arte ameríndia, arte popular, arte histórica, arte erudita nacional, arte erudita estrangeira, artes aplicadas nacionais, artes aplicadas estrangeiras. Ressalta-se, assim, que para Mário de Andrade arte era considerada como a capacidade de o ser humano se apropriar da ciência, das coisas, dos fatos, se aproximando de um entendimento de cultura (SANT’ANNA, 2009, p. 54).

Comparando-se a definição de Mário de Andrade com a publicada no Decreto-Lei 25, transcrita no início deste capítulo, percebe-se que não foi o seu anteprojeto que deu forma ao referido decreto-lei (GONÇALVES, 1996; FONSECA, 1997; CHUVA, 2009; SANT’ANNA, 2009)⁸⁰. Apesar de também apresentarem semelhanças, como os quatro livros de tombo nos quais ainda hoje são inscritos os patrimônios nacionais: Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico (este último termo consta no Decreto-Lei); Histórico; Belas Artes; e Artes Aplicadas⁸¹. O fato de o então ministro Capanema ter solicitado o anteprojeto a Mário de Andrade, somado às constantes reproduções do seu conteúdo pelos autores que se ocupam da temática, bem como à apropriação das ideias nele apresentadas pelos gestores do patrimônio, principalmente a partir da década de 1970, contribui para que esse texto tenha proeminência frente a outros que também tratavam do assunto.

⁷⁹ Sobre a relação de Mário de Andrade com a construção de uma ideia de patrimônio nacional, ver Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (2002).

⁸⁰ As ideias de Mário de Andrade foram retomadas a partir da década de 1970, por um grupo liderado por Aloísio Magalhães, presidente do órgão federal do patrimônio de 1979 a 1982. Além disso, têm sido apontadas pela atual literatura sobre patrimônio como precursoras do entendimento de patrimônio imaterial (ABREU; CHAGAS, 2009). Ao longo deste capítulo esse assunto será retomado.

⁸¹ Para uma comparação entre o anteprojeto e o texto do Decreto-Lei 25, ver Chuva (2009).

Vertentes diversas, políticas e intelectuais, buscavam nas primeiras décadas do século XX emplacar no cenário nacional suas concepções de patrimônio e suas propostas para preservá-lo. Antes mesmo do decreto federal, iniciativas estaduais de proteção ao patrimônio estavam em vigor. Além disso, a Constituição de 1934 determinava em seu artigo 148: “Cabe à União, aos Estados e aos Municípios favorecer e animar o desenvolvimento das ciências, das artes, das letras e da cultura em geral, proteger os objetos de interesse histórico e o patrimônio artístico do País, bem como prestar assistência ao trabalhador intelectual” (BRASIL, 1934b), consagrando a proteção do patrimônio histórico e artístico como princípio constitucional. Ainda em 1934, o Decreto 24.735 (BRASIL, 1934a) estabelecia como uma das finalidades do Museu Histórico Nacional⁸² a inspeção dos monumentos nacionais e do comércio de objetos artísticos e históricos. Caberia também ao citado museu contatar os governos estaduais visando a uniformização da legislação sobre a proteção e a conservação de tais bens.

Naquele momento, o Brasil já era signatário de duas cartas patrimoniais elaboradas como resultado de encontros internacionais, ambos em Atenas: a Conferência Internacional de Arquitetos e Técnicos de Monumentos Históricos, em 1931, e o Congresso Internacional de Arquitetura Moderna, em 1933. E, também em 1933, a publicação do decreto 22.928 erigiu em monumento nacional a cidade de Ouro Preto, capital de Minas Gerais de 1720 à inauguração de Belo Horizonte, em 1897. Nos 177 anos como capital mineira, Ouro Preto destacou-se não apenas regional como nacionalmente. Foi um período em que experimentou o apogeu econômico no século XVIII, quando se tornou a meca de onde brotava o metal precioso que carrega em seu nome, e a decadência, com o fim da farta oferta do ouro no leito de seus rios, no século XIX. O passado de glória que a fez Vila Rica ficou registrado em seu casario e nas imponentes igrejas barrocas, estilo que ganhava relevo no plano nacional no início do século XX.

Os modernistas elegeram Ouro Preto como a cidade de onde pulsava o barroco brasileiro, considerado por eles a expressão maior da arte produzida até então no

⁸² O Museu Histórico Nacional foi fundado em 1922, na então capital federal, Rio de Janeiro, quando das comemorações do centenário da Independência do Brasil. O intento de criar um museu para registrar a história do país já é em si uma ação patrimonial.

Brasil. Mário de Andrade, por exemplo, já havia estado na cidade em 1919 e voltou, em 1924, com seus companheiros da Semana de Arte Moderna de 1922. Dentre os modernistas, ele não foi o único a se aproximar do governo de Vargas. O Ministério dirigido por Capanema, em especial, manteve contato com profissionais de outras áreas, que participavam de outros “modernismos”, também inspirados no barroco mineiro, como a arquitetura, que tinha Lúcio Costa (1902-1998) como um expoente, ou mesmo as letras, mas não somente oriundos do movimento paulista, como é o caso do escritor e poeta mineiro Carlos Drummond de Andrade (1902-1987).

Drummond é um dos nomes do modernismo literário mineiro, sobretudo belo-horizontino. Era natural de Itabira, cidade distante 100 quilômetros de Belo Horizonte, onde aportou em 1916 para realizar seus estudos e de onde se transferiu, em 1933, para o Rio de Janeiro. Foi na então capital federal que ele assumiu, em 1934, a chefia do gabinete do Ministério da Educação e Saúde, que tinha à sua frente, como já informado, o também mineiro Gustavo Capanema, um dos “intelectuais da rua da Bahia”. Esta é uma referência ao ponto de encontro de estudantes, escritores, jornalistas e políticos, que na Belo Horizonte do início do século XX se reuniam no entorno e na Confeitaria Estrella, que se localizava na mencionada rua da Bahia. Capanema, assim como Drummond, integrou esse grupo, sendo que o primeiro se envolveu ativamente na condução de Getúlio Vargas ao poder.

A ida de Drummond para o Rio ocorreu no início do primeiro período em que o Brasil esteve sob o comando de Vargas. Antes do golpe, Ouro Preto, já instituída monumento nacional, havia sido foco de outra ação do governo Vargas. Em 1936, Vargas determinou que as ossadas dos participantes da Inconfidência Mineira, que morreram no exílio na África, fossem repatriadas. A Inconfidência ocorrida em Minas Gerais, no século XVIII, teve Ouro Preto como centro de irradiação dos ideais republicanos⁸³. Assim, a cidade-monumento guardiã do enaltecido barroco, não apenas aquele exposto na fachada de seu casario, mas, principalmente, o presente nos altares talhados em ouro das igrejas fincadas em suas ladeiras, era destacada também como palco de um levante ocorrido em 1789 e tomado como um dos símbolos do

⁸³ Conforme aponta João Pinto Furtado (2001), a Inconfidência Mineira ocorreu em um contexto de grande heterogeneidade social e econômica, que influenciou diretamente no conteúdo político e no sentido do movimento, não tendo havido uma forte coesão ideológica em torno de um projeto de nação predefinido.

nacionalismo construído e sustentado pela Era Vargas. Foi lá que, em 1942, se inaugurou o Panteão dos Inconfidentes, abrigado posteriormente pelo Museu da Inconfidência, entregue ao público em 1944, na praça hoje denominada Tiradentes, o mártir do referido levante. O projeto do Museu, datado de 1938, ficou a cargo do ministério de Capanema, especificamente, sob responsabilidade do Sphan⁸⁴.

Fiel ao ministro Capanema, Drummond publicou, em 1951, *Claro Enigma*, seis anos após o seu desligamento do cargo de chefe de gabinete do Ministério da Educação e Saúde, com o fim do Estado Novo, em 1945. No livro em que o poeta se despediu do credo modernista, impondo outro estilo à sua escrita (MIRANDA; SAID, 2012, p. 14), teceu, em versos, suas reflexões sobre Ouro Preto, tombada como patrimônio nacional, em 1938⁸⁵. Este não foi um tombamento isolado. No ano seguinte à criação do Sphan, 292 bens foram inscritos como patrimônio nacional, sendo a maioria de arquitetura católica dos séculos XVI, XVII e, principalmente, XVIII, ao qual se vincula o barroco (FONSECA, 1997, p. 126). Foram tombamentos individuais, mesmo quando os bens compunham um conjunto urbano ou faziam parte de um contexto histórico, salvo o caso de seis cidades mineiras – Diamantina, Mariana, São João Del Rei, Serro, Tiradentes e, claro, Ouro Preto – cuja proteção incidia não apenas em certas edificações, mas no conjunto urbano e paisagístico. Fato que evidenciava a importância concedida ao barroco por aqueles que integravam a cena patrimonial à época.

A Ouro Preto, que ostentava os títulos de cidade-monumento e patrimônio nacional, Drummond dedicou, em *Claro Enigma*, o poema *Morte das Casas de Ouro Preto*. Nele, o poeta expunha o processo de deterioração de seu casario, revelado desde os anos 1920 pelos modernistas que apontavam a urgência em se estabelecer meios para a sua preservação. Nas palavras de Drummond:

[...]
Lá vão, enxurrada abaixo
as velhas casas honradas

⁸⁴ Um breve histórico sobre o Museu da Inconfidência e informações sobre o acervo constam em seu site (MUSEU DA INCONFIDÊNCIA, 2014). Ver também artigo de Ricardo Rocha (2009) em que detalha a criação do referido museu.

⁸⁵ Ressalta-se que, em 1933, Ouro Preto havia sido alçada a monumento nacional. Após a publicação do Decreto-Lei 25, em 1937, que regula a constituição do patrimônio cultural brasileiro, a mesma cidade teve seu conjunto urbano e paisagístico tombado pelo Estado brasileiro. Trata-se, assim, de dois tipos de proteção legal.

em que se amou e pariu,
 em que se guardou moeda
 e no frio se bebeu.
 Vão no vento, na calça,
 no morcego, vão na geada,

enquanto se espalham outras
 em polvorentas partículas,
 sem as vermos fenecer.
 Ai, como morrem as casas!
 Como se deixam morrer!
 E descascadas e secas,
 ei-las sumindo-se no ar.

Sobre a cidade concentro
 o olhar experimentado,
 esse agudo olhar afiado
 de quem é douto no assunto.
 [...]
 (ANDRADE, 1973, p. 184)

Drummond denunciava o estado deteriorado do casario ouropretano assumindo uma posição de especialista na temática, conforme os versos reproduzidos acima. Ainda em *Claro Enigma*, uma série com outros cinco poemas, *Estampas de Vila Rica*, tem Ouro Preto como foco. Nessa série consta o poema *Museu da Inconfidência*, aqui transcrito e lido como uma postura crítica de Drummond frente ao referido museu, cujo processo de criação e implementação ele acompanhou de perto por ocupar um cargo de confiança no Ministério da Educação e Saúde:

São palavras no chão
 e memória nos autos
 As casas inda restam,
 os amores, mais não.

E restam poucas roupas,
 sobrepeliz de pároco,
 a vara de um juiz,
 anjos, púrpuras, ecos.

Macia flor de olvido,
 sem aroma governas
 o tempo ingovernável.
 Muros pranteiam. Só.

Toda história é remorso.
 (ANDRADE, 1973, p. 183)

Nas palavras sequenciadas pelo poeta, pousam reminiscências da época da Inconfidência: os autos e a vara de um juiz, sobrepeliz e púrpuras, as casas. Reminiscências transpostas para o museu, representadas pelos objetos que compõem a sua coleção: documentos, incluindo a sentença que condenou os inconfidentes; objetos litúrgicos, exibindo a opulência do catolicismo setecentista; o mobiliário que ornava residências do período colonial. Confinados entre as gélidas paredes de pedra que sustentam o imponente edifício, uma cadeia pública tornada museu, os objetos reunidos tentam remontar o passado. Mas o poeta adverte que a “macia flor de olvido” – aqui interpretada como a flor de lótus, cuja ingestão pode levar à amnésia, ao esquecimento – governa “sem aroma” o tempo que, por sua vez, é ingovernável.

Estava ele enunciando as perdas causadas pelo passar do tempo, pois o esquecimento é inevitável. Esquecimento que, conforme Marc Augé (2001),

é necessário tanto à sociedade quanto ao indivíduo. É preciso saber esquecer para sentir o gosto do presente, do instante e da espera. Mesmo a memória precisa do esquecimento: deve-se esquecer o passado recente para reencontrar o passado mais antigo. (AUGÉ, 2001, p. 7, tradução minha)⁸⁶

No entanto, a prática patrimonial ou mesmo museológica ofusca o próprio esquecer. Como afirma Henri-Pierre Jeudy (2008), a abundância de lugares da memória⁸⁷, sendo os museus um deles, oferece uma verdadeira garantia contra o esquecimento.

Quando Drummond publicou seu poema *Museu da Inconfidência*, a política patrimonial brasileira ainda era recente, tendo ele acompanhado e participado do contexto que a engendrou e a fez ganhar corpo, era um “douto no assunto”. De 1934 a 1945, ele foi chefe de gabinete do Ministério da Educação e Saúde. E, na sequência, assumiu outros cargos até a sua aposentadoria, em 1962, no próprio órgão do patrimônio, delegado desde os seus primórdios a Rodrigo Melo Franco de Andrade, outro mineiro. Talvez, dado o seu envolvimento com o processo não apenas de criação do mencionado museu, mas também da política patrimonial brasileira, afirmasse ao final do poema: “Toda história é remorso”.

⁸⁶ L'oubli est nécessaire à la société comme à l'individu. Il faut savoir oublier pour goûter la saveur du présent, de l'instant et de l'attente, mais la mémoire elle-même a besoins de l'oubli : Il faut oublier le passé récent pour retrouver le passé ancien.

⁸⁷ Jeudy recorre aqui ao conceito cunhado por Pierre Nora.

Remorso, segundo o dicionário Houaiss, é “sentimento de culpa e arrependimento causados pela consciência de haver praticado más ações; remordimento”. A partir do primeiro sentido conferido ao termo, a criação do Museu da Inconfidência poderia ser vista como uma retratação do Estado brasileiro para com aqueles que foram condenados por defenderem ideias que questionavam a dominação exercida pela metrópole portuguesa. Ideias valorizadas posteriormente, sob nova roupagem, pelos articuladores políticos que estiveram à frente da instituição da República no Brasil e elevaram Tiradentes a herói nacional. Um herói que foi reivindicado tanto pela esquerda quanto pela direita, desde o final do século XIX, como pontuou José Murilo de Carvalho (1990).

A constituição de um museu dedicado à Inconfidência Mineira deve, no entanto, ser entendida como um ato político, em que a apropriação da simbologia que circundava o levante contribuía para o fortalecimento do projeto político encampado por Vargas. Nesse caso, o segundo sentido elencado no dicionário para o termo remorso pode lançar luz à interpretação do verso de Drummond. A história, assim, passa a ser remordimento: um morder-se repetidamente, como se arrancasse pedaços do passado. A Inconfidência Mineira, ao ser retratada em um museu, torna-se um dos pedaços do passado sobreposto por reinterpretações, já que o esquecimento opera o tempo.

A criação de museus e a instituição do instrumento do tombamento eram, assim, uma tentativa de não se deixar esquecer o passado. Era preciso “morder” repetidamente o passado para forjar uma história para o Brasil que se queria moderno, tanto pelos modernistas quanto pelo governo Vargas, entrelaçados no Sphan. Estavam eles movidos pelo discurso da constante ameaça da perda do passado, ou, como cunhou José Reginaldo Santos Gonçalves (1996), pela retórica da perda. Ressaltando-se que esse passado, que aqui soa abstrato, é construído hierarquizando momentos, atos e personagens. No passado forjado com a contribuição dos modernistas, valorizava-se o barroco, como arte brasileira por excelência; recriavam-se heróis, como os inconfidentes – destacando-se Tiradentes; e, como num ato antropofágico, fazia-se nascer um tipo brasileiro em que o negro, o índio e o branco formavam a tríade em um só corpo. O negro compunha parte do enredo modernista sob a ideia de uma harmonia racial. Era um negro exótico representado por meio de suas crenças, suas danças, sua

culinária, sua música. E, forçosamente, apresentado como integrado a uma sociedade preconceituosa e desigual. Talvez, por isso, durante tanto tempo se tenha omitido o tombamento da primeira referência à cultura negra no âmbito nacional: a Coleção Museu da Magia Negra.

Dentre os 292 bens culturais tombados pelo Sphan, em 1938, a maioria era referente à igreja católica. Uma das poucas exceções era a Coleção Museu da Magia Negra, o primeiro registro do Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. O tombamento foi assinado por Rodrigo Mello Franco de Andrade, que era sintonizado com o pensamento modernista e foi quem primeiro assumiu o Sphan, tendo permanecido no cargo até o fim da década de 1960. Rodrigo concebia “patrimônio histórico e artístico” como um “documento de identidade” da nação brasileira. E, perante as vozes contrárias ao estabelecimento de um órgão governamental para lidar com o tema, defendia a existência de um patrimônio brasileiro, que ainda poderia não estar no “mesmo plano que o das ‘nações civilizadas’”, mas apresentava um caráter “específico, singular, uma síntese de valores ‘primitivos’ e ‘exóticos’ reconhecidos por essas mesmas nações” (GONÇALVES, 1996, p. 45). As ditas “nações civilizadas”, neste contexto, referiam-se às nações europeias. Na leitura de José Reginaldo Santos Gonçalves (1996), Rodrigo associava os valores “primitivos” e “exóticos” aos africanos e aos ameríndios, considerando suas culturas como resquícios de um passado, ignorando-as como formas atuais de vida social e cultural. Apesar de sustentar que a singularidade do Brasil estava na heterogeneidade de sua formação cultural, a política de patrimônio executada durante a sua gestão não refletia essa pluralidade.

A Coleção Museu de Magia Negra é composta de objetos sagrados apreendidos em ações policiais realizadas nas décadas de 1920 e de 1930 no Rio de Janeiro, antiga capital federal, pela 1ª Delegacia Auxiliar. O fundamento legal para essas ações advinha, principalmente, do Código Penal Brasileiro, que considerava crime a prática do baixo espiritismo, da medicina ilegal, de sortilégios e do charlatanismo, como apontado no primeiro capítulo desta tese. A coleção, que foi incorporada ao Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, ficou durante um longo período em exposição; em 1989 um incêndio destruiu parte de seu acervo e, atualmente, está recolhida à reserva técnica do referido museu (CORRÊA, 2005, 2008; RAFAEL; MAGGIE, 2013).

Conforme Alexandre Corrêa (2005), no processo de tombamento arquivado no Iphan não constam informações ou pareceres com justificativas para sua inclusão entre os bens patrimonializados. E, ainda segundo o autor, por quase 50 anos, a coleção foi relegada pelo próprio Iphan. Nos livros em que o órgão do patrimônio lista seus bens tombados, a Coleção Museu de Magia Negra somente passou a figurar em 1984, ano em que houve o primeiro tombamento de um terreiro de candomblé pelo Iphan, a Casa Branca. Ou seja, a única referência à cultura negra incluída entre os patrimônios nacionais de 1938 a 1984, quando a Casa Branca é tombada, associava as religiões então praticadas majoritariamente por negros à magia e ao feitiço. Além disso, nem mesmo constava na relação dos bens tombados.

Crítico da política patrimonial empregada no Brasil, Sérgio Miceli vincula a um só tempo o Sphan à geração modernista, à inauguração da ação governamental no âmbito da cultura e ao regime autoritário do governo Vargas, disposto a construir uma “identidade nacional” de base iluminista em um país decadente. O barroco mineiro, segue o autor, foi escolhido como ponto de partida para uma política que buscava enaltecer um repertório mapeado e definido como “cultura nacional”, que se restringia ao universo simbólico das elites brasileiras, seja pública ou privada, leiga ou eclesiástica, rural ou urbana, afluyente ou decadente⁸⁸.

O reverso desse tesouro tão apreciado é a amnésia da experiência dos grupos populares, das populações negras e dos povos indígenas, para citar apenas aqueles referidos pelo projeto andradino. No que concerne aos segmentos da cultura material selecionados, firmou-se uma opção inequívoca pelos bens de “pedra e cal”, em detrimento de outras modalidades de acervo, a começar pelos materiais impressos passíveis de serem processados em arquivos e bibliotecas. Essa orientação associa-se sem dúvida ao fato de terem sido os arquitetos os principais mentores da fixação de prioridade da política preservacionista. (MICELI, 2008, p. 360-361)

A ideia de nação brasileira forjada nos anos 1930 baseava-se na mistura das três raças, no entanto, os negros não eram representados no conjunto de bens tombados a partir do Decreto-Lei 25, de 1937 (BRASIL, 1937b), que visava justamente fomentar uma ideologia nacionalista. As religiões que praticavam, fosse o candomblé, a umbanda

⁸⁸ Conforme nota apresentada por Joaquim Arruda Falcão (1984), de 1938 a 1981 foram realizados 810 processos de tombamento, sendo 50,9% bens católicos, 0,2% bens protestantes e 48,9% bens não religiosos, vinculados ao Estado ou à elite política e econômica do país.

ou outra das várias denominações encontradas pelo país, ainda eram consideradas feitiço e, por isso, perseguidas pelo Estado⁸⁹. Terreiros eram invadidos e fechados pela polícia, que confiscava ou destruía objetos sagrados, enquanto o ouro barroco das igrejas católicas era protegido pelo Sphan. Na cena patrimonial, os bens culturais negros não reluziam.

Era desigual a “mistura das três raças” que sustentava a ideia de nação brasileira. Tanto na sua concepção, uma vez que os negros e os indígenas eram considerados inferiores, quanto na prática, por não constarem entre os patrimônios nacionais os bens representativos da cultura negra e pela perseguição às religiões afro-brasileiras, enfatizando-se aqui dois exemplos já citados, ou pela exclusão social e econômica que acometia a população negra. Sem contar com o descaso para com as comunidades indígenas.

O Estado Novo incorporou o “mito da democracia racial”, valorizando a miscigenação, sem que a desigualdade social e racial fosse questionada. Um posicionamento que refletiu na política adotada pelo Sphan nos anos 1930 e 1940, mas que também reverberou nas décadas seguintes. Em torno do órgão responsável pela política de patrimônio, estavam intelectuais, arquitetos e artistas vinculados ao movimento modernista, que havia ganhado corpo na década de 1920, valorizando a heterogeneidade presente na formação da sociedade brasileira. Ou seja, comungando, em certa medida, com os preceitos preconizados posteriormente pelo governo Vargas. Como aponta Maria Cecília Londres Fonseca, “a partir do Estado Novo, com a instalação, mais que de um novo governo, de uma nova ordem política, econômica e social, o ideário do patrimônio passou a ser integrado ao projeto de construção da nação pelo Estado” (FONSECA, 1997, p. 104).

O grupo que estava à frente do Sphan gozava de autonomia dentro do Ministério de Educação e Saúde, ficando a área de patrimônio à margem da exortação cívica que caracterizava a atuação do governo na área educacional. “A cultura produzida pelo

⁸⁹ Em seu estudo sobre a umbanda em São Paulo, Lísias Nogueira Negrão, com base no noticiário dos anos 1930 acerca das religiões afro-brasileiras, afirma que: “No campo religioso, os cultos afro-brasileiros, em todo o Brasil, tiveram a primazia, talvez a exclusividade, da ira do Estado Novo, ainda em nome do combate ao arcaísmo e à ignorância. O não tão moderno, mas certamente arbitrário e autoritário regime, tanto por sua aliança com a hierarquia católica, como pelos seus compromissos com a medicina institucional em que assentava a sua política previdenciária, lançou-se decididamente contra as formas arcaicas e heterodoxas de práticas curativas” (NEGRÃO, 1996, p. 70).

Sphan sequer era articulada com os conteúdos dos projetos educacionais ou com os instrumentos de persuasão ideológica do Estado Novo; esses conteúdos eram mais compatíveis com a vertente ufanista do Modernismo” (FONSECA, 1997, p. 106-107), observa ainda a autora, que considera o Sphan como um espaço privilegiado para a concretização de um projeto modernista.

Os anos 1940 no Brasil foram marcados pelo fim do Estado Novo, em 1945, coincidindo com o fim da guerra. A vitória dos Aliados colocou em xeque as ditaduras, favorecendo os opositores de Getúlio Vargas que se organizavam a favor da redemocratização do país. O desenvolvimento econômico experimentado durante o governo estado-novista não reverteu em benefícios para as classes populares. A alta do custo de vida e os baixos salários fomentavam greves. O Estado Novo não mais se sustentava. E, após 15 anos, somando-se o período em que esteve no poder antes do golpe de 1937, Getúlio Vargas renunciava, retornando à Presidência da República seis anos mais tarde, em 1951, eleito pela população (CAPELATO, 2003).

O fim do Estado Novo e a instauração de um governo democrático não acarretaram em mudanças na orientação da política de patrimônio (FONSECA, 1997; CHUVA, 2009). Houve uma continuidade nas ações do Sphan, que permaneceu sob a direção de Rodrigo Melo Franco de Andrade. Ainda que tal estabilidade possa ser entendida como um certo descaso para com a questão do patrimônio (FALCÃO, 1984), foram as ações empreendidas nas décadas de 1930 e 1940 que delinearam e consagraram a feição dada ao “patrimônio histórico e artístico nacional”.

A seleção dos bens resgatou a produção artística e arquitetônica do período colonial, sendo identificada aos discursos sobre a história do Brasil que buscavam, naquele mesmo período, as raízes fundadoras da nacionalidade. O processo histórico decorrido nas Minas Gerais, que propiciou o surgimento do movimento de 1789, foi considerado a expressão-síntese da origem da nacionalidade, concretizada com o tombamento das cidades mineiras. Além disso, foi também extremamente valorizada a arquitetura jesuítica como representativa da ancestralidade da nação. De todo modo, a chamada ‘arquitetura tradicional’, então selecionada como representativa das origens da nação, reafirmava permanentemente as raízes portuguesas, especialmente expressivas nas construções religiosas, como formadoras da nacionalidade. (CHUVA, 2009, p. 208)

Assim, acompanhando os preceitos que fundaram a política de patrimônio nos anos 1930, as ações desenvolvidas nos anos 1940, seguindo-se a interpretação de Maria

Regina Romeiro Chuva (2009), também se baseavam no projeto em que nacionalizar implicava impingir unidade, o que impedia qualquer ideia plural da nação.

Desde a instituição da política de preservação do patrimônio, na década de 1930, o Brasil experimentou momentos de desenvolvimento econômico; moveu-se do rural para o urbano; viveu sob intermitentes sistemas políticos, variando os períodos ditatoriais com espasmos democráticos. JK, que sucedera Getúlio, não alcançou os 50 anos prometidos nos cinco em que governou o país. Em seu mandato, construiu Brasília, deslocando o poder federal da antiga Guanabara ao Planalto Central, para onde levou a arquitetura moderna de Oscar Niemeyer aliada à concepção urbanística de Lucio Costa, que esteve envolvido com os primórdios do Sphan⁹⁰. Este chegou aos anos 1970 não mais como um “serviço” do Estado, mas como um instituto, após ter abandonado o título de departamento imprimido a ele em 1946. Três denominações para um só órgão estatal, que permanecera de 1937 a 1967 sob a mesma direção. Rodrigo Melo Franco de Andrade, que assumira o Sphan no ano em que se inaugurou a ditadura Vargas, deixou o órgão três anos após a instalação de uma nova ditadura, em 1964, capitaneada pelos militares.

Com a aposentadoria de Rodrigo Melo Franco de Andrade – sucedido pelo arquiteto Renato Soeiro, um próximo colaborador dele –, encerrava-se, como classifica a historiografia oficial, a fase “heroica” da instituição responsável pela gestão e preservação do patrimônio cultural brasileiro. Uma fase que, haja vista os percalços políticos nos seus 30 anos de duração, foi marcada por dissensos, contradições e disputas, internas e externas. Uma fase em que também se consolidou uma ideia de patrimônio e uma forma de pensar e executar ações com vistas à sua preservação, construídas isoladamente em diferentes governos e à distância de setores emergentes mais radicais da intelectualidade, resultando em um distanciamento da própria sociedade (FONSECA, 1997, p. 138).

⁹⁰ Lucio Costa coordenou o grupo de arquitetos que projetou o prédio do Ministério da Educação, considerado um marco da arquitetura moderna; foi autor do plano piloto de Brasília; e foi membro da primeira equipe formada por Rodrigo Melo Franco de Andrade no Sphan, ficando responsável pelo projeto de estabilização das ruínas de São Miguel das Missões e pela construção do Museu das Missões, no Rio Grande do Sul. (CHUVA, 2009, p. 435-436)

Considero que as conseqüências da manutenção desse modelo, ao longo de trinta anos – e mesmo durante períodos democráticos – provocaram muitas das críticas feitas à instituição, sobretudo de dentro do próprio Estado, a partir do final dos anos 60, pois se essa estratégia foi bem sucedida na fase 'heróica', fazendo do SPHAN uma instituição atípica e modelar no serviço público brasileiro, que realmente gozou de inusitada continuidade em sua administração, por outro lado, o reconhecimento da dimensão social de seu trabalho ficou limitada a setores restritos da intelectualidade, jamais despertando maior interesse de grupos ou partidos políticos. (FONSECA, 1997, p. 138-139)

No entanto, a atuação do Sphan/Dphan/Iphan nesse período é também entendida como essencial para introduzir o Brasil na comunidade internacional contemporânea, que tem como uma de suas tarefas culturais a preservação de seu patrimônio histórico e artístico (FALCÃO, 1984, p. 30). Na década de 1960, o então Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Dphan) iniciou uma aproximação com a Unesco, que em 1964 estabeleceu uma representação no Brasil. A arrancada industrial vivida nos últimos anos no país teria levado à busca pelo auxílio da agência internacional, com vistas ao desenvolvimento de uma nova política de preservação do patrimônio, enfocando, principalmente, as cidades históricas, onde brilhava o barroco. A Unesco vinha trabalhando com a ideia de que o turismo poderia atuar como uma atividade de promoção, desenvolvimento e sustento do patrimônio cultural. E foi nesse sentido que se propôs a colaborar com o Dphan. O turismo não era um tema inédito no Brasil, que desde a década de 1920 tinha associações e a partir do Estado Novo contava com órgãos públicos para tratar do assunto. No entanto, a novidade advinha da associação entre turismo e patrimônio cultural (LEAL, 2008; SANTOS, 2005).

Para fazer um levantamento do aparato institucional do Dphan, bem como dos bens considerados patrimônios culturais brasileiros, chegava em 1966 ao Brasil Michel Parent, representante da Unesco que havia atuado por mais de vinte anos como inspetor do Serviço Principal de Inspeção dos Monumentos e de Inspeção de Sítios na França. Segundo Claudia Leal (2008), Parent buscou sublinhar a importância do patrimônio cultural e natural brasileiro em uma perspectiva dupla. Primeiramente, procurando contribuir para a valorização interna desse patrimônio, chamou a atenção do governo brasileiro para as potencialidades econômicas e turísticas do país. Em segundo lugar, ao voltar sua apresentação, argumentos e interlocução para a Unesco e

outros organismos internacionais, ele sublinhou o valor único, excepcional do patrimônio brasileiro como forma de estimular mais planos de assistência técnica e financeira ao Brasil.

Michel Parent produziu um relatório para a Unesco, intitulado “Proteção e valorização do patrimônio cultural brasileiro no âmbito do desenvolvimento turístico e econômico” e dividido em quatro partes: “A natureza e a cultura brasileira”; “Detalhamento”, em que aponta características do patrimônio cultural em cada estado da Federação; “Conclusões”; e “Estimativas”. Na primeira parte, destaca-se o tópico “A área cultural a preservar”, com uma seção destinada para “As culturas tradicionais”, em que Parent tece observações acerca das culturas negra e indígena. Há um trecho que, embora longo, merece ser transcrito por ser elucidativo da forma como o técnico reportou suas interpretações à Unesco:

É digno de nota que, no Brasil, nem a escravidão, que misturou as línguas, as etnias e, em seguida, as crenças originais, nem a bem-sucedida miscigenação entre brancos e negros, e marginalmente, os índios, provocaram a destruição da cultura africana pela cultura brasileira, mas, ao contrário, contribuíram para criar uma cultura brasileira própria, ao mesmo tempo muito diversificada e bem particular. Pois, por outro lado, a vocação da cultura européia que suscitou a grande revolução tecnológica moderna não foi ali comprometida, nem a capacidade do Brasil de receber e reelaborar as grandes revoluções do pensamento contemporâneo universal. Mas, paralelamente, a cultura popular afro-americana seguiu subterraneamente seu caminho, e hoje se revela aos pesquisadores em toda a extensão do seu significado humano e da força de seu sentido do sagrado.

Por um lado, a população negra e mulata assimilou as crenças cristãs de seus antigos padrões, colorindo-as com sua mentalidade e suas mitologias originais.

Por outro, a cultura filosófica de base racionalista e positivista do século XVIII até nossos dias, a partir da epopéia de Tiradentes, moldou o Brasil moderno, criou a independência e o Império, decretou a abolição da escravatura e instituiu a República.

Hoje, nenhum modelo sociocultural que ignore a realidade brasileira poderia concorrer eficazmente para o desenvolvimento e para o crescimento harmonioso do país. Nem tampouco seria vantajoso um planejamento parcial em um contexto sócio-rural ou urbano degradado. É importante, portanto, que a infra-estrutura turística não apareça, em momento algum, como álibi ou prolongamento de dominações econômicas externas ou internas. Ao contrário, importa que o turismo não constitua um fim em si mesmo, nem mesmo um meio de satisfazer simultaneamente a curiosidade e o conforto de não-brasileiros ou de uns poucos brasileiros desconectados da realidade nacional, mas que o modelo técnico da infra-estrutura associe o modo de conhecer a cultura brasileira à maneira de vivê-la e, desse modo, possa integrar a tradição, a

ciência e a salvaguarda dos valores do Brasil antigo ao desenvolvimento do Brasil futuro.

Contudo, se constataremos que um planejamento inteligente e cuidadoso pode reinserir um patrimônio arquitetônico no âmbito de uma política de desenvolvimento turístico, é infinitamente mais delicado revelar as formas exteriores de uma cultura de caráter sagrado a visitantes não preparados. No entanto, fora desse contexto do sagrado o Brasil não é o Brasil, apreendendo-se dele apenas a capa cosmopolita. E a própria arquitetura barroca brasileira pode ser apreendida em sua essência verdadeira? Basta visitar as numerosas igrejas dedicadas ao Rosário dos Negros; de lembrar, em Ouro Preto, a história de Chico rei e as lendas vivas que a cercam, mesmo aquelas sobre o Aleijadinho, o 'Miguel Ângelo mulato', para avaliar até que ponto a verdadeira fonte do turismo cultural no Brasil está no seu aprofundamento, em todas as dimensões, tanto etnológicas quanto artísticas.

Não poderíamos, então, deixar de insistir sobre a eficácia de uma preparação para a visita ao Brasil, e no decorrer da própria visita. Poder-se-ia contribuir para desnaturar rapidamente um capital cultural que estudiosos atentos estão tentando atualmente preservar, e, paralelamente, nos arriscaríamos a induzir o visitante apressado a um engano que iria contra os objetivos fundamentais que a Unesco se atribui caso fossem vulgarizados, em nome do desenvolvimento turístico, os 'quinze minutos' de candomblé e de macumba, ou se fossem comercializados objetos rituais. A preservação do patrimônio cultural é, também, a preservação de todas as autenticidades. (PARENT, 2008, p. 50-51)⁹¹

No texto de Parent reportado à Unesco, são claras as referências modernistas na composição do patrimônio brasileiro. O barroco segue enaltecido como arte brasileira que se associa a um sagrado, sem o qual, para ele, o “Brasil não é o Brasil”. Mas não só isso, está incutida também a ideia de uma harmonia racial, mesmo após ter sido questionada por pesquisas financiadas pela própria Unesco nos anos 1950. Parent também alertava em seu relatório sobre o risco à “vulgarização” do candomblé e da macumba pelo turismo cultural que se intentava fomentar.

Ao trilhar os percursos da construção da ideia de uma cultura brasileira, Renato Ortiz (2003) aborda a política cultural – na qual se inclui a política de patrimônio – desenvolvida no Brasil após o golpe militar, à qual ele confere um duplo sentido. Um deles está atrelado à dimensão política e outro aponta para as profundas transformações econômicas, sendo que os dois tiveram efeitos diretos no modo de pensar e executar ações no âmbito da política cultural, nascida com o decreto que instaurou a proteção ao patrimônio, mas que no decorrer do século XX foi traçando novos caminhos, ampliando seu espectro para além da sua base monumental.

⁹¹ Grifos do autor.

Se com Getúlio Vargas o Brasil iniciou sua trajetória rumo ao desenvolvimentismo, JK consolidou o projeto de industrialização brasileiro, essencial à inserção do país no processo de internacionalização do capital, durante a ditadura militar. As mudanças econômicas e políticas incidiram sensivelmente no planejamento das políticas governamentais, incluindo a cultural. Entre as décadas de 1960 e 1970, a economia brasileira criou um mercado de bens materiais, ao mesmo tempo em que se desenvolveu, como afirma Ortiz (2003), um mercado de bens simbólicos que diz respeito à área da cultura. Este foi um período marcado pelo crescimento da classe média e pela concentração da população em grandes centros urbanos. Fatores que contribuíram para a criação de um espaço cultural em que os bens simbólicos passaram a ser consumidos por um público cada vez maior, estimulados também pelo surgimento de conglomerados midiáticos impulsionados pelo Estado.

Tal período diferencia-se dos anos 1930, quando a política cultural começou a ser gestada, época em que as produções culturais eram restritas e atingiam um reduzido número de pessoas. Ao passo que, a partir da ditadura militar, as produções culturais ganharam uma dimensão nacional, além de multiplicadas variações. O Estado passou, então, a estimular a cultura como um meio de integração, porém sob o seu controle. Assim, agiu como um centralizador, aglutinando as ações governamentais com vistas a criar sistemas, como o Sistema Nacional de Turismo, de 1967, ou o tão almejado, no entanto não concretizado, Sistema Nacional de Cultura (ORTIZ, 2003).

O Estado procura, dessa forma, integrar as partes a partir de um centro de decisão. Dentro deste quadro a cultura pode e deve ser estimulada. Não estou sugerindo com isto que esse controle é absoluto. Existe evidentemente um hiato entre o pensamento autoritário e a realidade. O que gostaria de ressaltar é que esta ideologia não se volta exclusivamente para a repressão, mas possui um lado ativo que serve de base para uma série de atividades que serão desenvolvidas pelo Estado. (ORTIZ, 2003, p. 83)

Renato Ortiz menciona no trecho acima a repressão, política e ideológica, tão vinculada ao governo militar, que agiu de forma violenta com aqueles que expressavam divergência com relação às condutas políticas, econômicas, sociais e culturais. Foram criados instrumentos de censura que atuaram de forma seletiva, impossibilitando a emergência de determinados tipos de pensamento ou de obras artísticas,

desarticulando inclusive a imprensa e as universidades. Como pontua Ortiz, foram “censuradas as peças teatrais, os filmes, os livros, mas não o teatro, o cinema ou a indústria editorial” (ORTIZ, 2003, p. 89), que recebiam incentivos públicos, tendo, em alguns casos, órgãos responsáveis pelas ações governamentais ligadas ao setor, como a Embrafilme, a Empresa Brasileira de Filmes, de 1969.

Em 1966, foi criado o Conselho Federal de Cultura que, conforme ditavam seus estatutos, tinha como objetivo a formulação de uma política nacional de cultura, de forma conjunta com as autoridades governamentais. Esse conselho teve o apoio de intelectuais, nas palavras de Renato Ortiz, “conservadores e representantes de uma ordem passada”, ligada aos Institutos Históricos e Geográficos e às Academias de Letras (ORTIZ, 2003, p. 91). Para o autor, isso representou uma continuidade ideológica com as origens do pensamento sobre cultura brasileira, desenvolvido desde os trabalhos de Silvio Romero. E essa continuidade estava atrelada à ideia de mestiçagem, cunhada por pensadores do final do século XIX e que havia ganhado novas roupagens nas primeiras três décadas do século XX.

Ainda seguindo as reflexões de Ortiz, o termo mestiçagem, no contexto da política cultural desenvolvida durante o governo militar, recupera a compreensão do Brasil como resultado da fusão das três raças que o povoaram. No entanto, Ortiz aponta que a problemática racial naquele momento não era tomada como ponto central, uma vez que, de certa forma, o problema já havia sido ideologicamente equacionado nos anos 1930, quando o povo brasileiro foi definido pelo cruzamento de raças. O que se procurava era sublinhar o aspecto da diversidade. Assim, o elemento da mestiçagem continha os traços que passaram a definir a identidade brasileira como “unidade na diversidade” (ORTIZ, 2003, p. 93)⁹². Tal concepção divergia dos apontamentos dos estudos sobre relações raciais no âmbito do Projeto Unesco, que evidenciavam a desigualdade racial presente na sociedade brasileira.

Em meados da década de 1970, quando o regime político entrou em crise de legitimidade e o modelo econômico em crise de eficiência operacional, iniciou-se um movimento que contribuiu para reformular a política patrimonial no Brasil. A dupla crise

⁹² Uma definição que ganhará reinterpretações a partir do final da década de 1970 ao ser incorporada no discurso de intelectuais e sacerdotes que se reuniam em prol das religiões afro-brasileiras.

teve como uma de suas consequências o desgaste social e a queda na eficácia das políticas públicas até então dominantes. O Estado buscou modernizar-se, pressionado pela população que havia demonstrado insatisfação, quer em protestos urbanos quer nas urnas, e pela reorganização da sociedade civil. Foi nesse contexto que se criou o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), que teve um papel primordial na reformulação do entendimento da política de patrimônio⁹³. O CNRC foi formulado fora da burocracia oficial e ao largo da clientela cultural tradicional dos órgãos públicos repassadores de recursos financeiros para a área cultural e, posteriormente, transferido para o âmbito do Iphan (FALCÃO, 1984, p. 31).

Joaquim Arruda Falcão (1984) aponta dois aspectos importantes para compreender o conceito de cultura que orientou a política de preservação do patrimônio adotada pelo Iphan após a fusão com o CNRC. Primeiramente, a noção de cultura enquanto processo – histórico, contínuo, heterogêneo e completo. Além disso, a atitude do cidadão diante desse processo.

Os resultados líquidos desta nova política são pelo menos dois. Por um lado, sem desconhecer a relevância social e cultural da preservação praticada pelo antigo Iphan, a nova política é crítica e corretiva do exclusivismo da restauração arquitetônica dos monumentos vitoriosos como único parâmetro de uma política de preservação. Por outro, recoloca a questão: o que é patrimônio histórico e artístico nacional? A questão patrimonial é considerada uma questão em aberto. Questão problemática. O patrimônio preservado ontem não delimita necessariamente o patrimônio a preservar hoje. Retoma-se então a proposta originária de Mário de Andrade como alavanca para reabrir a discussão sobre os limites sociais, étnicos, ideológicos e tecnológicos do conceito de 'patrimônio cultural'. (FALCÃO, 1984, p. 34)

É sob essa nova concepção de patrimônio que assume, em 1979, a direção do Sphan o designer que participou ativamente da elaboração do CNRC, Aloísio Magalhães. José Reginaldo Santos Gonçalves (1996) aponta que, quando contrastada com a narrativa histórica da fase em que Rodrigo Melo Franco de Andrade esteve à frente do órgão do patrimônio, a gestão de Aloísio parece mais próxima à de um moderno antropólogo social ou cultural, cuja autoridade está baseada numa teoria

⁹³ “O CNRC não era uma instituição. Era uma atividade apoiada por um convênio entre a Secretaria de Planejamento da Presidência da República, o Ministério da Educação e Cultura, o Ministério da Indústria e Comércio, o Ministério do Interior, o Ministério das Relações Exteriores, a Caixa Econômica Federal, a Fundação Universidade de Brasília e a Fundação Cultural do Distrito Federal. Em seus quadros trabalhavam designers, físicos, antropólogos, sociólogos, etc.” (FALCÃO, 1984, p. 32)

sistemática da cultura ou da sociedade. Duas mudanças efetivadas por Aloísio corroboram tal assertiva: a substituição do conceito “patrimônio histórico e artístico” pela noção de “bens culturais” – concebidos como indicadores a serem usados no processo de identificação de um “caráter” nacional brasileiro, definido não apenas pelo passado ou pela tradição, mas por uma trajetória histórica norteada pelo futuro; e o fato de usar a noção de “cultura brasileira” enfatizando mais o presente do que o passado (GONÇALVES, 1996, p. 52).

Foi em tal entendimento, ou mudança na política patrimonial, que se basearam os argumentos que sustentaram, por exemplo, a proposta de tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, em Salvador, em 1984. Pela primeira vez, uma tradição afro-brasileira obtinha o reconhecimento oficial do Estado nacional. Naquele momento, apesar das novas concepções encampadas por Aloísio Magalhães, ainda predominava a noção de patrimônio como algo material, imutável, relacionado a monumentos antigos. Em outras palavras, para usar uma expressão corrente nas discussões acerca do tema, a concepção de patrimônio era a de “pedra e cal” (FONSECA, 2009; OLIVEN, 2009; SANT’ANNA, 2009; VELHO, 2006; GONÇALVES, 1996).

Ainda hoje o Iphan preserva em seu nome a expressão “patrimônio histórico e artístico nacional”, que remete a uma concepção de patrimônio marcadamente restritiva e conservadora concebida quando da sua criação. Essa concepção foi criticada com veemência, sobretudo, a partir da segunda metade dos anos 1970, e contrasta com a atual proposta defendida pelo próprio órgão, que busca na antropologia o aporte para definir o patrimônio como cultural, seguindo a determinação da Constituição Federal de 1988, em seu artigo 216. Esse artigo considera o patrimônio cultural brasileiro constituído de bens culturais materiais e imateriais, ampliando o entendimento legal que até então se baseava primordialmente no Decreto-Lei 25⁹⁴. O referido Decreto-Lei permanece em vigor, embora o tombamento, o principal instrumento de proteção legal ao patrimônio, não contemple o conjunto dos bens que hoje são representados como

⁹⁴ Entre a publicação do Decreto-Lei 25 e a Constituição Federal de 1988, outras normas concernentes ao patrimônio nacional foram publicadas, tais como o Decreto-lei 3.365 (BRASIL, 1941), que dispõe sobre desapropriações por “utilidade pública”, e a Lei 3.924 (BRASIL, 1961), que dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos, no sentido de regular as ações do Sphan nesse âmbito, já expressas no decreto de 1937. Além disso, o Brasil é signatário de acordos internacionais que incidem na organização e proteção do patrimônio nacional, como a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da Unesco, de 1972.

patrimônio nacional. Instituído pelo Decreto-Lei 25, esse instrumento incide apenas sobre os bens de natureza material, tendo sido necessária a publicação de um novo decreto, o de número 3.551, de 4 de agosto de 2000, para regular o registro dos bens imateriais (BRASIL, 2000).

Nos textos normativos que compõem a legislação patrimonial brasileira, coexistem definições de patrimônio concebidas em diferentes épocas e que hoje, reunidas, contrastam. Na legislação patrimonial, o passado persiste, uma vez que vigora o Decreto-Lei 25, enquanto outro caminho é construído buscando dispor de modo conjunto representações que incutem ao patrimônio nacional uma faceta plural e democrática. Esse outro caminho é o traçado a partir da publicação do Decreto 3.551, que permitiu de forma efetiva a inclusão dos bens imateriais no rol dos patrimônios nacionais. Assim, residem em tais textos concepções passadas que ganham novas aspirações com a recente legislação. Uma herança do próprio ideário em que se baseou a fundação da política patrimonial brasileira, forjada por partícipes do modernismo no Brasil na década de 1920.

3.2 Institucionalizando o patrimônio afro-religioso

3.2.1 *O primeiro terreiro tombado*

O terreiro de candomblé da Casa Branca do Engenho Velho ocupa um terreno em aclave, de 6,8 mil metros quadrados, na avenida Vasco da Gama, em Salvador, capital do estado da Bahia. Um espaço sagrado para os devotos dos orixás que abriga: logo na sua entrada, na parte plana do terreno, há uma pequena praça em homenagem à divindade Oxum e na encosta distribuem-se os santuários de outras divindades e localiza-se a edificação principal, onde ocorrem as festas públicas. Conta-se entre o povo de santo que o terreiro da Casa Branca é o mais antigo em funcionamento no Brasil. Sua data de fundação não é precisa. A literatura acadêmica sugere que tenha sido por volta de 1830 (SILVEIRA, 2003; SERRA, 2005).

A antiguidade confere distinção a esse terreiro vinculado à tradição nagô. Tal distinção é referendada na atualidade por órgãos governamentais que lidam com a

política cultural, de forma específica a do patrimônio, no âmbito municipal, estadual e federal. No âmbito federal, destacam-se a Fundação Cultural Palmares, responsável por ações que visam promover a arte e a cultura afro-brasileira, e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), o órgão primeiro das questões relativas ao patrimônio, ambos vinculados ao Ministério da Cultura.

Frisa-se que este é um cenário atual, posterior ao tombamento do terreiro da Casa Branca, que não foi consensual, tendo reunido forças políticas distintas, com opiniões e interesses antagônicos. À época, estava em jogo, como pontua o relator desse processo de tombamento, o antropólogo Gilberto Velho (2006), “a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento” (VELHO, 2006, p. 240). Política essa que, desde o fim dos anos 1970, passava por uma reformulação, a partir de uma interlocução de setores da área cultural no âmbito do governo federal, não se restringindo ao órgão gestor do patrimônio, com o meio acadêmico (FONSECA, 1997).

Esse processo gerou embates entre os setores mais conservadores com um grupo que estava se integrando naquele momento à discussão e, posteriormente, à gestão do patrimônio. Um grupo que tinha à sua frente Aloísio Magalhães (1927-1982) que, em 1979, assumiu o Iphan com uma postura crítica à política de patrimônio da época, como informado na primeira seção deste capítulo. Ele questionava o exclusivismo da restauração arquitetônica dos monumentos como o único parâmetro de uma política de preservação. Até então, o patrimônio nacional era definido como histórico e artístico, ainda que se considerassem as obras de valor arqueológico ou etnográfico. O conceito de bem cultural, tal como estava sendo forjado naquele momento, ampliava a definição anterior, buscando incluir os bens culturais móveis, as atividades e os costumes dos variados grupos sociais (FONSECA, 1997, p. 175-176).

Não se tratava apenas de ampliar o leque de bens a serem patrimonializados. A própria ideia de tombamento estava sendo criticada pelo grupo vinculado a Aloísio Magalhães, que passava a integrar a gestão da política cultural brasileira. A partir do entendimento de que a política de patrimônio não deveria se restringir à apropriação de bens culturais em nome da nação, esse grupo buscava conceber uma proposta mais

democrática no âmbito do patrimônio. Uma proposta que também contemplasse a devolução dos bens culturais aos seus autênticos proprietários, ou seja, as comunidades locais (GONÇALVES, 1996, p. 80).

Em alguma medida, a discussão acerca da política de patrimônio brasileira acompanhava as prerrogativas de organismos internacionais, como a Unesco, de forma específica a Convenção para a Proteção do Patrimônio Cultural, Mundial e Natural, de 1972, da qual o Brasil era signatário. Além disso, contava com a participação de outros profissionais que não apenas arquitetos e advogados, como ocorria até então. Foi nesse momento que os antropólogos começaram a participar das decisões referentes à constituição do patrimônio nacional em instâncias governamentais (VELHO, 1984). A escolha de um antropólogo para a relatoria do processo de tombamento do terreiro da Casa Branca era um indicativo dessa mudança⁹⁵.

Uma iniciativa destaca-se nesse contexto: o Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA), viabilizado por meio de um convênio entre o governo federal, o governo estadual da Bahia e a prefeitura de Salvador. Entre 1981 e 1987, esse projeto buscou identificar monumentos vinculados às religiões afro-brasileiras, em Salvador, e definir uma política de proteção voltada para esses monumentos (SERRA, 2005). Foram listados cerca de 2,5 mil terreiros. Dentre eles, o terreiro da Casa Branca recebeu especial atenção, por sua antiguidade e também pelo risco iminente de seus devotos perderem seu local de culto. Os proprietários do terreno estavam à época reivindicando-o. Parte do terreiro onde se localizava a fonte da divindade Oxum já tinha até mesmo se transformado em um posto de gasolina, construído à revelia dos devotos⁹⁶. Esse projeto, vinculado ao grupo que defendia a reformulação da política de patrimônio, incidiu diretamente na instauração do processo de tombamento da Casa Branca, em 1983⁹⁷.

⁹⁵ Gilberto Velho (1945-2012) foi membro do Conselho Consultivo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, de 1983 a 1993. Em 1984, ano do tombamento do terreiro da Casa Branca, ele tinha recém saído da presidência da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e era o então chefe do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

⁹⁶ A ameaça de perda do terreno, muitas vezes em função da especulação imobiliária, tem motivado outros terreiros a recorrerem a medidas como o tombamento, não apenas no âmbito federal, mas também estadual e municipal (FERRETTI, 2011; PARÉS, 2011; AMARAL, 2003).

⁹⁷ Sobre o projeto MAMNBA, ver Olympio Serra (1984) e Ordep Serra (2005, 2011).

Nas narrativas que rememoram a reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, do dia 31 de maio de 1984, que votou e aprovou o tombamento do terreiro da Casa Branca, a ideia do conflito está sempre presente (VELHO, 1984, 2006; GONÇALVES, 1996; FONSECA, 1997; SERRA, 2005, 2011; SANZI, 2007). Conflito como um fenômeno constitutivo da vida social, como propõe Georg Simmel, citado pelo próprio relator do processo em uma de suas análises sobre o referido tombamento. Gilberto Velho (2006, p. 246), reinterpretando Simmel, percebe o conflito “como um constante e ininterrupto processo de negociação da realidade, com idas e vindas, recuos e avanços, alianças sendo feitas e desfeitas, projetos adaptando-se e alterando-se, com transformações institucionais e individuais”. Estava ele, ao citar Simmel, refletindo sobre o próprio papel do antropólogo diante de um quadro complexo e conflituoso, como foi o processo de tombamento do terreiro da Casa Branca.

A reflexão de Velho contribui também para a compreensão do contexto mais amplo que cercava esse processo de tombamento, cuja síntese foi expressa no resultado final da votação: três votos a favor do tombamento, um pelo adiamento, duas abstenções e um voto contra. Mesmo os conselheiros que pediram o adiamento da votação ou se abstiveram do voto apresentaram durante a reunião argumentos contrários ao tombamento do terreiro (SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 1984), evidenciando a dificuldade para conceder à Casa Branca o título de patrimônio nacional.

O então presidente da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), Marcos Vilaça, fazia parte do grupo defensor da ampliação dos bens patrimonializados pelo Estado e era favorável ao tombamento da Casa Branca⁹⁸. Porém, ele tinha que lidar com opiniões contrárias dentro do próprio órgão que dirigia (SERRA, 2005, 2011). Para parte do corpo técnico do órgão, as edificações do terreiro da Casa Branca não apresentavam a monumentalidade atribuída aos patrimônios nacionais, cujos primeiros exemplares exaltavam a arte barroca que cobria de ouro as igrejas católicas do Brasil setecentista. As vozes contrárias ao reconhecimento do terreiro como patrimônio nacional desconsideravam estrategicamente o fato de ser,

⁹⁸ Com o falecimento de Aloísio Magalhães, em 1982, Marcos Vilaça o substituiu na direção da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan).

naquele momento, a igreja católica a grande detentora dos bens patrimonializados. Ressalto que a ala mais conservadora da igreja católica também se opunha ao tombamento do terreiro (VELHO, 2006).

Durante a citada reunião do Conselho Consultivo, além de apresentar seu parecer favorável ao tombamento, Gilberto Velho teve que rebater os posicionamentos contrários manifestados pelos conselheiros. Velho afirmou na ocasião, conforme consta na Ata da reunião, que

‘o tombamento deve ser uma garantia para a continuidade da expressão cultural que tem em Casa Branca um espaço sagrado’. Acrescentou não ser a sacralidade, no entanto, sinônimo de imutabilidade e que a Sphan não deve abrir mão da seriedade de suas normas, mas sim ‘procurar uma adequação para lidar com o fenômeno social em permanente processo de mudança’ (SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 1984, p. 187)

Mesmo diante do apelo do relator, o conselheiro Gilberto Ferrez argumentou que não seria possível tomar uma religião. Ainda segundo informado na ata da reunião (SPHAN, 1984),

O presidente colocou o assunto em discussão tendo o Conselheiro Gilberto Ferrez pedido a palavra para argumentar que tombamento quer dizer imutabilidade e que, em se tratando de uma religião, ela é dinâmica, mutável. Concordou com a necessidade de proteção do Terreiro, mas disse não ver como o instituto do patrimônio se adequasse ao caso. (SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 1984, p. 178)

Nem mesmo a antiguidade do terreiro, ressaltada pelo relator do processo, conferia mérito ao tombamento da Casa Branca, conforme alegou outro conselheiro. Na ata da reunião está registrado que

O Conselheiro Geraldo Britto Raposo da Camara pediu a palavra para ponderar que a proposta de tombamento foi feita no pressuposto de que este viria garantir a continuidade do culto, o que pode não se confirmar. Acrescentou de que mesmo o argumento de que esse culto se professa há 150 anos não lhe pareceu ‘suficiente para a sua garantia na prolação do tempo’. (SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 1984, p. 179)

Somava-se aos argumentos daqueles que se opunham ao tombamento o fato de a comunidade da Casa Branca não ser, à época, a proprietária do terreno onde foi

construído o terreiro. Em meados do século XIX, o terreno havia sido arrendado pelos integrantes que fundaram a Casa Branca e assim permaneceu até o início dos anos 1980, ou seja, os devotos não tinham a posse do espaço onde praticavam a sua religião. Esse foi mais um dos empecilhos ao tombamento apontados na reunião.

Mas o que para alguns conselheiros era um empecilho, para os devotos era uma das justificativas do tombamento. Eles acreditavam que o reconhecimento como patrimônio nacional seria uma garantia de que não perderiam o seu local de culto. O prefeito de Salvador na ocasião se posicionava favoravelmente ao tombamento e esteve presente à reunião, atuando de forma preponderante no certame (SERRA, 2005, 2011). Conforme relata o antropólogo Ordep Serra (2005), que foi um dos mentores do Projeto MAMNBA e participou ativamente do processo de tombamento da Casa Branca, o prefeito garantiu que viabilizaria meios de conceder à comunidade da Casa Branca a posse do terreno.

O próprio momento político pelo qual passava o Brasil, que transitava de uma ditadura militar para a democracia, contribuiu para que vigorassem os posicionamentos favoráveis à efetiva incorporação ao patrimônio nacional de bens culturais referentes aos afro-brasileiros. Fato que incidiu diretamente no reconhecimento do terreiro em questão, que tinha o apoio de uma gama de artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas que defendiam o patrimônio afro-baiano, bem como de militantes do movimento negro (VELHO, 2006). E, diferentemente daqueles contrários ao tombamento da Casa Branca que ressaltavam o caráter “dinâmico” e “mutável” do candomblé, parte desses apoiadores enfatizava a capacidade de o candomblé, especificamente o vinculado à modalidade nagô, preservar no Brasil a tradição africana desde a escravidão. Um posicionamento que é sustentado, com base nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras na primeira metade do século XX, principalmente, na reinterpretação da concepção de “religião em conserva”, cunhada por Roger Bastide.

3.2.2 Outros terreiros, novos patrimônios?

Após o tombamento do terreiro da Casa Branca, passaram-se quase 15 anos até que um segundo terreiro, o Axé Opô Afonjá, de Mãe Stella, entrasse para o rol dos

patrimônios nacionais. Esse foi um período de ajustamento ao novo regime político. A democracia restabelecida no Brasil em 1985 foi criando feição aos poucos. Primeiramente, foi preciso definir as novas bases constitucionais para o país que ainda experimentava a efervescência dos movimentos sociais que ganharam força nos anos 1970, mas seguia governado por uma elite política que se manteve no poder mesmo durante a ditadura militar.

Em agosto de 1986, o movimento negro realizou em Brasília a Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, com expressiva atuação do Movimento Negro Unificado. Nesse encontro foi produzido um documento com as reivindicações de entidades negras para a nova Constituição Federal, promulgada em 1988. Dentre as reivindicações, destacam-se: a inclusão do racismo como crime inafiançável; a garantia de propriedade da terra às comunidades quilombolas rurais e urbanas; e a garantia da liberdade de culto religioso⁹⁹.

Essas três reivindicações constaram no texto final da referida Constituição, que também determinou que o Estado deve proteger as manifestações culturais indígenas e afro-brasileiras, bem como as dos “outros grupos participantes do processo civilizatório brasileiro”, nos termos do parágrafo primeiro do artigo 215. Pela primeira vez, estava expressa em lei a ideia de uma nação formada a partir de variadas matrizes étnicas e culturais. Foi também nessa Constituição que o entendimento jurídico de patrimônio cultural brasileiro, antes restrito aos bens culturais materiais, foi ampliado aos bens imateriais, conforme o artigo 216.

O ano de 1988 foi marcado na história brasileira pela promulgação da Constituição, ainda hoje em vigor, mas também pela celebração dos cem anos da abolição da escravidão. Criava-se nesse mesmo ano o primeiro órgão, a nível federal, para se ocupar exclusivamente das questões relativas à população afro-brasileira, a Fundação Cultural Palmares (BRASIL, 1988a). O nome da fundação é uma referência ao Quilombo dos Palmares, que teria sido fundado no século XVII por Zumbi, considerado pelo movimento negro um símbolo da resistência e da luta contra a escravidão. Tal quilombo situava-se no estado de Alagoas, na Serra da Barriga, que foi

⁹⁹ Conforme consta no documento final do encontro, registrado em cartório.

o segundo¹⁰⁰ bem cultural referente à cultura afro-brasileira inscrito na lista dos patrimônios nacionais. O tombamento da Serra da Barriga ocorreu em 1985, ainda na esteira da proteção concedida ao terreiro da Casa Branca.

Nesse mesmo período, em Salvador, na Bahia, o governo local desenvolvia iniciativas que contemplavam diretamente os terreiros de candomblé, mas não em sua totalidade. A principal delas foi o Projeto Terreiros, realizado pela Fundação Gregório de Matos, criada em 1985 e, à época, sob a direção do antropólogo e ensaísta Antônio Risério e do cantor e compositor Gilberto Gil. Tal projeto financiava reformas nos terreiros de candomblé, tendo sido beneficiados quase que exclusivamente os de tradição nagô (MATORY, 2005, p. 174). Além disso, essa fundação foi responsável pelo Projeto Bahia/Benin, incentivando o intercâmbio cultural entre o estado baiano e o país africano, incluindo viagens de sacerdotes do candomblé, seguindo, em parte, experiências realizadas em décadas anteriores (CAPONE, 2004, p. 256-257).

Esses projetos tiveram curta duração, se configurando mais como uma ação de um governo do que efetivamente uma política de Estado, lembrando uma relação clientelista estabelecida, por vezes, entre sacerdotes do candomblé e governantes. Uma relação permeada de contradições, pois, apesar de uma dada proximidade entre sacerdotes e governantes, os terreiros precisavam, até o fim da década de 1970, em diferentes estados brasileiros, de autorização policial para funcionar. Ou seja, apesar da presença dos governantes nos terreiros, os festejos do candomblé só poderiam ocorrer mediante solicitação prévia à autoridade policial. No fim da década de 1970, as normas estaduais que determinavam essa regra foram, aos poucos, sendo revogadas. A década de 1980 foi um momento de transição de um regime político, da ditadura militar para a democracia. A transição também ocorria na relação entre o Estado brasileiro e as religiões afro-brasileiras, que, a partir de uma experiência conflituosa, dava os primeiros passos para a sua institucionalização.

Somente no fim da década de 1990 outros terreiros foram incluídos entre os patrimônios nacionais. Em 1998, ao acolher o pedido de tombamento do terreiro de candomblé Axé Opô Afonjá, a técnica do Iphan responsável pelo processo já ressaltava

¹⁰⁰ Ou o terceiro bem cultural referente à cultura afro-brasileira, considerando-se a Coleção do Museu da Magia Negra.

tratar-se “de um bem de altíssimo valor histórico e etnográfico que, sem dúvida, merece ser selecionado como patrimônio cultural da nação” (IPHAN apud CARVALHO, PRUDENTE, 2011). Diferentemente do caso do terreiro da Casa Branca, não pairavam dúvidas, naquele momento, sobre a importância da solicitação. As dúvidas quanto ao tombamento foram anteriores, advindas da própria mãe de santo do Opô Afonjá, Mãe Stella de Oxóssi, que inicialmente havia recusado o reconhecimento como patrimônio nacional. Ela relutava em submeter-se a uma regulação do Estado quando desejasse modificar ou reformar o seu terreiro (MATORY, 2005, p. 183). Nas palavras dela:

Se uma telha de sua casa cair você quer consertar. E o ‘Patrimônio’ [o Iphan – Instituto do Patrimônio Artístico e Histórico Nacional], ele gosta de conservar as coisas como eram no princípio. Eles acham aquilo de tal importância que não pretendem mudar. Mas quando a gente fala não mudar, não quer dizer que vai deixar cair porque não pode mexer. Se essa casa aqui, uma árvore cair em cima do telhado, é evidente que eu tenho que trocar o telhado. Isso não tá mudando, de maneira nenhuma, a arquitetura. E o meu receio era esse, que não pudesse mexer como a gente queria pra embelezar, pra conservar. Mas quando eu vi que não era isso, que era apenas para segurar o imóvel, então eu achei que seria uma coisa boa, principalmente por causa da especulação imobiliária, o lance das invasões e tudo e o Iphan é um aliado.¹⁰¹

No trecho acima, Mãe Stella critica a postura do órgão gestor do patrimônio nacional em querer “conservar as coisas como eram no princípio”. Mas, ao criticar tal postura, a mãe de santo atinge também a base que fundamenta a distinção conferida ao seu terreiro. O Ilê Opô Afonjá é afirmado como o detentor da mais pura tradição africana ou, nos termos de Roger Bastide, uma “religião em conserva”, um conceito que remete à capacidade de se manter uma prática religiosa tal como era no passado. Essa aparente contradição revela as ambiguidades que permeiam a relação entre a comunidade afro-religiosa e o Estado nos processos de patrimonialização. Como afirma Matory, “as prioridades da burguesia e do Estado brasileiros em alguns casos comungam com as prioridades da comunidade do candomblé, mas nem sempre fica claro quem está ‘manipulando’ quem” (MATORY, 2005, p. 183, tradução minha)¹⁰². Tanto que, posteriormente, ao perceber que seu terreiro poderia ser prejudicado com o

¹⁰¹ Entrevista de Mãe Stella concedida a Jaime Martins e publicada no dia 15 de dezembro de 2009 no blog do antropólogo Luiz Assunção (MARTINS, 2009).

¹⁰² The priorities of powerful factions in the Brazilian bourgeoisie and state at times harmonize with those of the Candomblé priesthood, but it is not always clear who is ‘manipulating’ whom.

crescimento urbano, Mãe Stella mudou a sua opinião quanto ao tombamento, e o Iphan passou a ser um “aliado”.

Quando a solicitação de tombamento do Opô Afonjá foi apresentada ao Iphan, a Prefeitura Municipal de Salvador já havia decretado o terreiro de Mãe Stella como uma Área de Proteção Cultural e Paisagística, por meio da Lei municipal 3.515, de 1985 (SALVADOR, 1985a). Em 7 de outubro de 1999, o Conselho Consultivo do Iphan aprovou por maioria de seus membros o tombamento do Opô Afonjá. À época, os técnicos do Iphan alertavam sobre o cuidado que o órgão deveria ter para não privilegiar uma “nação” de candomblé em detrimento de outras (CARVALHO; PRUDENTE, 2011, p. 99-101). Lembrando que o Opô Afonjá, como o Casa Branca, é filiado à “nação” nagô.

De fato, na sequência, foi patrimonializado um terreiro de tradição jeje, mas não de candomblé. A reunião do Conselho Consultivo do Iphan, em 22 de agosto de 2002, aprovou o tombamento de um terreiro de tambor de mina, a Casa das Minas, em São Luís do Maranhão (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL¹⁰³, 2002a). Desde os anos 1930, pesquisadores têm se interessado por esse terreiro, cujas sacerdotisas afirmam ser fundado no século XIX por uma africana descendente de uma família real do atual Benin. Pierre Verger foi um dos pesquisadores que mantiveram contato com as sacerdotisas da Casa das Minas e, em uma de suas viagens à África, buscou evidências de tal parentesco (SOUTY, 2007).

Em 1985, a Unesco realizou em São Luís o colóquio As Sobrevivências Religiosas Africanas nas Caraíbas e na América Latina. Na ocasião, foi aventada a possibilidade do tombamento da Casa das Minas. No entanto, conforme relata Sergio Ferretti (2011), que realiza pesquisas com o grupo, líderes do terreiro não consideraram a medida apropriada naquele momento. Dentre as razões aventadas à época, destacou-se a necessidade de se realizarem algumas obras no prédio antes de alguma medida protetiva. Somente em 1999, foi dado encaminhamento à solicitação de tombamento, que, como no caso do Opô Afonjá, teria ocorrido sem contratempos (FERRETTI, 2011, p. 69).

¹⁰³ Devido à extensão do nome do órgão e ao elevado número de menções a ele neste texto, doravante o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional será grafado como IPHAN juntamente às citações. Nas referências no fim desta tese, o nome do órgão está grafado por extenso.

Enquanto o processo de tombamento da Casa das Minas tramitava no Iphan, outra solicitação foi encaminhada. Era a neta de Mãe Menininha (1894-1986) – sacerdotisa que ficou conhecida nacionalmente nos versos do cantor e compositor baiano Dorival Caymmi – que pedia o tombamento do terreiro do Gantois, que desde 1985, como o Opô Afonjá, constituía uma Área de Proteção Cultural e Paisagística, sob a Lei 3.590 (SALVADOR, 1985b), do município de Salvador. A aprovação desse tombamento se deu em 21 de novembro de 2002, pouco depois da Casa das Minas. Com o Gantois, três terreiros baianos passavam a integrar o patrimônio nacional. Três terreiros nagôs vindos de uma mesma raiz, uma vez que tanto o Gantois quanto o Opô Afonjá surgiram após dissidências do terreiro da Casa Branca.

Desde o primeiro terreiro tombado, os relatores dos processos ressaltaram em seus pareceres a importância de o Iphan tomar medidas não apenas com relação à proteção material do bem cultural, mas também que atendessem à dimensão imaterial. Na reunião do Conselho Consultivo em que foi aprovado o tombamento do terreiro do Gantois, esse assunto foi abordado com veemência por alguns conselheiros, que destacaram o fato de já haver instrumentos legais para a salvaguarda dos bens imateriais. Além disso, foi reafirmada a necessidade de o Iphan tratar o tombamento dos terreiros “de maneira diferente do tombamento tradicional, que tende a imobilizar, a congelar. Não podemos de maneira nenhuma consentir que se engesse manifestações dessa natureza” (IPHAN, 2002b, p. 34), apontou a conselheira Ângela Gutierrez.

Um ano após o tombamento da Casa das Minas e do Gantois, o Iphan tombou um terreiro de tradição banta como patrimônio nacional, o Bate Folha, fundado em 1916 por Manoel Bernardino da Paixão (1881-1946). Assim, reconhecia-se um terreiro vinculado a uma tradição que os estudos afro-brasileiros, até os anos 1950, ainda consideravam degenerada ou inferior às práticas então relacionadas aos povos nagôs. No entanto, observa-se que no processo de tombamento do Bate Folha houve a intervenção de Mãe Stella do Opô Afonjá, que, favorável à medida, assinava um ofício recomendando a proteção ao terreiro. Esse ofício foi anexado à solicitação protocolada no Iphan (SERRA, 2002; CARVALHO; PRUDENTE, 2011).

O Bate Folha ainda é o único terreiro de tradição banta inscrito na lista dos bens patrimonializados pelo Estado brasileiro. Após o seu tombamento, mais três terreiros

foram reconhecidos pelo Iphan. O primeiro deles foi o Alaketo, vinculado à tradição nagô e também localizado em Salvador. O seu tombamento foi aprovado pelo Conselho Consultivo em 1º de dezembro de 2004, em uma reunião em que também se apreciou e aprovou a solicitação de registro do ofício das baianas de acarajé como patrimônio nacional imaterial¹⁰⁴. Essa reunião teve a presença do então ministro da Cultura, Gilberto Gil, bem como da mãe de santo do terreiro, a Mãe Olga (1925-2005), que tinha boa articulação com intelectuais e artistas (IPHAN, 2004). Na maioria das vezes, o tombamento é proposto pela própria comunidade. Porém, no caso do processo de patrimonialização do Alaketo, foi o então prefeito de Salvador, Antônio Imbassahy, quem propôs o tombamento ao Iphan (CARVALHO; PRUDENTE, 2011).

Os outros terreiros tombados foram a Roça do Ventura e a Casa de Oxumaré. No dia 27 de novembro de 2013, foi reconhecido como patrimônio nacional a Casa de Oxumaré, situada em Salvador e vinculada à tradição nagô. E, em 4 de dezembro de 2014, foi tombada a Roça do Ventura que segue a tradição jeje e não está localizada em Salvador, mas em Cachoeira, cidade distante cerca de 100 quilômetros da capital baiana. Intervenções irregulares em uma área vizinha ao terreno, que chegaram a provocar danos ao patrimônio arqueológico do terreiro, levaram o Conselho Consultivo do Iphan a aprovar primeiramente o seu tombamento emergencial e provisório, em 3 de maio de 2011 (IPHAN, 2011b). O antropólogo e relator do processo de tombamento emergencial e provisório, Roque de Barros Laraia, havia considerado à época, com base nos pareceres técnicos juntados aos autos, a medida suficiente para garantir a salvaguarda do sítio enquanto novos estudos sobre a história do grupo pudessem ser realizados. No entanto, três anos mais tarde decidiu-se pelo tombamento definitivo.

Dentre os terreiros patrimonializados no âmbito nacional, cinco vinculam-se à tradição nagô, dois à tradição jeje – incluindo aqui o terreiro de tambor de mina – e um à tradição banta. Acrescenta-se que sete estão na Bahia. A hegemonia nagô exaltada na literatura acerca das religiões afro-brasileiras reverbera, assim, na representação das religiões afro-brasileiras como patrimônio nacional.

¹⁰⁴ A patrimonialização do ofício das baianas de acarajé é abordada por Nina Bitar (2010). O acarajé é, grosso modo, um bolinho feito de feijão usado como oferenda no candomblé, mas também comercializado nas ruas. Assim, o acarajé compõe o universo ritual das religiões afro-brasileiras e, ao mesmo tempo, faz parte da culinária brasileira.

O ineditismo do tombamento da Casa Branca, marcado pelo conflito entre os grupos envolvidos com a política de patrimônio no âmbito federal no início dos anos 1980, é continuamente rememorado nos processos de reconhecimento de outros terreiros como patrimônio, mesmo em instâncias municipais. Com a redemocratização do país, se fez urgente a adoção de medidas que efetivamente considerassem uma nação formada a partir de variadas matrizes étnicas e culturais, tal como expresso em lei. Uma urgência ainda latente, pois a desigualdade social e racial não foi equacionada, apesar da incorporação no cotidiano governamental de algumas reivindicações populares advindas dos diversos movimentos sociais que se posicionaram na cena política desde os anos 1970, como, por exemplo, a inclusão, na Constituição Federal de 1988, do artigo determinando que o racismo é crime inafiançável.

Assim, nesses trinta anos, leis foram publicadas, órgãos governamentais foram criados, instrumentos de participação popular foram implantados, com vistas a abarcar a diversidade com a qual a nação brasileira se faz representar, a partir da Constituição Federal de 1988, que afirmou a nação brasileira como composta de múltiplas matrizes culturais e étnicas, não se restringindo às três que compunham o Brasil mestiço dos modernistas. Os tombamentos dos terreiros aqui mencionados são constituintes desse processo. Por meio deles, as religiões afro-brasileiras, de forma específica o candomblé, passaram a figurar, por vias institucionais, como uma expressão do vasto patrimônio nacional.

Vale destacar que a patrimonialização desses terreiros carrega em si uma ambiguidade. Ao mesmo tempo em que elementos da cultura afro-brasileira são incluídos na representação da nação, se exclui a pluralidade constitutiva das religiões afro-brasileiras. Conforme apontado ao longo deste capítulo, há uma proeminência do candomblé baiano, sobretudo de tradição nagô, entre os terreiros patrimonializados. Dentre as variadas denominações que se situam sob o termo religiões afro-brasileiras somente um terreiro de tambor de mina se junta aos de candomblé na lista dos patrimônios nacionais. A umbanda, afirmada como a religião genuinamente brasileira, não figura entre esses patrimônios. Vale lembrar que há somente oito terreiros patrimonializados dentre os milhares instalados pelo país. Roger Sansi (2007) sugere uma interpretação para a distinção concedida a alguns poucos terreiros. Segundo ele,

O sucesso de alguns terreiros de candomblé em serem reconhecidos como patrimônio não é resultado apenas do reconhecimento de uma noção antropológica de cultura como a base de uma nova e mais democrática ou popular ideia de patrimônio cultural imaterial. Ao contrário, alguns desses terreiros se apropriaram de noções tradicionais de patrimônio e valor cultural da “alta cultura” como um produto de uma parcela da elite e não como folclore. (SANSI, 2007, p. 121, tradução minha)¹⁰⁵

Enfatizo, seguindo a interpretação de Sansi, que os terreiros alçados a patrimônio nacional se apropriaram de noções tradicionais de patrimônio. Uma afirmação que aponta outra ambiguidade concernente à patrimonialização dos terreiros. Quando do tombamento do terreiro da Casa Branca, os grupos mais resistentes ao seu reconhecimento como patrimônio nacional caracterizavam o patrimônio como algo imutável, diferentemente do candomblé, cuja dinâmica religiosa impunha-lhe constantes mudanças. Apesar de os sacerdotes afro-brasileiros assumirem que as mudanças são inerentes à sua prática religiosa, como foi destacado no caso de Mãe Stella do Axé Opô Afonjá, o discurso que confere legitimidade ao candomblé, bem como ao tambor de mina, pauta-se na afirmação de uma tradição africana herdada desde os tempos coloniais. Uma afirmação que, *grosso modo*, torna o candomblé, em sua modalidade nagô, uma “religião em conserva”.

Os relatores dos processos de tombamento dos terreiros reconhecidos pelo Estado brasileiro atentaram em seus pareceres para a dimensão imaterial desses bens culturais, indicando em alguns casos a necessidade de o Iphan flexibilizar suas medidas protetivas. Desde a Constituição de 1988, o entendimento do patrimônio cultural brasileiro contempla também os bens culturais de natureza imaterial, que, em 2000, passaram a ter uma legislação que regula o seu registro. Dessa forma, há uma flexibilização das medidas protetivas do Iphan. No entanto, os seis terreiros tombados após a instituição do registro dos bens culturais de natureza imaterial foram patrimonializados como bens culturais de natureza material, ainda impregnados da conservadora ideia de imutabilidade.

¹⁰⁵ The success of some Candomblé houses in being recognized as heritage sites has not resulted simply from the recognition of an anthropological notion of ‘culture’ as the basis of a new, more democratic or popular idea of ‘immaterial’ cultural heritage. On the contrary, some of these houses have appropriated traditional notions of heritage and cultural value of ‘High Culture’ as the product of a certain elite and not as ‘folklore’.

O Estado brasileiro, evocando a dimensão material dos terreiros ao patrimonializá-los, reforça o discurso que afirma o candomblé como uma “religião em conserva”, o que há muito se questiona no campo acadêmico (DANTAS, 1988; CAPONE, 2004), bem como entre os profissionais que lidam com os afazeres cotidianos da gestão patrimonial. E, assim, o tombamento desses terreiros releva a valorização do candomblé baiano de tradição nagô como um modelo de pureza, tal como destacado nos primeiros estudos sobre as religiões afro-brasileiras, citando Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Édison Carneiro, reverberando nas interpretações acerca dessas religiões ao longo do século XX, como evidenciado em Roger Bastide.

A então diretora do Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan, Márcia Sant’Anna, ao participar do Seminário Internacional de Políticas de Acautelamento do Iphan para Templos de Culto Afro-Brasileiro, em 2011, afirmou a necessidade de esse órgão modificar seus processos de salvaguarda no tocante aos terreiros afro-brasileiros.

Assim, a implementação de uma política nacional de inventário desses bens culturais é urgente e decisiva para subsidiar uma discussão ampla e democrática sobre a seleção dos sítios e os aspectos que deverão ser preservados por meio do tombamento, do registro ou de outros instrumentos de que se possa lançar mão como a desapropriação (SANT’ANNA, 2011, p. 33).

Ainda não foi estabelecida a referida política nacional de inventário dos terreiros. Mas, de fato, nos últimos anos tem sido crescente a busca por levantamento de dados referentes aos terreiros, não apenas de candomblé, mas das variadas denominações afro-religiosas. Já foram realizados mapeamentos dos terreiros em várias capitais estaduais, destacando-se Salvador, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, Recife, Belém, Porto Alegre, Natal, João Pessoa, e na capital federal, Brasília. São iniciativas do governo federal que não se restringem ao Iphan, abarcando também universidades, organismos internacionais como a Unesco, governos locais e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). A Seppir foi criada em 2003 e afirma claramente em seus documentos o seu vínculo com o movimento negro, como será abordado no próximo capítulo, em que trato da forma como as religiões afro-brasileiras são mobilizadas na política de promoção da igualdade racial. Apesar dessas iniciativas, ainda não foram revistas as práticas que concederam distinção dentre os patrimônios

nacionais ao candomblé nagô; a política de patrimônio permanece, assim, “em conserva”.

4 COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA: ENTRE A BUSCA PELA IGUALDADE RACIAL E A CONSTRUÇÃO DA DIVERSIDADE CULTURAL

No percurso que traço nesta tese, parto de uma política patrimonial “em conserva” para desembocar em um terreno em constante mudança, no que tange às religiões afro-brasileiras. Almejando promover a igualdade, a política pública racial brasileira nasce imantada do discurso que confere um estatuto multiétnico e multicultural à nação. Três eram as raças formadoras do Brasil mestiço, como queriam nos anos 1920 os modernistas que tiveram seu ideário incorporado na década seguinte pelo governo Vargas e extensivamente reproduzido, mesmo que sob outras interpretações, ao longo do século XX. De organismos que se afirmam guardiões da humanidade, soam ordens em forma de acordos tentando moldar um ente universal composto pela aclamada diversidade cultural. O país que hoje ensaia um combate mais efetivo ao racismo busca representar-se como composto de variados grupos étnicos e culturais, ainda assombrado pela pretensa harmonia entre os diferentes. No Brasil continental, a latente desigualdade social transborda na cor e, de preto, tinge quem está à margem.

No capítulo que se inicia, sigo a institucionalização da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, criada em 2003, para refletir sobre a forma como as religiões afro-brasileiras se apresentam hoje no espaço público. Como se dá a presença do religioso, no caso afro-religioso, no contexto da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial? Como essas religiões, que surgiram entre os negros e hoje estão abertas a todos, são acionadas no discurso de combate ao racismo? Estaria presente também a ideia de “religião em conserva”? Foi a partir dessas questões que li os documentos referentes à mencionada política pública produzidos principalmente por seu órgão gestor, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial¹⁰⁶.

Como no processo de patrimonialização, a inclusão das religiões afro-brasileiras no debate acerca da questão racial gera conflitos entre os próprios atores que

¹⁰⁶ São citados aqui o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial, de 2009, o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, de 2013, a lei que institui a Seppir e o decreto que cria a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, ambos de 2003, e o arquivo de notícias da Seppir disponibilizado no seu site, além de documentos de outros órgãos que são referenciados no texto.

constituem essa cena, como integrantes do movimento negro e do movimento afro-religioso. Atores que também se congregam tornando a presença das religiões afro-brasileiras no debate racial uma estratégia frente aos crescentes ataques neopentecostais. Nesse movimento que ora busca apoio na luta pela igualdade racial ora apela para uma diversidade cultural é forjada a ideia das religiões afro-brasileiras como “comunidades tradicionais de matriz africana”, conforme apresentado ao longo deste capítulo.

4.1 Presença afro-religiosa na política racial

O primeiro mandato de Luiz Inácio Lula da Silva¹⁰⁷ como presidente do Brasil ainda se iniciava quando da criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). Foi em 2003, no dia 21 de março, data em que é comemorado o Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, que a Seppir foi instituída por meio da Medida Provisória 111 (BRASIL, 2003b), convertida na Lei 10.678, em 23 de maio do mesmo ano (BRASIL, 2003c). Naquele momento, a letra “e” que integra a sigla da pasta designava “especial”, indicando o caráter extraordinário de que ela se revestia: pela primeira vez, constava na estrutura administrativa do governo federal um órgão para lidar com políticas públicas com a finalidade de combater as desigualdades raciais¹⁰⁸. A luta contra o racismo, principal bandeira do movimento negro nos anos 1970, ampliava-se não apenas na semântica como também na ação política.

Medidas contra o racismo vinham sendo adotadas aos poucos no Brasil. A Constituição de 1988, por exemplo, o decretou como crime inafiançável e imprescritível, tornando lei uma das reivindicações apresentadas na Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, que reuniu, em agosto de 1986, em Brasília, integrantes de entidades representativas do movimento negro (CONVENÇÃO, 1986). E, em 1995, durante o mandato de Fernando Henrique Cardoso¹⁰⁹, o primeiro presidente da República a

¹⁰⁷ O presidente Luiz Inácio Lula da Silva governou o Brasil por dois mandatos, sendo o primeiro compreendido entre os anos de 2003 e 2006 e, o segundo, de 2007 a 2010.

¹⁰⁸ Em 2010, com a publicação da Lei 12.314, a Seppir passa a ser nomeada Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, excluindo a palavra “especial” (BRASIL, 2010b).

¹⁰⁹ Fernando Henrique Cardoso esteve por dois mandatos na Presidência da República. O primeiro foi de 1995 a 1998 e o segundo foi de 1999 a 2002.

assumir publicamente a existência do racismo na sociedade brasileira, foi criado o Grupo Interministerial para a Valorização da População Negra. Mais precisamente no dia 20 de novembro, quando, também em Brasília, o movimento negro celebrou o tricentenário de Zumbi dos Palmares com a Marcha Nacional Zumbi dos Palmares contra o racismo, pela cidadania e vida, que teve a participação de militantes de todo o país. Esse grupo interministerial foi responsável por iniciar o debate acerca das ações afirmativas no governo federal, que incluíam a criação das cotas raciais para ingresso nas universidades e no serviço público.

Com a Seppir, o movimento negro buscava ir além do enfrentamento ao racismo; reclamava pela “promoção da igualdade racial”. Seria uma “virada conceitual”, como afirma um dos fundadores do Movimento Negro Unificado, o militante Amauri Mendes Pereira, no artigo intitulado *Da luta contra o racismo à promoção da igualdade racial*. Pereira (2008) enuncia nesse artigo o seu entendimento para a “promoção da igualdade racial”, que ganha diferentes sentidos, tal como expresso nos seguintes trechos:

A Promoção da Igualdade Racial coloca-se a partir desse limiar [a luta contra o racismo] e pretende superá-lo, mas está obrigada a respeitar hierarquias e importâncias institucionais, orçamentárias, de valores quase sempre desfavoráveis, e outras; precisa circular por canais (escaninhos, gabinetes, consciências etc) frios, habituados a determinar o ritmo e o como do que por eles flui.

[...]

A Promoção da Igualdade Racial implica *também* o enegrecimento do poder.

[...]

A promoção da igualdade racial exige novos atributos e clareza de objetivos, metas, metodologia, critérios de gestão e avaliação, rigoroso cumprimento de prazos e relatórios etc – coisa para profissionais.

[...]

A Promoção da Igualdade Racial intervém prioritariamente – e é muito bom que assim seja – sobre as consequências materiais do racismo.

[...]

A Promoção da Igualdade Racial crava estacas no peito da ordem racializada que se forjava invisível, mas sozinha não mata isso que, no Brasil, parece sobrenatural.

[...]

A Promoção da Igualdade Racial significa, antes de tudo, incentivar a criação de uma Consciência Social isenta de racismo.

[...]

A Promoção da Igualdade Racial é uma oportunidade de a sociedade brasileira encontrar-se consigo mesma e repensar os sentidos de justiça e de democracia.

[...]

a Promoção da Igualdade Racial permite vislumbrar o horizonte da superação da raça na alocação de papéis sociais. (PEREIRA, 2008, p. 121-125)

Em todos os trechos acima, a “promoção da igualdade racial” é o sujeito de uma ação, pensando aqui na estrutura das frases. Ela “coloca-se”, “implica”, “exige”, “intervém”, “crava”, “significa”, “é” e “permite”. Em algumas das frases, expressa os desafios impostos ao movimento negro na transposição de suas reivindicações para a política pública e com a participação de seus integrantes nos quadros da burocracia estatal. Em outras, torna-se um caminho para a construção de uma sociedade isenta de racismo, rumando para uma democracia de fato. Ela incute em si um ideal igualitário e difere da luta contra o racismo, mas parte dessa luta para propor medidas que não apenas combatam o preconceito e a discriminação racial como também enfrentem a desigualdade racial. As frases em destaque, tanto na forma como estão estruturadas quanto no conteúdo que carregam, indicam, sobretudo, que a “promoção da igualdade racial” é um modo de ação política. Completando: um modo de ação política do movimento negro ao se estabelecer junto à administração pública federal com a criação da Seppir.

É por meio da “promoção da igualdade racial” que a partir de 2003 se apresenta e implementa, aos poucos, a agenda negra. Essa agenda é entendida como uma gama de demandas das entidades que compõem o movimento negro que, a partir dos anos 1970, se reestruturaram acompanhando a frente política que lutou pelo restabelecimento do estado de direito e do respeito pleno às liberdades civis e aos direitos humanos (GUIMARÃES, 2013, p. 1). A agenda negra se constituiu, assim, em concomitância à luta pela redemocratização do país e reúne demandas de uma pluralidade de entidades que conformam o movimento negro.

Essas entidades têm em comum o combate ao racismo e a busca por melhores condições de vida para a população negra, mas por vezes divergem quanto às iniciativas adotadas e a forma de atuação, como, por exemplo, a aproximação com partidos políticos. Quando da fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), setores mais radicais do movimento negro condenavam tal associação, pois defendiam uma atuação independente, sem vinculação com partidos políticos nem mesmo com o Estado¹¹⁰. Com o fim do bipartidarismo em 1979 e a restituição do pluripartidarismo¹¹¹,

¹¹⁰ Para uma versão desse momento a partir de relatos dos próprios militantes negros, ver Pereira (2013).

no entanto, novos partidos políticos foram se constituindo e congregando em suas bases, e mesmo entre sua cúpula, militantes negros. Dessa associação surgiram as primeiras experiências de órgãos públicos para tratar de assuntos referentes à população negra, primeiramente em governos estaduais¹¹².

O Partido do Movimento Democrático Brasileiro, o PMDB, foi um dos que abrigou o debate acerca da questão racial, fato que repercutiu em mandatos de seus filiados. Em 1984, por exemplo, durante o governo de André Franco Montoro (PMDB), no estado de São Paulo, foi criado o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra; em 1987, na Bahia, o então governador Waldir Pires (PMDB) instituiu o Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra (SANTOS, 2005). O Partido Democrático Trabalhista, o PDT de Leonel Brizola, também se articulava em torno da temática. Durante o governo de Brizola no estado do Rio de Janeiro, em 1991, foi criada a Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Negras (Sedepron). Essa secretaria foi delegada a Abdias do Nascimento, um dos fundadores do PDT (PEREIRA, 2013). E Alceu Collares (PDT), que foi o primeiro prefeito negro de Porto Alegre, quando governador do Rio Grande do Sul, de 1991 a 1995, criou o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra.

Dos quatro órgãos públicos estaduais elencados acima, três apresentam a expressão “comunidade negra” em seus nomes e um carrega a expressão “populações negras”, deixando em evidência que são órgãos que desenvolvem ações para os negros. No âmbito do governo federal, como já apontado nesta tese, havia sido criada, meses antes da promulgação da Constituição Federal de 1988, a Fundação Cultural Palmares. O seu nome faz uma alusão aos negros por meio do termo “Palmares” que remete ao quilombo na Serra da Barriga, em Alagoas, que foi comandado por Zumbi, um dos símbolos da resistência negra construídos pelo movimento negro. No artigo primeiro da Lei 7.668, de 22 de agosto de 1988 (BRASIL, 1988a), que institui essa fundação, consta como sua finalidade “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade

¹¹¹ De 1966 a 1979, havia oficialmente apenas dois partidos no Brasil: a Aliança Renovadora Nacional (Arena) e o Movimento Democrático Brasileiro (MDB).

¹¹² Também houve experiências municipais, como a de Belo Horizonte, onde em 1998 foi criada a Secretaria Municipal de Assuntos da Comunidade Negra (Smacon), que será abordada na segunda parte desta tese.

brasileira” (BRASIL, 1988b). Assim, afirmava ser um órgão para tratar de questões relativas ao negro, como também ocorrido no caso do Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra, criado no governo do presidente Fernando Henrique Cardoso, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB).

Diferentemente do que se observa nas primeiras experiências de órgãos voltados para os negros, a Seppir não traz em seu nome o termo negro ou alguma de suas variantes como “comunidade negra” e “população negra” nem mesmo um termo que lhe faça referência direta, como ocorreu no caso da Fundação Palmares. Ao adotar a expressão “promoção da igualdade racial” em seu nome, a Seppir não limita a sua atuação a um grupo étnico, apesar de indicar na lei que a institui serem os negros o seu principal foco. O artigo segundo da Lei 10.678 informa ser a Seppir um órgão cuja competência é assessorar a Presidência 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 [...] (BRASIL, 2003c)

Ao contemplar em suas ações “grupos raciais e étnicos”, no plural, a Seppir estava em consonância com a proposta de Abdias do Nascimento para a conformação do seu quilombismo, pensado como projeto político global que propunha um estado multicultural e igualitário. Mas, sobretudo, seguia as prerrogativas da Constituição de 1988, que incorporou em seu texto a ideia do Brasil como uma nação formada a partir de múltiplas matrizes étnicas e culturais. Uma Constituição erigida em um momento em que a ideia de multiculturalismo já era dominante, tendo refletido também nas reformas constitucionais ocorridas a partir dos anos 1980 em outros países da América Latina, tais como Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia, Costa Rica, Equador, Guatemala, Honduras, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru e Venezuela. As novas constituições submergiram, conforme apontado por Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2006), o ideal fundador de nações mestiças e culturalmente homogêneas, antes pensadas como produto da miscigenação biológica e cultural entre europeus, indígenas

americanos e africanos. Essas reformas constitucionais, incluindo a brasileira, foram quase que imediatamente seguidas ou aconteceram em concomitância à introdução de políticas neoliberais, no campo social e econômico (GUIMARÃES, 2006, p. 273).

Ao mesmo tempo em que contemplava o caráter multiétnico e multicultural da nação ao ter, em lei, suas competências listadas, a Seppir afirmava também a “ênfase na população negra”, atendendo a reivindicações do movimento negro. Além da relação com partidos como o PMDB e PDT, o movimento negro mantinha vínculos com o Partido dos Trabalhadores, o PT, desde a sua fundação em 1980. Um dos fundadores do PT foi o presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que permaneceu ao longo de todos esses anos como seu filiado. No programa de governo que Lula, então candidato à Presidência da República, apresentou durante a campanha eleitoral em 2002, havia um caderno temático intitulado *Brasil sem racismo*, em que foram apontadas medidas de combate ao racismo abrangendo diversas áreas como saúde, cultura, educação e segurança pública. Nesse caderno temático, no tópico “Resistências históricas”, as religiões afro-brasileiras foram mencionadas juntamente com os quilombos. O candomblé, a umbanda e “suas variações”, nomeados como “religiões de matrizes africanas” no texto do programa, “jamais deixaram de constituir importante elemento para garantia da dignidade da população negra”. Por isso, conclui o texto:

É importante que a intolerância religiosa, assim como os preconceitos e estereótipos que estigmatizam as religiões de matrizes africanas, entre outras religiões, seja punida, dando cumprimento ao preceito constitucional que assegura a liberdade de culto. (BRASIL SEM RACISMO, 2002, p. 10)

Mais uma vez as religiões afro-brasileiras eram apresentadas como religiões que resistiram ao tempo, remetendo ao entendimento quando da fundação do MNU, no fim da década de 1970, bem como a maneira defendida por Abdias do Nascimento em *O Quilombismo*. Só que, diferentemente do defendido por Nascimento, no programa de governo foi incluída a umbanda e também “suas variações”. E não apenas isso, estabeleceu-se em tal programa que a intolerância religiosa deveria ser punida, com base na Constituição que garante, em seu artigo quinto, o “livre exercício dos cultos religiosos” (BRASIL, 1988b).

O debate sobre a questão racial no Brasil, no início dos anos 2000, reflete e ao mesmo tempo faz parte de um movimento global – encampado por organismos internacionais, como a ONU e a Unesco – que envolve políticas identitárias e de reconhecimento, de valorização étnica e racial, sob a ideia de se promover a diversidade cultural. Foi a partir da defesa dos direitos culturais que se construiu aos poucos o entendimento de que haveria de se respeitar e valorizar a diversidade cultural não só de um país, mas de toda a humanidade. Esse entendimento começou a ser formulado no pós-guerra e, nos anos 1960, foram firmados alguns acordos internacionais que foram dando-lhe sustentação, como a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, de 1965, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, de 1966, e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, também de 1966.

Nesse debate, Claude Lévi-Strauss teve um relevante papel, a começar pela contribuição do antropólogo na afirmação de um patrimônio comum formado a partir dos diferentes grupos étnicos que compõem a humanidade. Em 2005, durante uma conferência proferida por Lévi-Strauss por ocasião do 60º aniversário da Unesco, ele acentuou a preocupação com a diversidade cultural e o risco de seu desaparecimento. Assim, para ele, fazia-se necessária a inclusão de expressões dessa diversidade à noção dada ao patrimônio cultural, uma vez que devido ao processo denominado por ele de globalização haveria o risco de um acelerado empobrecimento da diversidade cultural (GOMES, 2010, p. 136).

Quando da participação de Lévi-Strauss na referida conferência, a Unesco já havia publicado a Declaração Universal da Diversidade Cultural, de 2002, em que afirma a diversidade cultural como um patrimônio comum da humanidade, da seguinte forma:

A cultura adquire formas diversas através do tempo e do espaço. Essa diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade. Fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade, a diversidade cultural é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza. Nesse sentido, constitui o patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das gerações presentes e futuras. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA, 2002)

Essa declaração foi publicada um ano após uma das grandes expressões públicas desse movimento global: a Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância, conhecida como a Conferência de Durban, ocorrida em setembro de 2001, na África do Sul, na cidade de Durban. O Brasil teve ativa participação nessa conferência. À época, o país estava sob o governo Fernando Henrique Cardoso, que caminhava para finalizar o seu segundo mandato. Para Durban, foi enviada uma delegação de cerca de 500 pessoas, somando representantes do governo brasileiro e da sociedade civil, que incluíam integrantes do movimento negro e do movimento afro-religioso.

Eles buscaram traçar um panorama sobre a questão racial no Brasil, no intuito de contribuir para o debate. De um lado, os representantes do governo apontavam os avanços do país no que tange à superação de uma injustiça histórica para com a população negra. De outro lado, representantes da sociedade civil realçavam que ainda havia muito por fazer num país marcado pela ausência de políticas públicas para lidar com a questão racial (THOMAZ; NASCIMENTO, 2003). Ao final, o Estado brasileiro, representado naquele momento por integrantes do governo comandado por Fernando Henrique Cardoso, se comprometeu em adotar medidas condizentes com os acordos firmados durante o encontro, dispostos na Declaração de Durban e no seu programa de ação (CONFERÊNCIA, 2001). Um compromisso que haveria de ser cumprido por quem fosse eleito em 2002 para a Presidência da República.

No programa de governo de Lula, apresentado nas eleições de 2002, junto às propostas para enfrentar o racismo, ressaltava-se a necessidade de se combater a intolerância religiosa, especificamente com relação às religiões afro-brasileiras. Como informado ao longo desta tese, essas religiões foram perseguidas pela igreja católica, tanto no período colonial quanto no Brasil republicano, e pelo Estado brasileiro, representado, principalmente, pelas forças policiais, sendo que ainda hoje são registrados casos de invasões policiais a terreiros¹¹³. Mas, no início dos anos 2000, a

¹¹³ A invasão de terreiros é noticiada pela mídia nacional, como em um caso ocorrido em Belo Horizonte e registrado em reportagem pelo Jornal Folha de São Paulo (ACAYABA, 2007), em portais voltados para a divulgação de informações referentes à população negra (GOVERNADOR..., 2014) e em páginas na internet vinculadas a grupos religiosos afro-brasileiros.

perseguição às religiões afro-brasileiras advinha também dos evangélicos, destacando nesse grupo os neopentecostais, que, a partir do fim da década de 1980, intensificaram os ataques a símbolos religiosos afro-brasileiros¹¹⁴.

Quando da apresentação do referido programa de governo, os praticantes das religiões afro-brasileiras buscavam enfrentar esses ataques, ensaiando algumas reações pela via judicial ou saindo às ruas em passeata. Uma reação ainda tímida comparada à desmesurada constância, veemência e insistência dos ataques das igrejas neopentecostais (ORO, 2007, p. 49). Os ataques neopentecostais iam se constituindo num dos principais motivos que levavam os praticantes das religiões afro-brasileiras a se organizarem institucionalmente, constituindo o movimento afro-religioso. Tal movimento se configurou a partir da criação das primeiras entidades representativas dos umbandistas e/ou dos candomblecistas, na década de 1930. E, na passagem do século XX para o XXI, ainda mantinha como a principal pauta de sua agenda a defesa da prática religiosa de seus representados.

No período em que se conformou, o movimento afro-religioso buscava tornar religião o que era visto como feitiçaria, magia, curandeirismo. Um viés adotado naquele momento associava as religiões afro-brasileiras, principalmente o candomblé, à cultura (GIUMBELLI, 2008). Outro caminhava para a associação com caridade, ação social, no caso da umbanda. O viés culturalista acabou resvalando para o que as sacerdotisas e os sacerdotes mais afeitos à tradição, no caso os vinculados aos terreiros matriciais do candomblé baiano, chamaram de folclorização do candomblé. E, no intuito de reverter esse processo, eles afirmaram o candomblé como religião, uma religião que carrega uma herança africana, com cosmologia e liturgia próprias sem a necessidade de qualquer sincretismo com o catolicismo.

Naquele momento, fim dos anos 1970 e início dos anos 1980, o universo afro-religioso – composto por elementos das diferentes religiões afro-brasileiras – já havia sido incorporado à cultura nacional, como parte da cultura negra. E o movimento negro que se organizava em torno do combate ao racismo incorporou parte desse universo ao

¹¹⁴ Muitos estudos têm mostrado como as religiões neopentecostais se apropriam das práticas religiosas afro-brasileiras, aproximando essas religiões que, devido aos constantes ataques, parecem antagônicas. Para uma apresentação de parte da literatura sobre o assunto, bem como para uma reflexão sobre a reação dos afro-brasileiros aos ataques neopentecostais, ver a coletânea organizada por Vagner Gonçalves da Silva (2007a), em especial o artigo de Ari Pedro Oro (2007).

seu discurso. Foi quando também surgiram as primeiras igrejas neopentecostais, que, com seus ataques às religiões afro-brasileiras, recrudesceram a luta do movimento afro-religioso em defesa da prática religiosa de seus representados. Uma luta que, atualizada com a terminologia hoje em vigor, tornou-se a luta contra a intolerância religiosa. O preceito constitucional da liberdade de crença passou a ser evocado com frequência pelos religiosos afro-brasileiros que, de certa forma, afirmavam a sua prática como religião no combate aos ataques neopentecostais. Mas também recuperavam o entendimento das religiões afro-brasileiras como cultura, em uma estratégia conjunta com o movimento negro. Por ora, me atenho à intolerância religiosa para, em seguida, abordar outras estratégias que se configuraram a partir da criação de um órgão específico para lidar com a questão racial no governo federal, a Seppir.

Dos anos 1970 aos 2000, o Brasil viu crescer o número de pessoas declaradas evangélicas, que passaram de 5,2% dos 70 milhões de brasileiros, em 1970, para 15,6% dos 170 milhões de brasileiros, em 2000, considerando-se os evangélicos de missão e os pentecostais (incluindo aqui os neopentecostais), conforme os dados censitários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Enquanto isso, o catolicismo que, em 1970, registrava 91,8% da população, reduzia-se para 73,8% trinta anos mais tarde, no censo de 2000, quando 7,4% dos brasileiros se declararam sem religião¹¹⁵. Os números indicavam uma diversificação da pertença religiosa e da religiosidade no país, que, no entanto, mantinha o seu caráter cristão.

Às religiões afro-brasileiras, couberam parques 0,3% de brasileiros, em 2000, declinando no comparativo com o censo de 1980, em que 0,6% da população se declarou praticante de alguma das denominações afro-religiosas. As religiões detentoras de um capital simbólico que as torna constituintes da chamada cultura nacional não atingiam nem mesmo um por cento das declarações de pertença religiosa no censo e, ainda, estavam sofrendo uma redução de adeptos. As razões para o declínio das religiões afro-brasileiras estão relacionadas às novas condições da expansão das religiões no Brasil, como defende Reginaldo Prandi (2004), a partir de uma analogia entre a dinâmica religiosa e o mercado de consumo. Para ele, nem

¹¹⁵ Para análises do declínio do catolicismo, ver Pierucci (2004) e Antoniazzi (2006). Sobre a atualização dos números do Censo, incluindo os dados de 2010, no que tange à religião, ver Mariano (2013).

sempre religiões mais ajustadas à tradição, como é o caso das afro-brasileiras, conseguem assumir as mudanças necessárias à continuidade da oferta de serviços religiosos, enfrentando os concorrentes e se atualizando.

Ele elenca alguns fatores que podem ter contribuído para esse declínio. O sincretismo afro-católico, que desde os tempos do Brasil Colônia serviu de amparo aos afro-brasileiros, por exemplo, não se apresentava mais como um benefício, uma vez que o catolicismo também estava em declínio. Vale lembrar que os próprios adeptos que aderem ao processo de reafricanização refutam a associação com símbolos católicos. Há também uma disputa por fiéis existente entre as próprias religiões afro-brasileiras, além do fato de elas serem religiões de pequenos grupos, dificultando a concorrência com as religiões de massa, que têm conglomerados midiáticos a seu favor. Outro ponto destacado por Prandi são os ataques ao candomblé e à umbanda por igrejas neopentecostais, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus.

Fragmentada em pequenos grupos, fragilizada pela ausência de algum tipo de organização ampla, tendo que carregar o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra, a religião dos orixás tem poucas chances de se sair melhor na competição – desigual – com outras religiões. Silenciosamente, assistimos hoje a um verdadeiro massacre das religiões afro-brasileiras. (PRANDI, 2004, p. 231)

Deixo em relevo o extrato da frase de Reginaldo Prandi: “o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra” e, por consequência, acrescento, para as religiões afro-brasileiras. Esse entendimento não parte somente das análises do autor, mas é compartilhado por integrantes do movimento afro-religioso, como exposto na apresentação do livro *Candomblé: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa*. Esse livro reúne artigos assinados por diferentes terreiros baianos, incluindo algumas das casas matriciais do candomblé:

Confortavelmente acolhidos no seio daqueles que se consideram dignitários de uma herança africana na diáspora, os terreiros que se comprometeram com as reflexões presentes neste livro também estão plenamente conscientes de que, junto com a cultura de que são participantes, herdaram as piores formas de discriminação e preconceito que, em regra, atingem as pessoas negras que fazem parte da população baiana e brasileira. (OLIVEIRA, 2003, p. 11-12)

A afirmativa acima data de 2003, ano da publicação do referido livro, quando já havia uma articulação entre o movimento afro-religioso e o movimento negro que, desde o fim dos anos 1970, passaram a atuar de forma conjunta em alguns momentos. Assim, a associação proposta entre racismo e religiões afro-brasileiras poderia advir dessa articulação em que o discurso do movimento negro absorve parte do discurso do movimento afro-religioso e vice-versa. Sendo que, conforme pontua Jocélio Teles dos Santos (2005, p. 169), por parte do movimento afro-religioso essa articulação não implica em uma filiação partidária ou ideológica. “Muito pelo contrário”, salienta o autor:

Eles [praticantes das religiões afro-brasileiras] não buscam uma racialização à *la* movimentos negros, mas enfatizam, com base no discurso religioso, a autenticidade e a origem africana de seus terreiros, ao mesmo tempo que deploram as condições de vida dos negros no Brasil. É um discurso em que, se reduzido a uma expressão, eu diria que os terreiros tanto legitimam quanto reforçam simbolicamente a sua religião através de novos conteúdos políticos. (SANTOS, 2005, 169)

Foi, sobretudo, a partir da década de 1980 que integrantes do movimento negro se aproximaram dos terreiros e passaram a incluir o universo afro-religioso no discurso da construção de uma identidade negra e de sua politização. O candomblé foi, segundo o autor, “passando a ser lido como mais um exemplo da ‘purificação da raiz’ da cultura negra” (SANTOS, 2005, p. 169). Além disso, no discurso adotado pelo movimento negro, o candomblé “cristalizaria uma auto-estima do negro” (SANTOS, 2005, p. 169). Aproximação aqui remete tanto a casos de militantes negros que se iniciam no candomblé quanto a casos em que há uma articulação para fins políticos, observando que não há uma unanimidade entre as entidades e os militantes do movimento negro com relação a essa aproximação (SELKA, 2007). No período em que integrantes desse movimento começaram a se aproximar dos terreiros, no âmbito do movimento afro-religioso se propagavam posicionamentos contrários ao sincretismo afro-católico e que reforçavam os vínculos do candomblé com a África por meio do processo de reafricanização, tal como foram expressos na II Conferência Mundial de Tradição dos Orixás e Cultura (Comtoc), ocorrida em 1983, em Salvador.

Ressalta-se que a análise de Jocélio Teles dos Santos (2005) se pauta no candomblé baiano, que, como já foi apontado, buscou se legitimar exaltando sua

herança africana, por meio de articulações de seus sacerdotes e suas sacerdotisas com intelectuais, políticos e acadêmicos, desde os limiares do século XIX para o XX. A umbanda, em sua trajetória pela legitimação social, oscilou entre momentos de recusa à África e de busca pela herança africana. Essa distinção entre os processos de legitimação das duas religiões afro-brasileiras mais difundidas pelo Brasil é conferida por aqueles que as praticam ou por aqueles as estudam. Para um observador externo, enfatizando aqui os neopentecostais, essa distinção é anulada, tanto a umbanda quanto o candomblé são consideradas religiões que carregam consigo a herança africana em suas práticas religiosas.

A articulação entre o movimento afro-religioso e o movimento negro não ficou restrita à década de 1980, se estendendo às décadas seguintes, em que se observou uma intensificação dos ataques neopentecostais. Os terreiros eram tratados por parte do movimento negro como centros de luta contra a discriminação racial, pois, como queriam os fundadores do Movimento Negro Unificado, em 1978, eram “o lugar onde o negro vive”, lembrando aqui o exposto no segundo capítulo. Além disso, no terreiro, mantinha-se a religião que se tornava um dos traços da continuidade africana no Brasil. Duas motivações para o movimento negro apoiar medidas protetivas aos terreiros, que naquele momento se convertiam na patrimonialização, como o tombamento da Casa Branca.

Era preciso, assim, preservar os espaços onde a África se fazia presente, que não se restringiam aos terreiros. E, nesse sentido, o movimento negro congregava forças para também garantir a preservação dos quilombos, como foi apresentado na Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, em 1986, repercutindo de forma efetiva na Constituição de 1988. Ao mesmo tempo em que apoiava ações protetivas a esses espaços – lembrando que em 1985 a Serra da Barriga também foi tombada e os territórios quilombolas haviam sido considerados patrimônio brasileiro pela Constituição –, o movimento negro estava, por meio dessas ações, constituindo símbolos e argumentos que lhe dessem unidade para sustentar sua luta contra o racismo. Algumas das reivindicações do movimento negro foram incorporadas rapidamente por parte do Estado brasileiro, seguindo aqui os argumentos de Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2001a),

[...] tais como as que poderiam mais facilmente caber na atual matriz de nacionalidade, cujo teor é o do sincretismo das três raças fundadoras. Aliás, foi a partir da compreensão muito peculiar da multirracialidade e do multiculturalismo como síntese (à maneira freyreana), e não como convivência entre iguais (à maneira norte-americana), que os brasileiros passaram a aceitar algumas teses do movimento negro, tais como o respeito às tradições e às expressões culturais de origem africana e à estética negra. (GUIMARÃES, 2001a, p. 135)

O autor não registrou, no entanto, a forte rejeição a símbolos construídos pelo movimento negro e a parte de suas teses, como “o respeito à tradição e às expressões culturais de origem africana”, quando remetem às religiões afro-brasileiras. Uma rejeição vinda, sobretudo, dos neopentecostais, que cresceram exponencialmente no final do século XX e início do XXI. Para se ter uma ideia, a Igreja Universal do Reino de Deus, que alavanca os ataques às religiões afro-brasileiras, passou de 269 mil adeptos em 1991 para 2,1 milhões em 2000 (ORO, 2007, p. 31). Um crescimento numérico que se faz refletir na paisagem urbana das grandes cidades, que passaram a abrigar templos de proporções descomunais¹¹⁶ e que também atinge outras esferas sociais, como a mídia e a política.

Nesse último caso, tem sido expressiva a participação dos evangélicos na política, pensando aqui, de forma específica, na política partidária. Na legislatura 2003-2006, havia 77 parlamentares evangélicos no Congresso Nacional. Esse período corresponde ao primeiro mandato do presidente Lula, que, após ter sido “demonizado” por parte dos evangélicos nas eleições de 1989, 1994 e 1998, teve o apoio da Igreja Universal do Reino de Deus e de outras denominações evangélicas no segundo turno das eleições de 2002, quando foi eleito Presidente da República (TREVISAN, 2013)¹¹⁷. Assim, no começo de seu mandato em 2003, Lula havia de honrar o apoio do movimento negro, que reivindicava a efetiva liberdade religiosa aos praticantes das

¹¹⁶ Cito como exemplo o mais novo e o maior templo da Igreja Universal do Reino de Deus: o Templo de Salomão, inaugurado em 2014, com capacidade para 10 mil pessoas.

¹¹⁷ Nas palavras de Janine Trevisan (2013): “Em 1998, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) orientou seus fiéis a não votar em candidatos do demônio, sendo Lula o candidato presidencial “do demônio”, ainda que este já ensaiasse aproximações com esta denominação e declarasse sua estima e sua crença em Deus. Com o apoio desta e de outras denominações no 2º turno das eleições de 2002, Lula (PT) foi eleito presidente. No governo, Lula conquistou novos apoios de parlamentares e líderes evangélicos” (TREVISAN, 2013, p. 31-32).

religiões afro-brasileiras, ao mesmo tempo em que se comprometera politicamente com os evangélicos, autores dos mencionados ataques àquelas religiões. O movimento negro atuava, nessa ocasião, como um mediador dos religiosos afro-brasileiros. Ao passo que os evangélicos, que já contavam com uma estrutura partidária, “negociavam” diretamente com o governo ou, no caso das eleições, com quem almejava o cargo de presidente.

A reivindicação do movimento negro pelo cumprimento do direito à liberdade religiosa e pelo incisivo combate à intolerância religiosa estava vinculada a uma pauta mais ampla: o combate ao racismo. Conforme exposto, o programa de governo *Brasil sem racismo* enfatizava que a intolerância religiosa devia ser punida, seguindo os preceitos constitucionais. Estava subentendida a ideia de que o peso do preconceito racial se transfere do negro para a cultura negra, como afirmou Prandi. Uma ideia sustentada não apenas pelo discurso do movimento afro-religioso e do movimento negro, no Brasil, mas também pelo debate que se fazia a nível global. Na Conferência de Durban, por exemplo, estava inscrito na declaração final assinada pelos Estados participantes:

Reconhecemos que racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata ocorrem com base na raça, cor, descendência, origem nacional ou étnica e que as vítimas podem sofrer 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. (CONFERÊNCIA..., 2001, p. 3)

Dessa forma, estava colocada em um documento oficial a associação defendida pelos movimentos negro e afro-religioso. Essa associação era reforçada em outros pontos da citada declaração, que conferiu destaque aos africanos e a seus descendentes na diáspora, como apontado no trecho a seguir:

Reconhecemos que os povos de origem africana têm sido secularmente vítimas de racismo, discriminação racial e escravidão e da negação histórica de muitos de seus direitos, e afirmamos que eles devem ser tratados com justiça e respeito por sua dignidade e não devem sofrer discriminação de nenhum tipo. Reconhecimento deve, portanto, ser dado aos seus direitos à cultura e à sua própria identidade; de participarem livremente e com iguais condições da vida política, social, econômica e cultural; de se desenvolverem no contexto de suas aspirações e costumes; de manterem, preservarem e promoverem suas próprias formas de organização, seu modo de vida, cultura, tradições e

expressões religiosas; de manterem e usarem suas próprias línguas; de protegerem seu conhecimento tradicional e sua herança artística e cultural; de usarem, gozarem e conservarem os recursos naturais renováveis de seu habitat e de participarem ativamente do desenho, implementação e desenvolvimento de programas e sistemas educacionais, incluindo aqueles de natureza específica e característica; e, quando procedente, o direito à sua terra ancestralmente habitada (CONFERÊNCIA..., 2001, p. 17)

A citação traz em detalhes o entendimento acordado na Conferência de Durban sobre o reconhecimento que deveria ser concedido aos negros. Estavam expressas naquele documento, mencionado no programa de governo de Lula de 2002, muitas das reivindicações do movimento negro no Brasil, demonstrando como a sua agenda se estruturava em diálogo com a de outros movimentos negros na diáspora. Assim, o movimento negro passava a amparar suas reivindicações não apenas em sua trajetória de luta, mas também em um acordo internacional que vinha reforçar ditames constitucionais brasileiros – especificamente a criminalização do racismo e a garantia da liberdade de crença¹¹⁸. Ambos, o documento final de Durban e a Constituição de 1988, eram a base legal não apenas para a instituição do novo órgão federal que se voltava para a questão racial, no caso a Seppir, como para a proposição da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (BRASIL, 2003d), criada por meio do decreto 4.886, também em 2003, em 20 de novembro, data em que teria morrido Zumbi dos Palmares e escolhida pelo movimento negro para se celebrar o Dia da Consciência Negra¹¹⁹.

Foi no esteio da implementação dessa política pública que foram se abrindo outros canais de interlocução entre o governo federal e os religiosos afro-brasileiros, além dos já instituídos pela via da política de patrimônio. Canais que não se restringiam ao órgão gestor da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, pois, tendo por princípio a transversalidade, essa política pública pressupunha “o combate às desigualdades raciais e a promoção da igualdade racial como premissas e pressupostos a serem considerados no conjunto das políticas de governo” (BRASIL,

¹¹⁸ Em 1980, a Assembleia Geral da ONU promulgou a Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções. Esse documento é uma das bases para a defesa da liberdade religiosa e a luta contra a intolerância religiosa. No entanto, a Conferência de Durban associa a intolerância religiosa ao racismo.

¹¹⁹ A Lei 12.519 de 10 de novembro de 2011 estabelece o dia 20 de novembro como o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra (BRASIL, 2011c).

2003d). As religiões afro-brasileiras foram passando a figurar como conteúdo e mesmo objeto de políticas públicas de diferentes áreas, como saúde, educação, assistência social, cultura (não se restringindo ao patrimônio).

A Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, ao ter a transversalidade como princípio, indica que a questão racial não deve ficar restrita a um órgão de governo, mas perpassar as políticas públicas em geral. A questão racial, portanto, deve ser contemplada nas ações da educação, saúde, cultura, segurança pública, assistência social, trabalho, enfim, ações das diferentes áreas às quais se aplica a gestão pública, com vistas a garantir os direitos das cidadãs e dos cidadãos brasileiros na construção de um Estado democrático. Um entendimento que é anterior à publicação da referida política e que refletiu em ações adotadas, principalmente, a partir de 2003. Nesse sentido, foi publicada em janeiro de 2003 a Lei 10.639, estabelecendo a obrigatoriedade do ensino da cultura e da história da África e dos afro-brasileiros nas escolas¹²⁰ (BRASIL, 2003a). Na área da saúde, outro exemplo: foi incluída dentre as diretrizes gerais da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, de 2009, “a promoção do reconhecimento dos saberes e práticas populares de saúde, incluindo aqueles preservados pelas religiões de matrizes africanas” (BRASIL, 2009a).

A questão racial, assim, não está isolada das questões sociais, incidindo de forma conjunta na estrutura social brasileira, remetendo à teoria de Florestan Fernandes (1965), para quem raça e classe não estavam dissociadas. Num curto texto, *O mito revelado*, o autor retomava sua crítica ao “mito da democracia racial” e, em tom de manifesto, se dirigia à militância negra, afirmando que:

Cabe às classes subalternas e às camadas populares revitalizar a República democrática, primeiro, para ajudarem a completar, em seguida, o ciclo da revolução social interrompida, e, por fim, colocarem o Brasil no fluxo das revoluções socialistas do século 20. O que sugere a complexidade do formoso destino que cabe ao negro na cena histórica e no vir a ser político. [...] Hoje, a oportunidade ressurgiu e o enigma que nos fascina consiste em verificar se o negro poderá abraçar esse destino histórico, redimindo a sociedade que o escravizou e contribuindo para libertar a Nação que voltou as costas à sua desgraça coletiva e ao seu opróbrio. Essa interpretação global contém uma mensagem clara aos companheiros que tentam refundir e reativar o protesto negro. É preciso evitar o equívoco do ‘branco de elite’, no qual caiu a primeira

¹²⁰ Para uma análise das religiões afro-brasileiras no contexto da Lei 10.639, ver Moraes (2013).

manifestação histórica do protesto negro¹²¹. Nada de isolar raça e classe. (FERNANDES, 2003, p. s/n)

Estava ele alertando os “companheiros”, que tentavam na virada dos anos 1970 para os 1980 “refundir e reativar o protesto negro”, quanto ao prejuízo que teriam em sua luta caso tratassem raça separadamente de classe. Ressalto que o trecho acima foi extraído de um artigo publicado dois anos após a fundação do MNU, ou seja, no momento em que integrantes de entidades negras estavam se reunindo em torno da luta contra o racismo¹²². A associação de raça e classe no combate ao racismo já ecoava entre parte dos intelectuais negros que sustentavam, teoricamente, o movimento negro que se conformava na década de 1970¹²³. A linguagem marxista, notadamente no uso do conceito de classe, era articulada à crítica social que eles faziam, sendo traduzida em termos raciais (RIOS, 2012).

Como observa Flavia Rios (2012), a luta antirracista fez-se em diálogo – e também em concorrência – com diversas tendências políticas e sociais. Muitas delas foram incorporadas ao repertório do movimento negro devido às trajetórias, trânsitos e identidades sociais de seus militantes, que circulavam em diferentes espaços políticos, ampliando o alcance de sua ação e incorporando ideias e valores ao ideário de igualdade (RIOS, 2012, p. 47). A transversalidade como um princípio da política pública racial que estava sendo fundada no Brasil em 2003 tinha, assim, uma base teórica, mas também prática. Esse princípio refletia o próprio processo de constituição da agenda negra.

Como dito, a agenda negra foi formada acompanhando uma frente política que atuou no restabelecimento do estado de direito, defendendo o respeito às liberdades civis e aos direitos humanos. Desta forma, o movimento negro se articulava e participava do processo de redemocratização do país, ora congregando suas

¹²¹ Florestan Fernandes refere-se, provavelmente, à Frente Negra, que surgiu na década de 1930, mas não resistiu ao Estado Novo.

¹²² Foi também em 1980 que o PT foi fundado. Florestan Fernandes participou da fundação do PT, partido pelo qual exerceu dois mandatos como deputado federal (1987-1991 e 1991-1995), sendo que no primeiro deles participou da Assembleia Constituinte. Florestan Fernandes nasceu em 1920 e faleceu em 1995.

¹²³ Vale citar aqui, para além de Abdias do Nascimento, que tem sido uma referência constante nesta tese, o sociólogo, historiador e jornalista Clóvis Moura (1925-2003) e a antropóloga Lélia Gonzalez (1935-1994), que defendia a conexão entre raça, classe e gênero.

demandas – como foi o caso da Convenção Nacional do Negro pela Constituinte –, ora apresentando-as separadamente nos fóruns de debate e também nos espaços de participação popular, que foram sendo estabelecidos junto ao governo, dedicados a temáticas específicas, como saúde, cultura, educação, dentre outras. Nos anos 1980 e 1990, a agenda negra passou a se inserir, ainda que de maneira incipiente, nas discussões para a formulação de políticas públicas a partir de compromissos legais firmados na Constituição de 1988.

No rastro deixado pelo movimento negro, a agenda afro-religiosa se apresentava. O movimento afro-religioso acionava repertórios distintos, a depender do contexto. O direito constitucional à liberdade de crença era evocado para tentar garantir aos praticantes das religiões afro-brasileiras as mesmas condições concedidas aos cristãos, fossem católicos ou evangélicos das variadas denominações. No Programa Nacional de Direitos Humanos lançado em 2002, por exemplo, foram estabelecidas cinco propostas de ações governamentais sob o tema “Crença e culto”¹²⁴. Essas propostas versavam, em geral, sobre liberdade e intolerância religiosa. Uma delas mencionava as religiões afro-brasileiras, nomeadas como “cultos afro-brasileiros”, remetendo a uma nomenclatura comumente usada até o fim dos anos 1980, quando essas religiões ainda buscavam caminhos para se legitimarem socialmente. A proposta 110, cujo texto reproduz-se aqui, determinava como uma ação a ser adotada pelo governo: “Prevenir e combater a intolerância religiosa, inclusive no que diz respeito a religiões minoritárias e a cultos afro-brasileiros” (BRASIL, 2002).

No Programa Nacional de Direitos Humanos de 2002, foram apresentadas propostas, ou seja, não se tratava efetivamente de uma ação que contemplasse a demanda do movimento afro-religioso. Publicada no ano seguinte, a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial determinava como um de seus objetivos o “reconhecimento das religiões de matriz africana como um direito dos afro-brasileiros” (BRASIL, 2003d). Estava implícito o direito à liberdade de crença, mas resguardando as religiões afro-brasileiras aos afro-brasileiros, quando tais religiões já não se restringiam a um grupo étnico, sendo abertas a todos, ou seja, universais (PRANDI, 1991, 2005). E

¹²⁴ Foram três edições do Programa Nacional de Direitos Humanos. A primeira em 1996, outra em 2002 – ambas durante o governo de Fernando Henrique Cardoso – e a última em 2009, no governo de Lula, atualizada em 2010.

incluía também entre seus objetivos a “implementação de ações que assegurem de forma eficiente e eficaz a efetiva proibição de ações discriminatórias em ambientes de trabalho, de educação, respeitando-se a liberdade de crença, no exercício dos direitos culturais ou de qualquer outro direito ou garantia fundamental” (BRASIL, 2003d).

Nesse último caso, não estava a “liberdade de crença” vinculada a uma religião específica nem mesmo a um grupo étnico. A defesa da “liberdade de crença”, que tem força de lei, figurava conjuntamente à defesa dos direitos culturais. Assim como foi posto em relevo o direito à liberdade religiosa, tanto por legislações nacionais quanto por acordos internacionais, estava evidenciada, por organismos internacionais com os quais o Estado brasileiro mantinha-se alinhado, a defesa dos direitos culturais. A ideia da diversidade cultural pensada como um patrimônio da humanidade passou a nortear políticas públicas culturais, de forma mais ampla, e também sociais, no Brasil, como saúde, educação, assistência social e mesmo a política racial que estava sendo implantada em 2003. Promover a igualdade racial era, assim, não somente uma forma de combater o racismo, mas também de garantir o respeito à diversidade cultural. Dessa forma, estabeleciam-se como objetivos da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, além dos aqui já listados, outros dois que reafirmavam os ditames constitucionais: “afirmação do caráter pluriétnico da sociedade brasileira” e “reavaliação do papel ocupado pela cultura indígena e afro-brasileira, como elementos integrantes da nacionalidade e do processo civilizatório nacional” (BRASIL, 2003d).

Uma vez que tinha por princípio a transversalidade, a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial foi sendo implementada em diálogo com outras áreas do governo. Áreas que tinham os seus processos próprios de formulação e execução de políticas públicas e também interpretavam, à sua maneira, os postulados dos organismos internacionais, aqui mencionados. Como a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial apresentava objetivos que contemplavam as religiões afro-brasileiras, elas passavam também a ser incluídas em medidas voltadas para o combate ao racismo e a redução das desigualdades raciais, com base no entendimento de que o preconceito racial era transferido para essas religiões. Era preciso adotar medidas contra a intolerância religiosa, fazendo valer o direito à liberdade de crença. No entanto, dado ao embate político que já se delineava com os evangélicos, novas

estratégias eram necessárias para, de fato, atender os objetivos dessa política pública. Assim, a partir de uma articulação do movimento negro e do movimento afro-religioso, as religiões afro-brasileiras iam se tornando “comunidades tradicionais”.

4.2 “Comunidades tradicionais”: em construção

Com a redemocratização do Brasil, novas entidades negras foram surgindo, sendo algumas por dissidências internas do MNU, como o caso da Unegro, a União de Negros pela Igualdade, criada em 1988, por militantes vinculados ao Partido Comunista do Brasil (PCdoB). Essa entidade ganhou força política e, em 1991, durante o primeiro Encontro Nacional de Entidades Negras (Enen), ocorrido em São Paulo, desbancou o MNU, impedindo sua participação. Desse encontro, surgiram as bases para a criação da Coordenação Nacional de Entidades Negras (Conen), visando congregar as entidades representativas do movimento negro (CARDOSO, 2001, p. 168-173).

Essas entidades, como já dito, têm em comum a luta contra o racismo, mas também apresentam suas pautas próprias relacionadas aos direitos civis. Assim, algumas entidades defendiam também os direitos das mulheres, outras o direito à educação, à cultura, à saúde, ao meio ambiente, ao trabalho e emprego. Havia também militantes que se organizavam em defesa das religiões afro-brasileiras, como os que se reuniram em torno do Cenarab, o Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira, fundado a partir do mesmo encontro em que o MNU foi excluído do debate político entre as entidades do movimento negro. O militante negro Marcos Antônio Cardoso (2001) afirma que a criação do Cenarab foi uma reação de praticantes das religiões afro-brasileiras frente à organização dos Agentes Pastorais Negros que, naquela ocasião, apoiaram a Unegro¹²⁵.

O fato de presenciarem a força organizada dos Agentes Pastorais Negros, cujos votos foram decisivos na aprovação da exclusão do MNU do ENEN, intensificou a necessidade de organização política dos religiosos afro-brasileiros no interior

¹²⁵ De forma breve, os Agentes de Pastorais Negros (APNs) surgiram em 1983 buscando levar a discussão sobre o racismo para dentro da igreja católica. A partir de reflexões inspiradas na Teologia da Libertação, os APNs tentaram fazer com que a igreja católica assumisse o compromisso de lutar contra o racismo e a discriminação racial. Uma das propostas à época sugeria a inclusão de elementos do universo religioso afro-brasileiro na liturgia católica (CARDOSO, 2001, p. 159).

do Movimento Negro e a criação do Centro Nacional da Africanidade e Resistência Afro-Brasileira. (CARDOSO, 2001, p. 173)

O Cenarab seria, assim, uma entidade do movimento negro pela defesa das religiões afro-brasileiras, associando essa pauta à luta contra o racismo, tal como consta no boletim informativo da entidade reproduzido por Cardoso (2001, p. 174):

Quem é o Cenarab?! É uma organização não governamental (ONG), sem fins lucrativos, do conjunto das Entidades do Movimento Negro, de abrangência e atuação nacional, fundado em março de 1992, como resultado da articulação e formação da Comissão de Militantes Vivenciadores das Culturas e Religiões de Matriz Africana, constituída por ocasião do I Encontro Nacional de Entidades Negras (Iº ENEN), realizado de 14 a 17 de novembro, na cidade de São Paulo.

Uma das finalidades do Cenarab é a articulação e a mobilização dos Vivenciadores das Culturas e Religiões de Matriz Africana (Candomblé de: Angola, Congo, Ketú, Ijexá, Efon, Nagô, Gege-Nagô, Umbanda, Xangô, Tambor de Mina, Mina-Gêge, Xambá, Pajelança, Omolokô, Catimbó, etc.) em busca da unidade e organicidade política nacional dos mesmos, para fazer frente ao processo secular e comum de marginalização, preconceitos, discriminações, estigmas e estereótipos disseminados na sociedade brasileira.

Chamo atenção para a expressão “vivenciadores das culturas e religiões de matriz africana”. Em primeiro lugar, atendo-me à palavra “vivenciadores”, criada na ocasião e derivada, provavelmente, “daquele que vivencia”. “Vivenciadores” não é uma palavra adotada pelos praticantes das religiões afro-brasileiras para remeter àqueles que integram um terreiro, comumente referidos como iniciados, feitos no santo, raspados, filhos de santo, médiuns, dentre outros termos que indicam a pertença a alguma das diferentes denominações religiosas afro-brasileiras. Assim, os “vivenciadores” não são, necessariamente, iniciados em uma das religiões afro-brasileiras listadas no texto. Talvez a escolha da palavra “vivenciadores” se deva ao fato de não ter um sentido estritamente religioso, uma vez que a mencionada expressão inclui não só as “religiões de matriz africana” como as “culturas”.

“Vivenciadores das culturas e religiões de matriz africana” foi a expressão usada para designar uma “comissão de militantes” que, após o Encontro Nacional de Entidades Negras, de 1991, fundou o Cenarab. O Cenarab, por sua vez, não carrega em seu nome a palavra “religião”, sendo o Centro Nacional da Africanidade e Resistência Afro-Brasileira. As religiões afro-brasileiras são referenciadas a partir do

entendimento dado pelo movimento negro a ela, qual seja: “resistência afro-brasileira”. O Cenarab ainda hoje mantém as suas atividades, se apresentando da seguinte forma em seu site:

O CENARAB foi fundado por religiosas e religiosos da tradição de matriz africana, no 1º Encontro Nacional de Entidades Negras - ENEN, em 1991, na cidade de São Paulo-SP.

De lá pra cá, já somamos alguns anos de muita luta e disposição de transformar a realidade das comunidades tradicionais. No rol de suas ações destacamos o investimento da instituição na formação de lideranças como forma de combater a intolerância religiosa, o preconceito e a discriminação.

Para o CENARAB fortalecer as comunidades tradicionais, impulsionando sua organização é a melhor forma de colocá-las na rota da discussão racial, privilegiando o debate de ideias como forma de eliminar o preconceito que muitos têm destas. (CENTRO NACIONAL DE AFRICANIDADE E RESISTÊNCIA AFRO-BRASILEIRA, 2014, p.s/n)

Os “vivenciadores” tornaram-se neste outro texto “religiosas e religiosos da tradição de matriz africana”. A religião se faz presente nas palavras “religiosas” e “religiosos” que indicam aqueles que se vinculam à “tradição de matriz africana”. Retomo aqui o uso político que o termo “tradição” teve no processo de legitimação das religiões afro-brasileiras. As denominações afro-religiosas detentoras da tradição são aquelas afirmadas como puras, capazes de preservar a África no Brasil. Entre intelectuais e pesquisadores ao longo do século XX, o candomblé, notadamente o baiano de “nação” nagô, é o representante primeiro da “pureza”. A umbanda estaria na outra ponta, classificada como “degenerada”. No texto do Cenarab, no entanto, essa distinção não se reproduz. “Tradição de matriz africana” remete às religiões afro-brasileiras em seu conjunto, e os grupos que as praticam são as “comunidades tradicionais”.

É justamente para as “comunidades tradicionais” que o Cenarab informa desenvolver suas ações, buscando mobilizar os praticantes das religiões afro-brasileiras no combate à intolerância religiosa que, nos dois textos citados, está associada ao racismo. Porém, no primeiro texto, de datação anterior à instituição da Política Nacional

de Promoção da Igualdade Racial, o termo “comunidades tradicionais” não é adotado¹²⁶. Esse é um termo que passou a figurar com frequência nas políticas públicas do governo federal a partir de 2007. O Cenarab participa desde o início das atividades da Seppir, sendo uma das entidades que já tiveram assento no Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, criado como parte da estrutura da Seppir, na mesma lei que a instituiu. Desta forma, o Cenarab acompanhou o processo de construção da ideia das religiões afro-brasileiras como “comunidades tradicionais”, no contexto da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial.

No momento em que crescia a valorização das culturas tradicionais na busca pela preservação da diversidade cultural, as religiões afro-brasileiras consideradas repositórios da tradição ora africana, ora negra, ora afro-brasileira – a depender dos atores que as reivindicam –, também figuravam como conteúdo e, mesmo, objeto de políticas públicas, passando a ser acionadas sob o termo “comunidades tradicionais”. As “comunidades tradicionais” são:

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

A definição acima consta no Decreto 6.040 ou simplesmente sessenta quarenta, como a ele se referem os meus interlocutores que participam da elaboração e execução de medidas que envolvem as religiões afro-brasileiras no âmbito da Seppir. Assinado em 7 de fevereiro de 2007 pelo presidente Lula, esse decreto teve também como signatários o então ministro do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Patrus Ananias, e a então ministra do Meio Ambiente, Marina Silva. O sessenta quarenta institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, que se baseia em normas de organismos internacionais, como a Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Unesco, inscritas no contexto da

¹²⁶ No texto de Marcos Antônio Cardoso (2001), não há menção à data do boletim informativo do Cenarab. No entanto, como foi citado em uma publicação de 2001, há de ser anterior à instituição da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, que é de 2003.

valorização da diversidade cultural. Observa-se que o termo “comunidades tradicionais” é acrescido da palavra “povos”.

Vale mencionar aqui que desde 1989 estava em vigor a Recomendação da Unesco sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular. Sendo o Brasil um dos estados signatários dessa recomendação, comprometeu-se a desenvolver ações voltadas para a identificação, conservação, difusão e proteção da denominada cultura tradicional e popular, definida assim:

A cultura tradicional e popular é o conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundadas sobre a tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e que reconhecidamente respondem às expectativas da comunidade enquanto expressão da sua identidade cultural e social; as normas e os valores que transmitem oralmente, por imitação ou por outros meios. Suas formas compreendem, entre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os rituais, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA, 1989)

Esse documento foi uma das bases para a Convenção da Unesco para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, de 2003. No entanto, ele não incidiu apenas na política patrimonial brasileira, haja vista a formulação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. “Povos e comunidades tradicionais” foi um termo cunhado no âmbito de uma política pública vinculada a um ministério que trata de questões relativas à assistência social e a outro que lida com o meio ambiente. O sessenta quarenta ampliou o entendimento legal de povos de comunidades tradicionais, antes restritos aos povos indígenas e aos quilombolas¹²⁷. Em 2004, havia sido criada a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, tendo a presidência representada pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e a secretaria-executiva, pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA). Essa comissão é formada por 15 representantes de órgãos e entidades da administração pública federal – entre os

¹²⁷ Participam das discussões em torno das políticas para “povos e comunidades tradicionais” os seguintes grupos, conforme listado no site da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais: povos indígenas, quilombolas, caiçaras, ciganos, povos de terreiro, faxinalenses, fundo de pasto, geraizeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, pomeranos, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, catadoras de mangaba, andirobeiras, morroquianos, vazanteiros, apanhadores de flores sempre vivas, ilhéus, castanheiros, cipozeiros, isqueiras, retireiros, ribeirinhos, veredeiros, caatingueiros, piaçaveiros, extrativistas. Ver Portal Ypadê (2014).

quais, além dos ministérios já aqui citados, destaco a Seppir e a Fundação Cultural Palmares – e 15 representantes de organizações não-governamentais, dentre elas a Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (Acbantu).

No site da Acbantu¹²⁸, ela informa ser representante de mais de 3,8 mil povos de terreiro de diversas etnias e 48 comunidades quilombolas na Bahia; comunidades extrativistas da Região Metropolitana de Salvador; grupos culturais de capoeira angola, sambas de roda do Recôncavo Baiano e da região metropolitana. Na lista dos componentes da diretoria da entidade, muitos integrantes informam, juntamente ao seu nome civil, seu nome e cargo ritual no candomblé, religião que também se faz presente nas imagens que ilustram o site. A participação de representantes do movimento afro-religioso na Comissão e, mais do que isso, na elaboração da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, contribuirá para uma mudança na forma como as religiões afro-brasileiras passam a ser mobilizadas no âmbito das políticas públicas federais, especificamente no tange à Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial.

O termo “comunidades tradicionais” passou a ser adotado por uma entidade do movimento negro, que tem como foco as religiões afro-brasileiras, em sua luta contra o racismo e pela igualdade racial, no caso o Cenarab, e também por entidades do movimento afro-religioso que participam das instâncias de participação popular criadas pela Seppir. Desde a instituição da Seppir, por exemplo, já foram realizadas três Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial: uma em 2005, outra em 2009, e a última em 2013. Nos três casos, houve uma mobilização preparatória para a conferência, que se dividia em dois momentos. Um regional, com conferências municipais e estaduais. Outro temático, com um encontro específico para o segmento religioso afro-brasileiro. Paralelamente à criação dessas instâncias de participação popular, a Seppir foi, aos poucos, desenvolvendo ações que envolviam as religiões afro-brasileiras, sendo a principal delas a distribuição de cestas básicas para os terreiros, iniciada em 2005, por meio de uma parceria com o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome.

¹²⁸ Ver Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (2014).

Inicialmente, a Seppir recebia os alimentos, enviava para os estados, e, em cada estado, sempre na capital, havia um responsável pela distribuição das cestas. Em alguns casos, o responsável era a prefeitura, em outros uma entidade representativa do movimento afro-religioso. Os alimentos nunca atenderam a totalidade dos terreiros, o que gerava, e ainda gera, muita reclamação e, ao mesmo tempo, disputa. Com a ação de distribuição das cestas, o movimento afro-religioso, em articulação com o movimento negro no contexto da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, passou a acionar outra política pública. Uma vez que as religiões afro-brasileiras têm o alimento, a comida, como um dos principais elementos de seus rituais e os terreiros, os locais da prática religiosa, estão localizados em sua maioria nas periferias da cidade, credenciam essas religiões a serem integradas nas ações, não apenas da Seppir, como também nas do Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, o mesmo que é responsável pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais. Foi esse ministério, inclusive, que realizou uma pesquisa em quatro capitais brasileiras, Belo Horizonte, Belém, Porto Alegre e Recife, com o objetivo de mapear os terreiros onde são praticadas as religiões afro-brasileiras.

Essa pesquisa, financiada pela Unesco, ocorreu em 2010, no último ano do segundo mandato do presidente Lula. Em 2011, já no primeiro ano do mandato da presidenta Dilma Rousseff, a sucessora de Lula também filiada ao PT, foi publicado como resultado da pesquisa o livro *Alimento: direito sagrado – pesquisa socioeconômica e cultural dos povos e comunidades tradicionais de terreiro*. No referido livro, os terreiros são entendidos “não apenas como locais de culto religioso, mas também instrumentos de preservação das tradições ancestrais africanas e de luta contra o preconceito e de combate à desigualdade social” (BRASIL, 2011a, p. 15). Na apresentação do livro, assinada pelas ministras do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), Tereza Campello, e de Política de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, Luiza Bairros, elas reforçam:

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. (BRASIL, 2011a, p. 15)

A pesquisa foi realizada em 2010, quando o MDS já havia criado a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, por meio do Decreto 6.040, de 2007. Assim, as religiões afro-brasileiras foram, aos poucos, deixando de se nomear como religião para adotar o termo comunidade tradicional, em suas diferentes variáveis, o que incidirá diretamente na forma como elas são mencionadas nos documentos da própria Seppir.

Desde 2003, variados foram os termos dados às religiões afro-brasileiras nos documentos referentes à Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. Cito aqui alguns deles:

- “religiões de matriz africana”, como mencionado no objetivo dessa política pública;
- “comunidades de terreiro”, definido no relatório de gestão de 2003 a 2006 da Seppir (BRASIL, 2007a) como: as comunidades “que cultuam religiões de matriz africana e ocupam espaços nas cidades, não apenas com a prática religiosa, mas também com o desenvolvimento de projetos sociais”. Observa-se aqui uma mudança com relação ao termo usado anteriormente. A religião passa a ser uma das práticas das “comunidades de terreiro”;
- “comunidades tradicionais de terreiro” é outro termo, que consta no Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (BRASIL, 2009b), lançado em 2009. Aqui, houve a inclusão da palavra “tradicionais” ao termo “comunidades de terreiro”, que indica um reflexo da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída em 2007, vinculada aos Ministérios do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e do Meio Ambiente e que teve a participação de representantes do movimento religioso afro-brasileiro em seu desenvolvimento. Mas ainda há a palavra “terreiro”, uma referência explícita às religiões afro-brasileiras.
- o último termo que vou destacar é também o mais recente deles: “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, adotado no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz

Africana, lançado em 2013. Aqui é explícita a relação com a política pública citada acima, mencionada como um dos marcos legais para a elaboração do Plano, que apresenta a seguinte definição para o termo “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”:

grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. (BRASIL, 2013, p. 12)

Nesse último termo, a palavra “religião” desaparece, inclusive na sua definição. No entanto, se faz presente a ideia bastidiana de que os terreiros constituem uma pequena África. O conceito de “religião em conserva”, tal como cunhou Roger Bastide, não se aplica à definição acima de “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. A expressão usada no plural indica que não se trata apenas de uma denominação afro-religiosa nem mesmo de uma modalidade específica, como dizia Bastide acerca da “religião em conserva”. Talvez, se aproxime mais do entendimento dado por Abdias do Nascimento, a quem recorro novamente: “Religião em conserva, talvez, porém não fossilizada, os terreiros têm funcionado como efetivos centros de luta e resistência cultural africana desde o século XVI” (NASCIMENTO, 1980, p. 101). Assim, ao menos na definição, a política pública racial parece ampliar a possibilidade de acesso dos grupos praticantes das religiões afro-brasileiras aos programas e ações governamentais, comparando-se com a política patrimonial.

Destaco também que não há menção alguma à palavra “religião” em todo o Plano. O que pode indicar uma nova mudança na estratégia do movimento religioso afro-brasileiro, que se soma ao fato de adotarem, mas não sem disputas e entraves, o termo “comunidades tradicionais”, pelo menos no que diz respeito às políticas públicas aqui mencionadas. Uma estratégia para se precaver dos embates políticos com parlamentares evangélicos, como também de embates internos, vindos do próprio PT. Em seu estudo sobre identidades etnorreligiosas no Brasil, Stephen Selka (2005) mostra como tem se organizado o movimento evangélico antirracista, que é contrário ao discurso que relaciona as religiões afro-brasileiras à identidade negra. Para esse novo

grupo, que se autodenomina progressista e tem integrantes do PT, existem outros referenciais, que não as religiões afro-brasileiras, para se constituir a identidade negra, como, por exemplo, o protestantismo negro norte-americano.

Algumas atitudes, aparentemente contraditórias, apontam para essa mudança. Em 2010, por exemplo, a Seppir apoiou a execução de nove marchas pela liberdade religiosa em municípios dos estados da Bahia, Rio de Janeiro, Minas Gerais e no Distrito Federal. Porém, naquele mesmo ano, havia cancelado, na última hora, o lançamento do Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para Comunidades Tradicionais de Terreiro, previsto para ser lançado em 20 de janeiro de 2010, um dia antes do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa (SEPPIR LANÇA..., 2010). Esse plano previa a regularização fundiária e o tombamento de terreiros. A então ministra-chefe da Casa Civil e pré-candidata à presidência, Dilma Rousseff, teria solicitado o cancelamento do evento para evitar atritos com evangélicos e católicos em um ano eleitoral, conforme foi noticiado pela imprensa (ROSA, 2010)¹²⁹. Não apenas o lançamento do plano, mas o plano em si foi cancelado, uma vez que, após esse episódio, nenhuma notícia a seu respeito foi publicada no site da Seppir¹³⁰.

A despeito disso, a Seppir continuou desenvolvendo ações que envolvem as religiões afro-brasileiras. No entanto, modificou o termo adotado para lhes fazer referência. Principalmente a partir de 2012, essas religiões passaram a ser referenciadas como “comunidades tradicionais de matriz africana”, tendo até uma área restrita aos assuntos relativos a elas no site da Seppir. Além disso, foi instituído um grupo de trabalho interministerial, por meio da Portaria 138, de 6 de dezembro de 2012, com o objetivo de elaborar o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Esse plano é um instrumento de planejamento, implementação e monitoramento das ações de governo com metas específicas para os povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

¹²⁹ No site da Seppir, constam notícias da época em que o então ministro Edson Santos justifica o cancelamento, afirmando que o documento ainda precisava de ajustes. O plano chegou a ser apresentado ao público, mas como se estivesse sob consulta.

¹³⁰ Realizei um levantamento no arquivo de notícias disponibilizado no site Seppir e, durante o ano de 2010, não há notícia alguma sobre o referido plano, a não ser sobre o cancelamento do seu lançamento.

No texto da portaria que instituiu o grupo de trabalho, a ministra da Seppir, Luiza Bairros, faz referência ao artigo 215 da Constituição, que garante a todos o pleno exercício dos direitos culturais e a obrigatoriedade de o Estado proteger as manifestações afro-brasileiras; ao artigo 216, que define os bens materiais e imateriais dos grupos formadores da sociedade brasileira como patrimônio cultural nacional; ao Estatuto da Igualdade Racial (2010a); e ao Decreto 6.040, para embasar sua deliberação. Participaram do grupo representantes dos seguintes órgãos, além da Seppir: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Ministério do Meio Ambiente, Ministério da Saúde, Ministério da Educação, Ministério de Cultura, Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, Fundação Cultural Palmares, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária.

Diferentemente do Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para Comunidades Tradicionais de Terreiro que foi cancelado, o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana foi lançado em 2013, como informado no início desta seção. E, repito, não consta nenhuma menção à palavra religião em seu texto. Uma de minhas interlocutoras na pesquisa, representante do movimento religioso afro-brasileiro, disse-me sobre a adoção do termo “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”: “É por que o Estado é laico”. Uma explicação que ouvi em outras ocasiões do trabalho de campo da pesquisa, quando acompanhava encontros promovidos pelo poder público ou por entidades do movimento afro-religioso, e que contribui para problematizar a questão da laicidade do Estado brasileiro. Assim, conforme a justificativa de representantes do movimento afro-religioso, uma vez que se trata de um Estado laico, não se pode ter políticas públicas voltadas para uma denominação religiosa, mas o Estado deve garantir que todas as denominações sejam respeitadas e que seus adeptos tenham condições de manter suas práticas religiosas.

Os próprios integrantes do governo recorrem à laicidade para justificar as ações que envolvem as religiões afro-brasileiras, como ocorrido em outras ocasiões. O superintendente do Iphan-DF, Alfredo Gastal, por exemplo, afirmou a laicidade do Estado brasileiro para reforçar a diversidade cultural no país, que perpassa a questão

religiosa, como registrado na apresentação do Inventário dos Terreiros do Distrito Federal e Entorno (IPHAN, 2009):

É nosso compromisso regional e nacional contribuir, constantemente, para afirmação dos direitos culturais e da identidade de todos os grupos culturais e religiosos deste país, numa postura de cumprimento à norma constitucional da laicidade visando dar mais visibilidade à rica diversidade do país, base da sua coesão. (IPHAN, 2009, p. 9)

A laicidade também é ressaltada na reivindicação da igualdade de direitos às diferentes crenças, como expresso pelo então ministro da Seppir, Edson Santos, na apresentação da mesma publicação:

Embora seja laico e indiferente em matéria de crenças e dogmas, o Estado é responsável pela garantia da igualdade de direitos entre todos os cidadãos. O que inclui as liberdades de expressão e de culto religioso. Laicidade, no entanto, não significa omissão. Todos os indivíduos têm o direito de adotar uma convicção, de mudar de convicção, ou de não ter nenhuma. A laicidade do Estado não é, portanto, uma convicção entre outras, mas a condição primeira da coexistência entre todas as convicções no espaço público. (IPHAN, 2009, p. 10)

Esse entendimento não era expresso nos primeiros anos da referida política, haja vista o uso do termo “religiões de matriz africana”. No entanto, essa estratégia foi aos poucos sendo construída, a partir de uma interlocução entre representantes do movimento religioso afro-brasileiro e do poder público, especificamente da Seppir, que, apesar de ter modificado de direção por pelo menos cinco vezes ao longo desses dez anos, manteve o entendimento de que as religiões afro-brasileiras – representadas pelos variados termos aqui destacados – são detentoras de uma herança africana e, portanto, devem ser contempladas na política que combate o racismo.

Será que, justamente no momento em que as religiões afro-brasileiras encontram uma outra forma de se apresentarem no espaço público – já se resguardando de possíveis cerceamentos ao retirarem a palavra religião e adorarem o termo “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, pelo menos no que concerne à política racial –, elas terão um novo embate com os evangélicos? Afirmei que as religiões afro-brasileiras encontraram uma outra forma de se apresentarem no espaço público, e essa outra forma é por via da política racial. Digo “outra”, pois, ao analisar a conformação do

religioso no espaço público brasileiro, Emerson Giumbelli (2008) havia apontado para um viés associado à noção de cultura que revestiu a forma como o candomblé, principalmente a sua expressão baiana, se apresentou como religião, ainda nos anos 1930.

Observa-se que, principalmente após a instituição da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, as religiões afro-brasileiras passaram a se organizar acionando não apenas a associação com a cultura, mas também apelando para um viés social, pensando no caso do combate ao racismo. No entanto, a própria forma pela qual a política pública se desenvolve – o que exige uma participação popular em sua elaboração, execução e avaliação – contribui para a mobilização dos praticantes das religiões afro-brasileiras, o que, como não poderia deixar de ser, ocorre com conflitos, disputas e divergências.

Nesse novo cenário que se apresenta, o movimento afro-religioso ora se alia, ora busca se desvincular do movimento negro, a partir do entendimento de que, como “povos e comunidade tradicionais”, ele tem acesso à política pública não apenas pela política racial, uma vez que também pode ser reconhecido pela via da valorização de uma pretensa diversidade cultural. Em uma análise inicial, de um processo em curso, há o indicativo de que, ao mobilizar as religiões afro-brasileiras em seu discurso contra o racismo, o movimento negro contribuiu para que representantes dessas religiões se organizassem sob os códigos estabelecidos pelo próprio poder público na condução de suas políticas. O que lhes permite o acesso não apenas às políticas raciais, mas também às políticas de meio ambiente, saúde, educação, assistência social, enfim, um espectro de políticas públicas que buscarão atender os grupos que compõem a dita diversidade cultural brasileira.

Um processo que neste capítulo foi pensado a partir das relações estabelecidas no governo federal, mas que está diretamente relacionado com a forma como as religiões afro-brasileiras se apresentam no contexto local, ou seja, no município. Assim, na segunda parte desta tese parto do caso belo-horizontino para pensar como as religiões afro-brasileiras – e mantém-se aqui o paralelo entre umbanda e candomblé, incluindo uma terceira denominação, o reinado – se conformam no espaço público a

partir da política pública racial, que começou a ser desenhada, na capital mineira, no esteio da política cultural.

SEGUNDA PARTE

PATRIMÔNIO RELIGIOSO AFRO-MINEIRO-NEGRO-BRASILEIRO: TRANSITANDO ENTRE POLÍTICAS PÚBLICAS

[...]

Favela: geografia da exclusão revela a crise da nacionalidade.

Linha tênue que nos liga ao nosso passado

A África, cartografia do candomblé, da macumba, da umbanda e do batuque

Favela: território do soul, do reggae, do funk, do rap e do samba

[...]

Na travessia, no momento de ligar ao passado

Na aliança do negro brasileiro e o negro africano

De ligar ao presente,

no ir e vir da mina

qualquer menina

é mulher, irmã, filha, mãe e companheira

lutando no cotidiano por cidadania

É preciso uma ruptura com esse modelo

Ter um rosto próprio

Ser negro é tornar a ser

É o vir a ser

Ser negro é tornar-se negro

Romper com a indiferença do racismo

Tomar posse do futuro

Da opinião iluminada do samba de Zé Kéti

Sair de cima do muro

E cantar a força do samba suingado

Do rap-reggae-favela de Celso Moretti

(CARDOSO; MORETTI, 2002)

Vinte de novembro de 1995: 30 mil pessoas protestam contra o racismo e a desigualdade racial na Esplanada dos Ministérios, em Brasília. Assim, registraram relatos do movimento negro sobre a Marcha Nacional Zumbi dos Palmares contra o racismo, pela cidadania e vida, ocorrida naquele dia na capital federal (CARDOSO, 2001; RIOS, 2012). Zumbi foi o herói eleito pelo movimento negro, que lhe deu feição e reconstruiu sua história ao longo do século XX. Em seu *O Quilombismo*, publicado em 1980, dois anos após a constituição do Movimento Negro Unificado (MNU), movimento social que ajudou a fundar, Abdias do Nascimento (1980) defendia:

Zumbi, de origem banto, foi o último Rei dos Palmares; é celebrado na experiência pan-africana do Brasil como nosso primeiro herói do pan-africanismo. Não apenas Zumbi, mas todo o povo heróico de Palmares devem ser reconhecidos e celebrados pelo pan-africanismo mundial como exemplo

militante e fundador do próprio movimento pan-africanista. (NASCIMENTO, 1980, p. 47)

Zumbi reinou em Palmares, quilombo erguido no estado de Alagoas, na Serra da Barriga, transformada em patrimônio nacional em 1985, sob articulação do movimento negro, que não se restringia ao MNU, mas que se baseava no Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi¹³¹. Esse conselho se constituiu também em 1980, com o objetivo primeiro de garantir a preservação da área considerada sagrada para muitos daqueles que lutavam e ainda lutam contra o racismo¹³². Sua atuação, no entanto, foi mais ampla. O tombamento do terreiro de candomblé da Casa Branca, em Salvador, por exemplo, teve o apoio de seus integrantes. O conselho não apenas defendia outras iniciativas como também recebia apoio de outras instituições, entre as quais a Fundação Nacional Pró-Memória, um dos braços institucionais do órgão gestor da política de patrimônio no âmbito federal, que gravitava em torno de Aloísio Magalhães, pensando no período de sua gestão no Iphan (1979-1982) e, sobretudo, nas suas ideias difundidas desde a concepção do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), ainda nos anos 1970.

Integrante da Fundação Nacional Pró-Memória, o antropólogo Olympio Serra comentava sobre o esforço em tornar a Serra da Barriga um patrimônio nacional, durante um seminário promovido, em 1984, pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico (Condephaat) do estado de São Paulo, que tinha outro antropólogo à sua frente, Antônio Augusto Arantes. Dizia Serra (1984), antes de a Serra da Barriga e do terreiro da Casa Branca serem tombados como patrimônios culturais brasileiros:

¹³¹ O Conselho do Memorial Zumbi foi criado em 1980 a partir de um seminário promovido pela Fundação Nacional Pró-Memória, pela Universidade Federal de Alagoas e pelo governo estadual de Alagoas. Sobre a participação do movimento negro na concepção desse memorial, em especial a atuação de Abdias do Nascimento, ver Pereira (2013, p. 272-276).

¹³² Flavia Rios (2012) menciona as romarias feitas por integrantes do movimento negro a partir dos anos 1980 à Serra da Barriga no dia 20 de novembro. Durante a minha pesquisa de campo, uma militante do movimento negro me relatou a sua experiência, impregnada de mística, em uma dessas romarias ao local onde foi erguido o quilombo dos Palmares quando ali já estava implantado o Parque Memorial Zumbi dos Palmares. Esse parque, sob responsabilidade da Fundação Cultural Palmares, foi inaugurado em 2007, durante a gestão de Gilberto Gil no Ministério da Cultura.

A riqueza que me salta aos olhos no problema de Palmares é a oportunidade da sociedade brasileira se redimir ante a sua maioria negra. É a chance que se vai ter de resgatar na história desse país a contribuição positiva inédita no Brasil, nas Américas e na África. É uma revolta de escravos, organizada, onde uma sociedade multiétnica se forma, e uma sociedade de característica claramente anticolonialista. É o primeiro movimento anticolonialista da América. (SERRA, 1984, p. 107)

A partir dos anos 1980, a relação entre o movimento negro e o poder público começava a se estreitar. Foram criados alguns órgãos estaduais para lidar, ainda que de forma incipiente, com políticas voltadas para a população negra, também se destacando, no plano federal, em 1988, a implantação da Fundação Cultural Palmares – mais uma referência ao reino de Zumbi. A Fundação Palmares, que se mantém atrelada ao Ministério da Cultura desde então, canalizou, quando de sua criação, algumas demandas do movimento negro na área cultural e, seguindo as normativas da Constituição Federal promulgada no mesmo 1988, passou a se ocupar de questões relativas à regularização dos territórios quilombolas¹³³. No entanto, tais medidas não intervinham de forma direta na redução das desigualdades sociais que, desde a década de 1950 – a partir das pesquisas do Projeto Unesco e, em especial dos apontamentos de Roger Bastide e Florestan Fernandes (BASTIDE; FERNANDES, 2008) – é sabido, têm um corte racial. O movimento negro mantinha, assim, sua luta.

O ano de 1988 foi também marcado pelo centenário da abolição da escravidão, que para o movimento negro não motivava comemoração, mas protesto. A assinatura da Lei Áurea em 13 de maio de 1888, determinando o fim da escravidão, não representaria a liberdade dos negros, uma vez que eles continuavam à margem de uma sociedade racista. Ao mesmo tempo em que criticava a comemoração do 13 de maio, o movimento negro introduzia “um novo marco reivindicatório, que tinha em seu horizonte o igualitarismo. É nesse sentido que o movimento ergue a figura de Zumbi como símbolo da resistência negra” (RIOS, 2012, p. 54). Dever-se-ia, assim, exaltar Zumbi, tornado um imortal, já que lembrado cotidianamente na luta pela igualdade racial.

¹³³ A Constituição de 1988, em seu artigo 216, que estabelece que o patrimônio cultural brasileiro é constituído de bens culturais de natureza material e imaterial, determina, no parágrafo quinto do inciso cinco, o tombamento de “todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. E, no artigo 68 das disposições transitórias, afirma: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. (BRASIL, 1988b)

“Zumbi vive”, diz a militância negra que, pelo menos desde a década de 1970, afirma o dia 20 de novembro – quando o herói teria sido morto batalhando pela República de Palmares, em 1665 – como o Dia da Consciência Negra, em oposição ao 13 de maio. A marcha de Brasília em 1995 marcava, dessa forma, o tricentenário da imortalidade de Zumbi. Um ato público comemorativo, ao mesmo tempo que reivindicatório, tomado pelo movimento negro como um dos mais importantes de sua história no Brasil (CARDOSO, 2001; PEREIRA, 2013).

Porém, nas capas de dois dos principais jornais de circulação nacional – *O Estado de S. Paulo* e *Folha de S. Paulo* –, no dia seguinte ao ato público, era o então presidente da República, Fernando Henrique Cardoso (PSDB), que ganhava destaque. No pé da página de abertura do jornal *Folha de S. Paulo* de 21 de novembro de 1995, uma chamada anunciava a notícia que reportava outros acontecimentos do dia de homenagem a Zumbi dos Palmares: “FHC beija Maria do Carmo Gerônimo, 124 [anos], em solenidade pelos 300 anos de Zumbi em União dos Palmares (AL). Maria do Carmo vai aparecer no Guinness [Book] de [19]97 como a mulher mais velha do mundo”, informava o texto¹³⁴. O beijo, retratado em foto nos dois jornais, ocorreu durante a solenidade organizada pela Presidência da República em homenagem a Zumbi, em União dos Palmares. Fernando Henrique Cardoso esteve na cidade acompanhado de alguns ministros, dentre eles, Edson Arantes do Nascimento, o Pelé, que ocupava o Ministério do Esporte¹³⁵.

Nessa solenidade, que aconteceu pela manhã, Fernando Henrique lançou um selo e uma medalha estampando a figura de Zumbi, que, de acordo com o presidente da República, seria um “símbolo de um lutador pela liberdade” (CARDOSO, 1998)¹³⁶. A afirmativa consta no discurso que ele realizou na parte da tarde, não mais em Alagoas, mas na capital federal, ao receber representantes da Marcha Nacional Zumbi dos Palmares. Em seu pronunciamento, ele seguia dizendo:

¹³⁴ Para o fac-símile da capa do jornal *Folha de São Paulo*, ver o link: <<http://acervo.folha.com.br/fsp/1995/11/21/2>> Acesso em: 20 nov. 2014.

¹³⁵ Em 1995, foi criado o Ministério de Estado Extraordinário do Esporte, passando a Ministério do Esporte e Turismo em 1998.

¹³⁶ Em 1996, Zumbi foi reconhecido como herói nacional, tendo seu nome inscrito no “Livro dos Heróis da Pátria”, conforme a Lei 9.315, de 20 de novembro daquele ano (BRASIL, 1996).

Sou comprometido pessoalmente com os estudos da questão negra no Brasil. Escrevi dois livros sobre a matéria, na época em que se mantinha a idéia de que, no Brasil, não havia um problema negro e que não havia discriminação racial. Com o professor Florestan Fernandes e com Otávio Ianni, sob a inspiração de Roger Bastide, fizemos pesquisas que mostraram o oposto: havia preconceito, havia discriminação. E para que pudesse se concretizar o ideal de democratização do Brasil implicaria que os que lutam pela democracia e pela liberdade, assumissem também a luta em favor da igualdade racial. (CARDOSO, 1998)

Ao mencionar seus feitos acadêmicos, bem como os teóricos do pensamento social brasileiro que o inspiraram – pelo menos para refletir sobre a questão racial –, Fernando Henrique Cardoso assumia o racismo existente no Brasil e indicava a busca pela igualdade racial como necessária à efetiva democratização do país. Um posicionamento que ia ao encontro dos apontamentos do movimento negro que, naquele 20 de novembro, com a Marcha Zumbi dos Palmares, cobrava do então presidente do país medidas que não se resumissem às parcas investidas na área cultural, mas que visassem o enfrentamento das desigualdades raciais destinando verbas específicas para esse fim. Um dos integrantes da comissão nacional da marcha e integrante do MNU, Edson Cardoso, afirmou à época:

Chegamos aqui após percorrermos um longo caminho e acreditamos que a partir desse momento a questão racial deixa de ficar no confinamento do cultural, onde o Estado intervém no carnaval liberando verbas para o desfile de bloco. O que a marcha veio exigir da representação política do Estado brasileiro é que o orçamento da união defina recursos explicitamente para superar as desigualdades raciais no campo da educação, no campo da saúde, da comunicação e do emprego. (RIOS, 2012, p. 57)

O governo federal já vinha ampliando internamente o debate sobre a desigualdade racial no país. E, durante o encontro do presidente com representantes da marcha, foi assinado um decreto presidencial instituindo o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra. Esse grupo teve suas atividades iniciadas em fevereiro de 1996, em solenidade que também teve a participação de Fernando Henrique Cardoso. Foram definidas 16 áreas de atuação do grupo. Dentre elas, duas mencionavam diretamente as religiões afro-brasileiras, uma nomeada “Religião” e, outra, “Cultura Negra” (BRASIL, 1998), demonstrando o quão

fluidas são as fronteiras entre o que socialmente é definido como “religião” e como “cultura”, quando se trata de religiões afro-brasileiras.

A presença das religiões afro-brasileiras no espaço público, desde o limiar do século XIX para o XX, se fundou no interstício que surge das travessias afro-religiosas de “cultura” a “religião” e vice-versa. Fato que reverbera na forma como essas religiões são mobilizadas nas políticas públicas, sejam culturais – pensando de forma específica a política de patrimônio – ou raciais – mencionando diretamente a atual política de promoção da igualdade racial –, conforme apontado no quarto capítulo desta tese, em que focalizei experiências no âmbito do governo federal. Na segunda parte, continuo pensando sobre a forma como as religiões afro-brasileiras são mobilizadas nas políticas públicas, com reflexões que partem do caso belo-horizontino.

O tricentenário de Zumbi também motivou em Belo Horizonte ações do poder público, no caso da administração municipal. O movimento negro marcava presença na cidade tanto por meio de entidades de abrangência nacional, como o MNU – que em 1979, um ano após a sua fundação, já realizava na capital mineira seu primeiro encontro nacional –, quanto por entidades locais, como o Grupo de Trabalho Luz Negra – fundado em 1982 por dissidentes do MNU (FRANCISCO, 1987). A partir de meados da década de 1980, conforme ocorrido em outras cidades, houve um envolvimento da militância negra com partidos políticos que resultou na candidatura a cargos eletivos de ativistas negros, que passaram também a integrar equipes de governo.

Há de se ressaltar o envolvimento da militância negra com o movimento afro-religioso a partir dos anos 1980, em Belo Horizonte. Em 1984, ainda no embalo da repercussão da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e sua Cultura (Comtoc), ocorrida em Salvador (BA) em 1983, foi realizado, na capital de Minas, um seminário com o tema Tradição dos orixás, religião e negritude, por meio da parceria entre a Federação Espírita Umbandista do Estado de Minas Gerais com entidades do movimento negro (FRANCISCO, 1987; SANTOS, 2008). Um dos organizadores do seminário foi o jornalista, professor e militante negro Dalmir Francisco, um dos fundadores da entidade Luz Negra e ainda hoje integrante do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (Intecab). O Intecab surgiu a partir da Comtoc com a proposta de “preservar os valores espirituais, culturais e científicos da religião

tradicional africana no Brasil e seus desdobramentos, aprofundando o intercâmbio a nível nacional e internacionalmente” (INSTITUTO NACIONAL DA TRADIÇÃO E CULTURA AFRO-BRASILEIRA, 2014).

Em Belo Horizonte, a participação de militantes negros na administração municipal é observada a partir dos anos 1990, especialmente com a eleição de Patrus Ananias (PT) para prefeito, em 1992. Em 1995, a Secretaria Municipal de Cultura organizou uma extensa programação em homenagem ao herói palmarino reunida sob o Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares, coordenado pelo militante Marcos Antônio Cardoso, para quem

As comemorações dos 300 anos da imortalidade de Zumbi dos Palmares ensinaram também a articulação e execução de projetos institucionais referentes à importância do patrimônio cultural da população negra na cidade de Belo Horizonte e iniciando um novo, conflituoso e rico processo de relação política entre o Movimento Negro e o Poder Público Municipal. (CARDOSO, 2001, p. 201)

Dentre os projetos mencionados por Cardoso, constam o tombamento de dois templos afro-brasileiros: um terreiro de candomblé, o Ilê Wopo Olojukan, e um reinado de Nossa Senhora do Rosário, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá. Como no plano nacional, a umbanda não é alçada a patrimônio. A decisão unânime dos membros do Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural do Município de Belo Horizonte¹³⁷ pelo tombamento do terreiro e da irmandade se deu no dia 9 de novembro de 1995, precedendo, assim, em onze dias a marcha na capital federal para onde partiram, de Minas Gerais, 3 mil manifestantes. Diferentemente do preconizado nacionalmente pelo movimento negro – que intentava emplacar medidas efetivas contra a desigualdade racial para além do proposto na área cultural, – em Belo Horizonte, as primeiras ações voltadas para a população negra a partir da participação do movimento negro na administração municipal estavam atreladas à política cultural. E, ressalta-se, eram ações que destacavam as religiões afro-brasileiras.

O Projeto Tricentenário Zumbi dos Palmares marca, assim, o início do processo de instituição de políticas públicas voltadas para a população negra em Belo Horizonte.

¹³⁷ Nesta tese, o Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural do Município de Belo Horizonte também será referido como “conselho do patrimônio”.

Nesta segunda parte, lanço o olhar para esse processo, refletindo sobre a forma como as religiões afro-brasileiras – seguindo aqui a nomenclatura mais corrente nas ciências sociais da religião, mas afirmadas “de matriz africana”, geralmente, entre os militantes negros – são mobilizadas. Um processo que, como dito, se inicia em 1995, completando 19 anos neste 2014. Trata-se de um longo período. Assim, não se pretende aqui fazer uma descrição detalhada sobre cada novo passo dado na construção de políticas públicas voltadas para a população negra em Belo Horizonte. Mas busca-se informar os momentos que contribuem para se pensar sob qual definição de religião foi possível acolher tal segmento religioso no espaço público, como proposto na primeira parte desta tese, na qual foi discutido o processo de constituição dessas religiões no espaço público, no contexto nacional.

Para realizar essa incursão no âmbito da política pública voltada para a população negra, que, em Belo Horizonte, nasce caminhando com a política patrimonial, para se dizer, posteriormente, “de promoção da igualdade racial”, sigo escrituras que vão além da documentação legal, como textos daqueles que estiveram diretamente envolvidos nesse processo. E também proponho interseções entre o cotidiano da política pública e a trajetória de vida de quem a constrói e a pratica, a partir das minhas observações em campo, conversas e entrevistas.

5 POR UM AFRO-HORIZONTE: A PATRIMONIALIZAÇÃO DE TEMPLOS NEGROS NA CAPITAL MINEIRA

Fecho os olhos e imagino os sons dos tambores da África, do Brasil e de Minas rompendo o Centro da cidade naquele novembro de 1995, quando, três dias após a marcha em Brasília, iniciava o primeiro Festival de Arte Negra, o FAN, como parte do Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares na capital mineira. Os tambores, que nos terreiros levam ao transe, que unem o céu e a terra quando os devotos chamam os deuses a dançar, anunciavam a abertura do encontro que repousa ainda hoje na memória de quem dele participou. Uma multiplicidade de sons se misturava nas ruas da região central de Belo Horizonte, tal como em dia de festa do reinado de Nossa Senhora do Rosário – a santa rainha que ilumina a travessia –, quando marujos, catopés, congos, caboclinhos e moçambiques cortejam o trono coroado pelas periferias da Grande BH. Quando as guardas se reúnem em cortejo, ecoa ao longe um zumbido polifônico impregnado de forças ancestrais, remetendo ao cântico entoado pelos moçambiqueiros que, com o toque grave da caixa e com o chacoalhar das gungas e pantangomes, louvam e recorrem a quem pode mais:

Zum, zum, zum... lá no meio do mar
 Zum, zum, zum... lá no meio do mar
 Ajudai-me rainha do mar,
 Ajudai-me rainha do mar
 Quem manda na terra, quem manda no mar
 Ajudai-me rainha do mar...

Nos percursos da minha pesquisa, acompanhei, desde 2010, os cortejos dos reinados de Nossa Senhora do Rosário por Belo Horizonte e por cidades do entorno, durante o período de festas que se inicia após a quaresma e segue até outubro. Com as Guardas de Moçambique e Congo Treze de Maio, subi e desci as ladeiras do bairro Concórdia para buscar bandeiras santas. Vi os Ciriácos pedirem licença ao padre para entrar com seus andores na igreja do Novo Progresso, onde Contagem se mistura a Belo Horizonte. Atravessei encruzilhadas no Barreiro, hasteando o palio para proteger os reis e as rainhas da Irmandade do Jatobá, com quem fui ao Tejuco, em Brumadinho; aos Arturos, em Contagem; na vizinha Ibirité, com seu festejo centenário; em

Justinópolis, onde os tambores sagrados do candombe são guarnecidos de flores. E assisti a apresentações de guardas de congado convidadas pelo músico e congadeiro Maurício Tizumba para o seu Festejo do Tambor Mineiro, que ocorre em agosto, na rua Ituiutaba, no bairro Prado¹³⁸.

Também acompanhei um cortejo no interior de Minas e outro na capital do estado do Maranhão, uma terra distante de onde vivo. Em Diamantina – cidade de Chica da Silva, na região denominada Vale do Jequitinhonha, de onde muitas pedras preciosas já foram extraídas –, segui o cortejo orquestrado pela ensaísta, poeta, professora e Rainha de Nossa Senhora das Mercês da Irmandade do Jatobá, Leda Martins, no fechamento do Festival de Inverno 2013 da Universidade Federal de Minas Gerais. Pelas ruelas da cidade que é patrimônio mundial, as guardas do reinado da Irmandade do Jatobá, da Treze de Maio, dos Arturos e de Oliveira (município da região Centro-Oeste de Minas Gerais) louvaram a santa rainha, com devotos do Rosário daquela região. O cortejo envolveu moradores da cidade, turistas e participantes do festival no trajeto da Igreja São Francisco, onde no período colonial só os brancos podiam entrar, até a Igreja do Rosário, templo da devoção negra, localizado ao lado da antiga cadeia pública.

Longe das montanhas mineiras e perto do mar, ao norte do país, em São Luís do Maranhão, participei de outro cortejo. Não mais de reinado, mas formado por umas três centenas de mães, pais, filhas e filhos de santo que, com suas vestimentas rituais, saíram do templo onde reinam os voduns, a Casa das Minas – único terreiro tombado como patrimônio nacional localizado fora da Bahia – em direção ao centro histórico. Ao longo do trajeto, sacerdotes de diferentes regiões do país se revezavam ao microfone cantando em línguas africanas e em português, ao som dos atabaques e agogôs, e, mesmo em ruas movimentadas, levavam iniciados ao transe. Entre uma cantiga e outra lembravam o motivo que os reunia: a I Oficina para Elaboração de Políticas Públicas de

¹³⁸ Prado e Concórdia são bairros de Belo Horizonte, localizados respectivamente nas regiões administrativas Oeste e Nordeste. O Barreiro é uma das nove regiões administrativas de Belo Horizonte, localizado ao sul e que, no passado, chegou a ser um distrito da cidade. Contagem, Brumadinho e Ibirité são cidades da Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH) que fazem limite com a capital justamente pela região do Barreiro. O Novo Progresso é um bairro de Contagem bem no limite com Belo Horizonte. Justinópolis é um distrito de Ribeirão das Neves, outra cidade da RMBH, que já é conurbado com Belo Horizonte pela região administrativa de Venda Nova, ao norte da cidade.

Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro, realizada pelo Ministério da Cultura também em um mês de novembro, mas o ano era 2011.

Como ocorreu no FAN de 1995, em São Luís um cortejo anunciava um evento organizado pelo poder público. Quando reconstruo algumas passagens, mesmo que mentalmente, do cortejo na capital maranhense e dos cortejos do reinado pelas bandas de Minas, parto de uma experiência vivida por mim, ainda que compartilhada por muitos. No primeiro FAN, a Irmandade do Jatobá fechava o cortejo em Belo Horizonte, seguindo de mansinho com o seu moçambique, como me contou Leda Martins, que, antes de herdar de sua mãe, Dona Alzira Germana Martins, a coroa de Nossa Senhora das Mercês, em 2005, foi princesa daquele reinado quando pequena.

Em 1995, Leda Martins preparava o seu *Afrografias da memória* (MARTINS, 1997), em que narrou, a pedido do então capitão-mor da irmandade, João Lopes, a história do grupo do qual faz parte, entremeando alguns dos fundamentos constituintes de suas práticas religiosas. Na abertura no FAN de 1995, ainda não havia completado um mês do tombamento da Irmandade do Jatobá como patrimônio cultural belo-horizontino, que ocorreu no dia 9 de novembro daquele mesmo ano. Leda Martins foi uma das pessoas que me emprestaram suas lembranças para eu compor a cena que não presenciei: o cortejo de abertura do FAN. Uma cena que fui construindo aos poucos e que vai ganhando outras nuances a cada novo relato ou a cada nova experiência que associo às informações que me foram sendo passadas.

Quando soube que era o moçambique da Irmandade do Jatobá que fechava o cortejo, por exemplo, lembrei-me dos dias de festejos em louvor à Virgem do Rosário, quando as três guardas da Irmandade do Jatobá – o congo de Nossa Senhora, o congo de São Benedito e o moçambique – percorrem as ruas do Barreiro, tendo também o moçambique fechando o cortejo. É ele que carrega a coroa de Nossa Senhora do Rosário, representada tanto na imagem da santa em cima do andor durante a procissão quanto pelo Rei Congo e a Rainha Conga, que representam também os ancestrais. Nessas ocasiões, reis e rainhas, mestres e capitães, dançantes e caixeiros, alferes e guardas-coroas, acompanhados de devotos do Rosário, estão cumprindo os compromissos do Reinado da Irmandade do Jatobá, o que inclui também a participação em festejos de alguns reinados, como Tejuco, Arturos, Ibirité, Justinópolis.

Ao saírem pelas ruas do centro da cidade naquele novembro de 1995, no entanto, não cumpriam um compromisso do Reinado, ou seja, um compromisso religioso. Estavam fazendo, nos termos deles, uma apresentação, tal como fazem quando são convidados por escolas da região do Barreiro e fizeram no cortejo durante o Festival de Inverno da UFMG. “A gente vai fardado¹³⁹ e tudo, mas canta diferente, canta mais folclore”, explicou-me a Rainha Conga da irmandade, Dona Nailde Galdino, cantarolando um cântico que remetia à escravidão para exemplificar o que chamava de folclore. Estava ela diferenciando os cânticos que lembram o tempo da escravidão daqueles que louvam as divindades e os ancestrais e dos que são entoados em momentos específicos dos rituais religiosos.

Imagino, assim, o cortejo de tambores afro-brasileiros-mineiros pelas ruas de Belo Horizonte remendando minhas experiências com o que ouvi e li. Mais ouvi do que li, uma vez que pouco se escreveu sobre a primeira edição do festival, revisitada permanentemente por artistas e ativistas negros, como no lide da matéria “Resumo do FAN”, veiculada no quarto número da revista *Roda – Arte e Cultura do Atlântico Negro*, uma publicação do próprio evento:

Do conjunto de ações promovidas pela Secretaria Municipal de Cultura/Prefeitura de Belo Horizonte, ao longo do ano de 1995, quando se celebrou em todo o País o tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares (ou, do ponto de vista da tradição negro-africana, da passagem do grande líder quilombola para a condição de ancestral), o FAN – Festival Internacional de Arte Negra foi a que teve maior repercussão. De 23 de novembro a 3 de dezembro, uma Belo Horizonte ainda pouco habituada aos grandes eventos internacionais (como os fóruns e festivais de vídeo, teatro, dança, poesia e música que se tornariam parte indissociável de nosso panorama cultural a partir da década de 1990), acompanhou, fascinada, o ruidoso e vistoso desfile de artistas de diversos pontos da África e das diásporas negras pelos palcos, ruas e praças da cidade (RESUMO DO FAN, 2007, p. 6)

O FAN é apontado no trecho acima como a ação que teve “maior repercussão”. Mas, neste capítulo, ele não é o foco principal. Ele é um dos pontos que congregam a minha reflexão sobre a forma como as religiões afro-brasileiras foram mobilizadas no momento em que se começava a gestar as políticas públicas voltadas para a população negra em Belo Horizonte. Remonto, neste capítulo, ao ano de 1995 cruzando

¹³⁹ A vestimenta ritual no Reinado do Jatobá é chamada de farda.

documentos da época, textos elaborados por atores envolvidos no processo, conversas que tive com quem participou daquele começo. Os tombamentos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá e do Ilê Wopo Olojukan são também evocados aqui. Que ideias sustentaram esses tombamentos? Como se articulam o movimento negro, o movimento afro-religioso e os grupos envolvidos na composição desses patrimônios?

Como o moçambique durante o cortejo, sigo aqui devagarzinho. Dessa forma, abordo brevemente a constituição das religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte; aponto algumas relações estabelecidas entre sacerdotes afro-brasileiros e o meio político antes da instituição das políticas públicas voltadas para a população negra; para, então, refletir sobre os motivos que levaram à escolha desses dois templos religiosos e como se deu o processo de patrimonialização, enfatizando neste capítulo a Irmandade do Jatobá.

5.1 Construindo “marcos da resistência negra”¹⁴⁰

Em Belo Horizonte, o Ilê Wopo Olojukan foi considerado o mais antigo terreiro de candomblé da cidade quando do seu tombamento. Esse terreiro foi fundado em 1964, quando já havia, pelo menos desde os anos 1930, terreiros de umbanda em funcionamento. Entre os praticantes das religiões afro-brasileiras na cidade, correm relatos de umbandistas que viajaram à Bahia com a finalidade de se iniciarem no candomblé, antes mesmo da fundação do mencionado terreiro. Quando os terreiros de candomblé começaram a ser instalados na capital mineira, a umbanda já era praticada. Mais do que novos terreiros, o que se observa nesse primeiro momento é que os umbandistas foram, aos poucos, se iniciando no candomblé e passando a praticá-lo em seus terreiros sem abandonar a umbanda (MORAIS, 2010a).

A dupla pertença religiosa, ou seja, a prática da umbanda e do candomblé em um mesmo terreiro, ainda ocorre em Belo Horizonte (MORAIS, 2006, 2010a; FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA, 2006a). Conforme o inventário das

¹⁴⁰ Nesta seção, narro brevemente a conformação das religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte. Em outro trabalho (MORAIS, 2010a), abordei o assunto de forma mais detalhada.

“referências culturais de matriz africana”, cujo levantamento data de 2004, existiam à época na cidade 31 reinados, 118 terreiros de umbanda, 71 terreiros de candomblé, seis grupos de capoeira angola e dois grupos de samba de roda. Dos 118 terreiros de umbanda registrados, 20 afirmaram praticar também o candomblé. Dos 62 que afirmaram praticar apenas a umbanda, 28 informaram que não tinham contato com outra religião e os demais que tinham aproximações com alguma das denominações a seguir: kardecismo, reinado, candomblé, omolocô e quimbanda (FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA, 2006a, p. 89).

Dentre as denominações listadas acima, destaco o reinado. Há registros dos festejos à Nossa Senhora do Rosário ainda no arraial do Curral del Rei, pequeno núcleo urbano que deu lugar à atual capital mineira, inaugurada em 1897, como registrado pelo memorialista Abílio Barreto (1995). Havia no arraial uma capela dedicada à santa, que recebia reverências também nas fazendas da região, como a Fazenda da Pantana. Ao perfazer a genealogia da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, Leda Martins encontrou documentos que, somados à tradição oral, remontam a origem dos festejos do Jatobá à Fazenda da Pantana, cujos registros datam do século XIX (MARTINS, 1997). O passado e o cotidiano festivo da Irmandade do Jatobá foram narrados por ela no livro *Afrografias da Memória*, em que reuniu as vozes dos mais antigos congadeiros daquele reinado.

O reinado de Nossa Senhora do Rosário já era, assim, festejado pelos negros nas terras que hoje preenchem a área limitada a Belo Horizonte, como também nas interseções com seus municípios vizinhos. A umbanda e o candomblé encontraram, quando do surgimento dos primeiros terreiros, uma cidade onde os tambores já soavam em louvor à Virgem do Rosário. E, desse encontro, tramas religiosas afro-brasileiras foram sendo tecidas, enredando crenças e rituais. Como afirma Pierre Sanchis (2001), o mundo religioso de matriz africana no Brasil não constitui somente permanência, cópia ou repetição. O tempo todo ele está sendo recriado, dinâmica e conflituosamente, partindo de um eixo complexo de representação identitária que pode levá-lo a uma reivindicação dos fundamentos de sua tradição ou a uma assimilação das demais influências presentes no espaço religioso do Brasil.

Assim, no contexto belo-horizontino, reinado, umbanda e candomblé compartilham não apenas a *urbes* como uma simbologia sagrada, fato que incide na forma como os dois espaços de práticas afro-religiosas aqui mencionados, o Ilê Wopo Olojukan e a Irmandade do Jatobá, foram alçados a patrimônio municipal. O processo de tombamento desses espaços remete, por sua vez, a relações entre sacerdotes e o meio político, mediadas ou não pelo movimento negro ou afro-religioso organizado por meio de suas entidades representativas.

Durante a minha pesquisa de campo, por exemplo, um militante do movimento negro disse-me: “O candomblé sempre fez política”. Estava ele se referindo às relações entre sacerdotes do candomblé com o meio político, pensando aqui naqueles que ocupam cargos eletivos. Na primeira parte desta tese, foi abordada em diferentes momentos a relação entre religiões afro-brasileiras e política. Em Belo Horizonte, o movimento afro-religioso, que se configurou institucionalmente a partir da criação da Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais em 1956, manteve sempre uma aproximação com o meio político. Em 2008, essa entidade mudou seu nome para Associação de Umbanda e Candomblé do Estado de Minas Gerais, mas comumente é referenciada por umbandistas e candomblecistas como, simplesmente, “federação”, termo que adoto nesta tese.

Em 1957, a federação passou a realizar uma festa em homenagem a Iemanjá, na Lagoa da Pampulha, no dia 15 de agosto, em que se comemora, conforme o calendário católico, a Assunção de Nossa Senhora, ou em um sábado próximo à data. Esse festejo teve, no seu início, o incentivo de Tancredo da Silva Pinto, que esteve envolvido com a formação do movimento afro-religioso na década de 1950, principalmente, atrelado à umbanda e ao omolocô, além de participar de articulações políticas em torno da candidatura de religiosos afro-brasileiros, naquele mesmo período (BROWN, 1985). Um detalhado relato sobre o vigésimo festejo consta no livro *Iniciação de muzenza nos cultos bantos*, de Ornato José da Silva (1998). Cito aqui um trecho em que o autor ressalta a presença de uma “grande massa popular” e autoridades religiosas – incluindo o Tata de Umbanda –, “civis e militares”:

O tata-de-inquice Tancredo da Silva Pinto, idealizador e realizador indispensável desta festa, todos os anos, chegou ao palanque armado para as autoridades

civis e militares numa caravana composta pelo Presidente da Federação Espírita Umbandista do Estado de Minas Gerais, Sr. Nelson Mateus Nogueira; pelo Presidente da Confederação Espiritualista Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros, Dr. Antônio Pereira Camelo; pelo Presidente da Fraternidade para Estudos e Práticas Mediúnicas, Dr. Wamy Guimarães; pelo Secretário Municipal de Turismo, Dr. Juarez Bahia; pelo Presidente da União da Associação Religiosa de Cultos Afro-Brasileiros e jornalista do Jornal de Minas, Dr. Gilbens Nascimento; pelo coordenador do Seminário da Sociedade Instituto Sanatório Espiritual do Brasil, Prof. Ornato José da Silva; pelo Secretário do Conselho Deliberativo da Congregação Espírita Umbandista do Brasil, Sr. Mamede José D'Ávila; por uma representante da Tenda Espírita Três Reis de Umbanda, da cidade do Rio de Janeiro, chefiada pelo jornalista Henoch Carvalho; pelo Major-Chefe do Policiamento da cidade de Belo Horizonte; o jornalista Carlos Felipe, do jornal Estado de Minas Gerais, e muitas outras autoridades dirigentes de terreiros.” (SILVA, 1998, p. 77-78)

No trecho acima, além da federação, constam outras entidades representativas do movimento umbandista com atuação em Belo Horizonte no fim dos anos 1970: a Confederação Espiritualista Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros, fundada a partir de uma dissidência da federação, a Fraternidade para Estudos e Práticas Mediúnicas e a União da Associação Religiosa de Cultos Afro-Brasileiros. Vale ressaltar a presença de jornalistas no festejo, indicando a inserção das religiões afro-brasileiras nos meios de comunicação, como também a presença de autoridades “civis e militares”, apontando para uma proximidade do movimento afro-religioso com representantes do poder público.

Em Belo Horizonte, afora a festa de Iemanjá, essa relação é externada em outros momentos. O ex-presidente da federação, Nelson Mateus Nogueira, enfatiza, por exemplo, a sua mediação na criação da Praça 13 de Maio, no bairro Silveira, uma homenagem aos pretos-velhos, entidade do panteão umbandista. Em mais de uma conversa que tivemos durante a pesquisa, ele relatou-me ter encaminhado ao então prefeito da cidade, Júlio Laender¹⁴¹, um ofício (em agosto de 1982) requerendo a criação da praça. Nesse ofício, ele informa ser filiado ao Partido Democrático Social, legenda pela qual concorria ao cargo de vereador naquele ano, sendo o “candidato oficial dos Umbandistas” por indicação da mencionada federação.

De fato, a praça foi criada em outubro de 1982, ano em que também foi inaugurado o monumento a Iemanjá na orla da Lagoa da Pampulha. Nesses locais

¹⁴¹ Júlio Laender foi prefeito de Belo Horizonte de 14 de maio de 1982 a 14 de abril de 1983. Na época, os prefeitos de capitais eram nomeados pelo governador do estado. Não havia eleição direta.

ocorrem as festas de Preto-Velho e de Iemanjá, que constam desde 1986 no calendário oficial da cidade, por meio da instituição das Leis municipais 4.454 (BELO HORIZONTE, 1986a) e 4.463 (BELO HORIZONTE, 1986b). Nas duas leis, Sérgio Ferrara¹⁴², o prefeito à época, determinava que a partir do ano seguinte a prefeitura disponibilizaria recursos próprios para os festejos. Em 1987, uma nova norma que dispõe sobre as festas foi sancionada, informando que os eventos deveriam ser promovidos pela Federação Espírita Umbandista do Estado de Minas Gerais, com o apoio da Secretaria Municipal de Cultura e Turismo (MORAIS, 2010a). A candidatura de Sergio Ferrara teve, inclusive, o apoio de grupos nomeados por Dalmir Francisco como “entidades negras”. Em um artigo de 1987 sobre o movimento negro em Minas Gerais, ele menciona em uma nota de rodapé que:

Em troca do atendimento prometido a reivindicações como terrenos para construção de sede das Entidades Negras, sustentação financeira de eventos culturais importantes, em nível religioso e cultural, e criação do Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra, a candidatura de Sérgio Ferrara, do PMDB, foi apoiada pelas seguintes entidades negras e religiosas: Centro de Cultura Afoxé Ilê Odara, Associação Recreativa Escola de Samba Unidos do Guarani, Centro de Integração Social e Cultural da Raça Negra, Sociedade de Estudos e Atividades Culturais Luz Negra, Movimento Nacional de Emancipação da Raça Negra, Ilê ‘Roça Branca’, Federação das Congadas de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais. (FRANCISCO, 1987, p. 224)

A forma como foram criados a praça e o monumento e como os festejos foram incorporados ao calendário oficial da cidade remetem a um certo fisiologismo, corroborado pelo fato de o próprio Nelson Mateus apresentar um documento solicitando prioridade na criação da Praça 13 Maio. O documento informa que a praça deveria ser inaugurada antes das eleições – que à época ocorriam em 15 de novembro – “uma vez que congregará um número de aproximadamente 30.000 pessoas”.

A relação de poder entre o movimento afro-religioso e os ocupantes de cargos públicos de diferentes filiações políticas, sendo por vezes cargos eletivos, é registrada desde as primeiras etnografias sobre o candomblé na Bahia. E, como observou J.

¹⁴² Sérgio Ferrara, do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), foi prefeito de Belo Horizonte de 1º de janeiro de 1986 a 31 de dezembro de 1988. Ele foi o primeiro prefeito eleito após a ditadura militar que terminou em março de 1985, com a posse de José Sarney (PMDB) na Presidência da República.

Lorand Matory (2005, p. 184), tanto ditadores militares quanto políticos democratas já, publicamente, beijaram a mão e se curvaram frente às grandes sacerdotisas negras do candomblé baiano¹⁴³. Entre as décadas de 1970 e 1980, essa relação também foi foco de estudos no Rio de Janeiro (BROWN, 1985) e em São Paulo (CONCONE; NEGRÃO, 1985), principalmente no caso da umbanda.

A criação da Praça 13 de Maio e do monumento a Iemanjá e a inclusão das festas de Preto-Velho e Iemanjá no calendário oficial da cidade não estavam atreladas a uma política pública específica. Diferentemente do Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares, que, dentre as suas ações, incluiu o tombamento do Ilê Wopo Olojukan e da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá. O tombamento é um instrumento da política de patrimônio instituída em Belo Horizonte por meio da Lei 3.802, em 1984, quando o Brasil vivia um momento de abertura política, no ocaso da ditadura militar (BELO HORIZONTE, 1984). Por meio dessa mesma lei, foi criado o Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural do Município. Porém, somente a partir do início dos anos 1990 se observou uma efetivação das medidas relativas à preservação do patrimônio cultural no âmbito municipal.

O próprio conselho demorou a ser estruturado. Apesar de ter sido criado em 1984, somente em 1986 iniciou as suas atividades, sendo seus membros indicados pelo prefeito. Em 1989, houve uma reformulação na composição do conselho, com a inclusão de representantes da sociedade civil, e as reuniões, antes esporádicas, passaram a ocorrer periodicamente. Em 1993, iniciou-se o mandato de Patrus Ananias como prefeito, cuja candidatura foi proposta por uma coligação de partidos nomeada *Frente BH Popular*, com forte apoio dos movimentos sociais. O projeto político defendido por Patrus Ananias valorizava a participação popular, tendo refletido na própria forma como se organizou a gestão da administração municipal. Os conselhos de política pública foram um dos mecanismos de participação popular que receberam incentivos na gestão de Patrus. Nesse mesmo ano, por exemplo, as reuniões do conselho de patrimônio, que eram realizadas a portas fechadas, passaram a ser

¹⁴³ No candomblé, beija-se a mão para pedir a bênção, um ato de respeito àquele que está sendo beijado, bem como às suas divindades protetoras.

abertas ao público. Além disso, houve uma intensificação das atividades desse conselho (CUNHA, 1997)¹⁴⁴.

Havia a pretensão de se ampliar a participação popular na administração municipal, mas também uma atenção dada pela gestão de Patrus Ananias às questões relativas ao patrimônio cultural da cidade. A então secretária municipal de Cultura, Maria Antonieta Antunes Cunha, externou a relevância dada à temática na pasta que comandava:

Definida a questão da memória e patrimônio como uma de suas prioridades, a Secretaria Municipal de Cultura participa da vasta programação da Agenda Metrópole com a publicação desse dossiê histórico. E, lançando luzes sobre a perda do cinema e antigo teatro, esta Secretaria imagina estar ajudando cada belo-horizontino (e cada brasileiro) a pesar e pensar a sua cidade e seus líderes, e a repensar sua própria força como ator da história. (BELO HORIZONTE, 1993a, p. 7)

A secretária, ao mencionar a “perda do cinema e antigo teatro”, se referia à demolição do Cine Metrópole, ocorrida em 1983. Um fato que mobilizou a sociedade civil e que incidiu diretamente na criação da política de patrimônio em Belo Horizonte. No ano em que Patrus Ananias assumiu a prefeitura, completavam-se dez anos da demolição do Cine Metrópole, marcados pelo projeto Agenda Metrópole. Esse projeto incluía a publicação do citado dossiê histórico, de onde foi extraído o trecho reproduzido acima, referente à apresentação assinada pela secretária. Um dos idealizadores desse projeto era Bernardo da Mata Machado, que foi o relator do parecer sobre o tombamento do Ilê Wopo Olojukan. Em um texto de sua autoria que consta na publicação, ele afirmava em tom de alerta:

Enquanto a questão do patrimônio permanecer restrita a uma elite intelectual não será possível vencer a especulação imobiliária. A luta ecológica é um bom exemplo. Só quando foi assumida amplamente pela sociedade é que ela se tornou vitoriosa. O argumento que convenceu – a manutenção da qualidade de vida – também poderá ser decisivo no caso do patrimônio cultural. Trata-se de preservar a memória como algo especial à existência humana. Imagine um indivíduo que acorda e se vê num lugar completamente estranho. Que sensação de abandono! Que desorientação! Que insegurança! Que solidão! (BELO HORIZONTE, 1993a, p. 5)

¹⁴⁴ Conforme o levantamento das reuniões do conselho do patrimônio informado por Flávio Saliba Cunha (1997, p. 90), de 27 de abril de 1990 a 13 de setembro de 1996, foram realizadas 85 reuniões ordinárias e extraordinárias, das quais 54 na gestão de Patrus Ananias.

O debate acerca do patrimônio cultural em Belo Horizonte estava, à época, diretamente atrelado às consequências imputadas à expansão urbana na memória da cidade. A proximidade do centenário de Belo Horizonte, comemorado em 1997, também contribuiu para fomentar as discussões nesse período. Aqueles que se ocupavam desse debate e da prática patrimonial se viam frente a uma cidade ainda jovem, mas sob a ameaça da perda dos registros de seu passado, edificado nos monumentos e também na paisagem urbana vernacular. Era preciso, assim, “preservar a memória como algo especial à existência humana”, tal como propunha Bernardo da Mata Machado. Mas, também, era preciso preservar a memória como meio para a construção de uma identidade coletiva, no caso, uma identidade belo-horizontina.

Isso remete ao esforço dos modernistas na construção de uma identidade nacional fincada em um passado barroco reinventado na constituição mesma da política patrimonial nos anos 1930. Assim como o poeta Carlos Drummond de Andrade lamentava ver o casario ouro-pretano se esvaindo com o tempo, mesmo após a cidade-monumento ter sido alçada a patrimônio nacional, Belo Horizonte via os resquícios de seu passado se perderem com o crescimento urbano. Foram tomadas, então, algumas medidas no intuito de frear a ameaça eminente de perda desse passado edificado. Em 1994, o conselho do patrimônio tombou dez conjuntos urbanos na área central da cidade e iniciou inventários de quatro bairros situados fora dessa área¹⁴⁵ (CUNHA, 1997; ANDRADE; ARROYO, 2012).

A área central, circundada pela avenida do Contorno, é, desde a construção da cidade, a região ocupada pela elite. Assim, ao inventariar bairros fora dessa área buscava-se ampliar a representatividade do patrimônio cultural belo-horizontino, atendendo não apenas aos anseios de uma gestão municipal que se afirmava comprometida com as demandas populares, como também acompanhava o proposto a partir da Constituição Federal de 1988, que apontava para a democratização e a descentralização cultural. Há de se ressaltar que, em concomitância ao debate sobre o

¹⁴⁵ Os conjuntos urbanos tombados são: Conjuntos Urbanos e Adjacências das Avenidas Carandaí e Alfredo Balena; da Avenida Afonso Pena; da Avenida Álvares Cabral; da Rua da Bahia; da Praça da Boa Viagem; da Rua dos Caetés; da Praça da Estação; da Praça Floriano Peixoto; da Praça Hugo Werneck, da Praça da Liberdade. Os bairros inventariados foram: Lagoinha, Floresta, Primeiro de Maio e a região da Avenida Raja Gabaglia (CUNHA, 1997, p. 92-93).

patrimônio cultural belo-horizontino, ocorriam discussões mais amplas sobre a questão urbana. Estavam em curso os processos de construção do Plano Diretor da cidade (BELO HORIZONTE, 1996a) e de elaboração da Lei de Uso e Ocupação do Solo (BELO HORIZONTE, 1996b), que tiveram intensa participação dos movimentos sociais¹⁴⁶.

Na Belo Horizonte do início dos anos 1990, havia, então, um cenário favorável à participação popular calcado no comprometimento da gestão de Patrus Ananias com os movimentos sociais, bem como um amparo legal na Constituição Federal de 1988, recém-promulgada à época. Como fruto do debate nacional e internacional acerca do patrimônio cultural, a Constituição ampliou o entendimento dado à noção de patrimônio, considerando para além dos bens materiais, já instituídos pelo Decreto-lei 25 de 1937, os bens culturais imateriais. Além disso, em seu artigo 215, incumbiu ao Estado a proteção das manifestações culturais afro-brasileiras, compreendendo a sociedade brasileira composta a partir de diferentes matrizes culturais e étnicas. Esse entendimento comunga com as discussões promovidas pelo movimento negro, que, durante a Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, ocorrida em Brasília, em agosto de 1986, apontou a efetivação do “reconhecimento expresso do caráter multi-racial da cultura brasileira” (CONVENÇÃO, 1986, p. 5) como uma das reivindicações à Constituição que se anunciava.

Como aponta Michele Abreu Arroyo, as políticas municipais de patrimônio tornaram-se mecanismos importantes para a aproximação do poder público com os grupos sociais que participam dos processos de produção cultural:

Tanto em relação aos aspectos materiais que constituem o patrimônio cultural, quanto os aspectos imateriais, as cidades territorializam os embates da cultura e aproximam os movimentos sociais das políticas públicas, seja através de mecanismos de participação, seja através da reivindicação do reconhecimento de sua cultura como direito, seja através das disputas pelos lugares da cultura e os lugares do valor imobiliário. (ARROYO, 2010, p. 64)

O movimento negro que se articulava no âmbito nacional e conquistava espaço para suas reivindicações também tinha uma atuação expressiva em Belo Horizonte, participando não apenas das discussões sobre a cidade, seja da questão urbana, em

¹⁴⁶ Tanto o Plano Diretor quanto a Lei de Uso e Ocupação do Solo de Belo Horizonte datam de 1996.

geral, ou das questões relativas ao patrimônio cultural, em específico, mas também da própria gestão da administração municipal. Num primeiro momento, a Secretaria Municipal de Cultura foi um setor que passou a ter em seu quadro de funcionários representantes do movimento negro, citando aqui o coordenador do Projeto Tricentenário Zumbi dos Palmares, Marcos Antônio Cardoso, que foi também o coordenador geral dos grupos de trabalho responsáveis pelos dossiês de tombamento do Ilê Wopo Olojukan e da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá; Lídia Avelar Estanislau, que chefiou o Departamento de Memória e Patrimônio e foi coordenadora técnica dos referidos grupos de trabalho; além de Hamilton Borges, que participou do grupo de trabalho de tombamento do Ilê Wopo Olojukan.

Militante negra, socióloga e professora, Lídia Avelar Estanislau esteve à frente do Departamento de Memória e Patrimônio Cultural de Belo Horizonte de 1995 a 1998¹⁴⁷. Essa não foi sua única passagem por órgãos gestores da política de patrimônio. Em Brasília, trabalhou no Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) da Fundação Pró-Memória, órgão criado com efetiva participação de Aloísio Magalhães, e, posteriormente, esteve vinculada ao Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural (IBPC)¹⁴⁸. Como integrante desse instituto ela assina um artigo¹⁴⁹, publicado em 1991, em que tece críticas à forma como o patrimônio cultural brasileiro foi constituído:

No Brasil, o poder político tem se fundado, entre outras coisas, em hábil apropriação do passado apresentado como patrimônio 'histórico'. Palavras como permanência, continuidade, tradição, herança estão presentes no discurso oficial de preservação do patrimônio. Muitas vezes, porém, a utilização do passado é menos explícita. A história é chamada em defesa da ordem estabelecida e dos interesses das classes dirigentes através de uma ideologia difusa que perpassa os meios de comunicação, os livros didáticos, o mercado (inclusive o cultural). Mas o Estado também intervém de forma mais concreta a fim de 'ritualizar' o passado e desviar, a seu serviço, a memória popular. É o caso das festas nacionais, das comemorações solenes, do tombamento de monumentos. Tudo isso funciona da mesma maneira: patrocínio estatal de uma

¹⁴⁷ Lídia Estanislau faleceu em 2001.

¹⁴⁸ O IBPC foi criado em 1990, no primeiro ano de governo do presidente Fernando Collor de Melo. Esse instituto substituiu o Iphan e a Fundação Pró-Memória. Em 1995, o IBPC foi extinto e o órgão gestor da política de patrimônio no Brasil voltou a ser o Iphan. Nos documentos que consultei para compor uma breve biografia de Lídia Estanislau não há uma menção do período específico em que ela esteve nos órgãos públicos citados.

¹⁴⁹ O artigo citado aqui foi apresentado por Lídia Estanislau em um encontro regional da Associação Nacional de História, realizado em Ouro Preto. Nesse encontro, ela participou de uma mesa-redonda com a temática *Memória e Patrimônio Histórico*. No entanto, na *Revista de História*, onde o artigo foi publicado, não há referência sobre a data em que o evento foi realizado.

celebração histórica, um espetáculo que realiza a ocultação dos aspectos não oficiais do acontecimento. (ESTANISLAU, 1991, p. 94)

Assim, Lídia Estanislau criticava a constituição de um patrimônio nacional dito histórico que não levava em consideração a memória popular e que representava os interesses das classes dominantes, como outros autores também criticaram (FALCÃO, 1984; ORTIZ, 2003; MICELI, 2008). A ampliação do conceito de patrimônio, como defendido pelo grupo liderado por Aloísio Magalhães entre meados da década de 1970 e o início dos anos 1980 e, posteriormente, estabelecida no texto constitucional de 1988 que considerou o patrimônio como cultural, indicava o caminho da mudança. O passado, na visão da autora, era “ritualizado” pelo Estado a fim de manter a ordem já estabelecida. Mas o passado também poderia ser a chave para a inversão dessa ordem, como apontado a seguir:

O passado torna-se um ancoradouro das lutas do presente e o resgate do passado toma, então, a forma de uma inversão de símbolos e valores. A preservação de sítios e monumentos históricos do passado faz parte das reivindicações dos movimentos sociais, tal como aconteceu com a Serra da Barriga, nas Alagoas: o direito de um passado próprio se confunde com o direito de existir hoje. Por isso a luta pelo tombamento do Ilê Ya Nassô Oka – o Terreiro da Casa Branca, na Bahia – o mais antigo templo da religião afro-brasileira, único monumento que figura no Livro do Tombo ao lado de tantas igrejas. Pela mesma razão a luta pelo reconhecimento de Zumbi dos Palmares como herói nacional. (ESTANISLAU, 1991, p. 96-97)

Lídia Estanislau integrou o Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi, criado em 1980 em torno de um projeto de preservação da Serra da Barriga, alçada a patrimônio nacional em 1985¹⁵⁰. Ou seja, ela não apenas teve experiência em outros órgãos de gestão do patrimônio cultural como também atuou em projetos referentes ao patrimônio negro antes mesmo de coordenar o tombamento do terreiro belo-horizontino. No início dos anos 1990, ela afirmava que a política de patrimônio deveria “identificar e inventariar toda uma gama vasta de formas de expressão até então desconsideradas” (ESTANISLAU, 1991, p. 98), como as relacionadas aos negros e aos indígenas.

Em outro artigo, escrito por ocasião do centenário de Belo Horizonte, comemorado em 1997, portanto, durante o período em que chefiou a Diretoria de

¹⁵⁰ No depoimento, *Eu sou neguinha?*, Lídia Estanislau reflete sobre sua própria trajetória de vida (ESTANISLAU, 1988).

Memória e Patrimônio da Secretaria Municipal de Cultura, Lídia Estanislau apontou considerações sobre o patrimônio cultural, especificamente o belo-horizontino.

A memória social, em sua diferença e pluralidade, necessita de marcos físicos que lhe respaldem o testemunho: os bens culturais, móveis, imóveis e integrados protegidos por tombamento. As formas de ocupação do território não apenas como monumentos, mas os espaços enquanto documentos de processos econômicos, sociais, políticos e culturais registrados no parcelamento do solo, no traçado dos caminhos, na ilustração de ruas, praças e avenidas, nos muros, jardins e quintais, nas edificações – seja de que idade ou estilo forem – em síntese, na teia de relações tecida no dia-a-dia de moradores e visitantes. Relações que se materializam na família, no trabalho, na devoção e na diversão. Relações entre o indivíduo e a sociedade, laços entre a cidade e os que nela vivem. A palavra falada e escrita, textos e contextos da memória ao mesmo tempo afetiva e crítica, cuja síntese material e simbólica constitui o patrimônio cultural de Belo Horizonte. (ESTANISLAU, 1997a, p. 27-28)

Lídia Estanislau defendia a constituição de um patrimônio cultural belo-horizontino que refletisse, de fato, as vivências coletivas da cidade e ressaltava a importância de se elegerem marcos físicos que as representassem. E esses marcos não deveriam representar apenas uma parcela dos moradores da cidade, mas contemplá-los no plural. A autora criticava em outro texto, publicado também em 1997 sob o título “Afro-Horizonte”, no *Suplemento Literário do Minas Gerais* (o jornal da Imprensa Oficial do governo estadual), o fato de, muitas vezes, a cultura negra ser tratada como uma “expressão secundária, sem influência sobre a vida e o pensamento” ou “meramente como *folclore*”, desconsiderando a visão de mundo “a partir da qual foram construídas alternativas políticas contrárias aos interesses das elites” (ESTANISLAU, 1997b, p.22-23). E continuava a autora:

Nas rodas de capoeira angola, nos congados e nas centenas de comunidades-terreiro espalhadas por toda a cidade afirma-se um Afro-Horizonte. A ocupação urbana, na perspectiva afro-brasileira, é antes *polis* do que *urbes*, e na construção democrática da cidade nós negros ocupamos, ainda, um contralugar. Buscar os fios dessa trama – o *penhor dessa igualdade* – implica, necessariamente, um novo olhar sobre a cidade. (ESTANISLAU, 1997b, p.22-23)

É importante ressaltar a distinção feita por Lídia Estanislau entre os congados – ou os reinados – e as comunidades-terreiro – os grupos praticantes das religiões afro-brasileiras. Ela não considera os congados uma das religiões afro-brasileiras. Porém,

como as rodas de capoeira, os congados e as comunidades-terreiro são afirmados como marcos da presença negra na cidade, fazendo da capital de Minas Gerais um “Afro-Horizonte”. Uma presença que deve ser reconhecida na construção de uma cidade que se quer democrática. A constituição do patrimônio cultural deve considerar, então, a contribuição dos negros na formação da cidade, ressaltando os “marcos da resistência negra”, sendo a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá e o Ilê Wopo Olojukan dois dos marcos elencados por Lídia Estanislau, aos quais a autora soma a escultura *Liberdade e Resistência*, do artista plástico Jorge dos Anjos, que foi “‘plantada’ no início da Brasil, uma avenida cujo traçado termina na Liberdade (a Praça): um marco definitivo no tecido urbano da cidade” (ESTANISLAU, 1997b, p. 23)¹⁵¹, no dia 12 de dezembro – data em que se comemora o aniversário da cidade –, também no ano de 1995. Sob o termo “marcos da resistência negra” a autora reúne a irmandade, o terreiro e a escultura.

Nosso Afro-Horizonte está diretamente ligado à construção da cidadania, porque a noção de território compreende tanto o espaço particular, o corpo próprio, como o espaço coletivo da casa, do trabalho, da diversão e da devoção. Território, na dimensão coletiva, é o espaço da cidade, com suas ruas, praças e meios de transporte e demais equipamentos urbanos como teatros, cinemas, bares, restaurantes, casas de baile, hospitais, escolas, centros culturais, áreas verdes e lugares do sagrado. Território, na dimensão individual, é o espaço pessoal que acompanha todo e qualquer ser humano, caracterizado pela capacidade do corpo próprio expandir-se e contrair-se conforme o contexto. A ocupação do território, nas dimensões coletiva e individual, pode dar-se como espaço interativo ou um espaço segregativo para os diferentes grupos e classes sociais em luta por direitos, inclusive os humanos. E todos nós, cuja cor nos tornou socialmente invisíveis em Belo Horizonte, já experimentamos na pele o desconforto causado pela construção do espaço pessoal e social. (ESTANISLAU, 1997b, p. 23)

Na última frase do trecho acima, Lídia Estanislau afirma a exclusão dos negros em Belo Horizonte, apontando a forma como as desigualdades raciais também se refletem na cidade, remetendo ao conceito de espaço social cunhado por Pitirim Sorokin (1980, p. 225). Para o autor, “espaço social é uma espécie de universo

¹⁵¹ A autora refere-se nesse trecho à avenida Brasil, uma das vias de acesso à Praça da Liberdade, localizada, conforme planejado pela comissão construtora da cidade, no alto de um morro. No entorno da Praça da Liberdade foi construído o palácio do governador e outros edifícios para abrigar secretarias e órgãos do governo estadual. Atualmente, as secretarias foram transferidas para a nova sede administrativa do governo estadual e os edifícios transformados em museus e centros culturais, que constituem o Circuito Praça da Liberdade.

composto pela população humana na Terra”, e que é diferente do espaço físico. É no espaço social que ocorrem as relações que vão demarcar a posição de cada um dentro da sociedade, sendo que, quanto mais diferenciada for a sociedade, mais numerosas serão as dimensões do espaço social. A tendência é de que pessoas que ocupam posições semelhantes no espaço social concentrem-se no mesmo espaço físico, como aponta Pierre Bourdieu:

[...] o espaço social se retraduz no espaço físico, mas sempre de maneira mais ou menos confusa: o poder sobre o espaço que a posse do capital proporciona, sob suas diferentes espécies, se manifesta no espaço físico sob a forma de uma certa relação entre a estrutura espacial da distribuição dos agentes e a distribuição dos bens ou dos serviços, privados ou públicos. (BOURDIEU, 1999, p. 160)

De acordo com Bourdieu, o espaço social está inscrito nas estruturas espaciais e nas estruturas mentais, estabelecendo-se como um lugar onde o poder é afirmado e exercido. O capital faz com que as pessoas e as coisas indesejáveis mantenham-se à distância, ao mesmo tempo em que permite aproximar-se de pessoas e coisas desejáveis. Dessa forma, a proximidade no espaço físico permite que a proximidade no espaço social produza todos os seus efeitos, o que pode favorecer a acumulação de capital social, ao passo que as pessoas que não possuem capital são mantidas à distância, física ou simbolicamente, intensificando a experiência da finitude. Em outras palavras, a falta de capital social prende a um lugar.

Ao reivindicar o reconhecimento e a construção dos “marcos de resistência negra”, tal como defendido por Lídia Estanislau, o movimento negro buscava reverter os efeitos perversos que a posse de capital pode causar, uma vez que “o direito de um passado próprio se confunde com o direito de existir hoje” (ESTANISLAU, 1997b, p. 23). A partir dos apontamentos de Lídia Estanislau, Marcos Antônio Cardoso (2001), que foi o coordenador geral dos tombamentos do terreiro e da irmandade, observa que para o movimento negro a proteção do patrimônio cultural e também ambiental está relacionada à melhoria da qualidade de vida dos cidadãos, pois “diz respeito à memória de ocupação do território, em sua dimensão material e simbólica” (CARDOSO, 2001, p. 203). Essa observação remete à consideração de Bernardo da Mata Machado (BELO HORIZONTE, 1993a) sobre a necessidade de atrelar a proteção do patrimônio cultural

à manutenção da qualidade de vida das pessoas. Para tanto, Mata Machado adverte que a proteção do patrimônio cultural deve ser assumida pela sociedade como um todo, não apenas por uma elite intelectual. Como também aponta Cardoso em outro trecho de seu texto:

Essa memória social compreende as relações entre o passado, o presente e o futuro em um espaço coletivo, e a sua demanda é tão importante quanto qualquer outra atendida pelo serviço público. O patrimônio cultural da cidade está inserido na dinâmica urbana e protegê-lo é tanto uma competência do poder público quanto um dever da sociedade civil. (CARDOSO, 2001, p. 203-204)

O movimento negro, como integrante da sociedade civil, apresentava suas propostas para a proteção do patrimônio cultural que, para se dizer belo-horizontino teria que se acrescer do prefixo “afro”, tal como proposto por Lídia Estanislau com seu “Afro-Horizonte”. Interessava, assim, o tombamento de um terreiro de candomblé e de um reinado de Nossa Senhora por serem dois “marcos da resistência negra”, fato explicitado a partir da leitura que proponho da epígrafe do dossiê de tombamento do Ilê Wopo Olojukan, em que traço também apontamentos sobre a escolha do terreiro de candomblé e do reinado de Nossa Senhora como patrimônios belo-horizontinos, conforme destacado a seguir.

5.2 Estratégia compartilhada

O dossiê de tombamento do Ilê Wopo Olojukan é aberto com a seguinte epígrafe:

Do que se fala, quando se fala negro? Da cor? Do tema? Da cultura? Da raça? Do sujeito? Na verdade, de tudo um pouco, ou melhor, fala-se da relação de tudo. O negro, a negrura, não traduz, neste trabalho, a substância ou a essência de um sujeito, de uma raça ou cultura, nem um simples motivo temático recorrente. O termo aponta, antes de tudo, uma noção textual, dramática e cênica, representativa. Essa noção recupera o sujeito cotidiano, referencial, como uma instância da enunciação e do enunciado, que se faz e se constrói no tecido do discurso dramático e na tessitura da representação. [...] Negro não delimita, ou demarca, fronteiras discursivas excludentes, ou conceitos monolíticos, prescritivos. O que busco é discernir alguns traços e rastros sógnicos que me permitam apreender a nervura da diferença, evitando, assim o engodo das concepções generalizantes e universalistas. [...] O que almejo, em síntese, é acentuar, no movimento do signo negro, em suas variadas posições e funções um outro saber também possível – possível de

verdades, possível de legitimidade, possível de encanto e sedução, e, como todo saber, passível, porém, de fendas, de rasuras, de incompletudes. Este texto, portanto, não se quer monolítico e triunfante, porque se sabe fragmentário, desejante, utópico; não se faz prescritivo, porque se vê como possibilidade de percurso e, não, como receituário de verdade; desenha o singular, que é do objeto e da enunciação, porque contempla a pluralidade; acentua os traços da diferença e o valor da alteridade, sem elidir a semelhança, nossa humanidade comum. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 4)

Na página 4 do dossiê, após as aspas que indicam o fim da citação, segue a referência do livro de onde foram extraídas, *A cena em sombras*, de Leda Martins, lançado no mesmo ano em que foram comemorados os 300 anos de Zumbi dos Palmares. No livro, no entanto, as palavras não correm exatamente como reproduzidas acima. As reticências destacadas entre parênteses apontam que se trata de uma versão editada. Mas nem todas as alterações foram indicadas, tendo sido algumas frases suprimidas por inteiro ou em parte. A edição foi feita pelos integrantes do “Grupo de Trabalho de Tombamento do mais antigo terreiro de candomblé de Belo Horizonte” que se ocuparam da elaboração do dossiê de tombamento do Ilê Wopo Olojukan¹⁵². Eles epigrafaram o dossiê com o texto que criaram a partir dos escritos de Leda Martins. Nesse novo texto, reproduzido acima seguindo a estrutura apresentada no dossiê, eles apagaram as referências que a autora faz ao teatro. Era sobre o teatro negro, objeto de sua pesquisa de doutorado em Letras, que ela tratava no livro, resultado de sua tese.

Na página 25 de seu livro, Leda Martins dizia dos objetivos que “iluminaram” seu trabalho e traçava um entendimento sobre o negro, “termo que designa o [seu] objeto” de pesquisa, iniciando sua reflexão com as questões: “Do que se fala, quando se fala negro? Da cor do dramaturgo ou do ator? Do tema? Da cultura? Da raça? Do sujeito?” (MARTINS, 1995, p. 25). No texto do dossiê, as palavras “dramaturgo” e “ator” foram excluídas, como também o foram as frases do começo do primeiro parágrafo da página 26, que, na versão original, dão sequência à frase finalizada com a expressão “na tessitura da representação”. Leda Martins afirmava no extrato de texto que foi eliminado no dossiê que:

¹⁵² O grupo de trabalho de tombamento tinha a seguinte composição, transcrita aqui na sequência apresentada no dossiê: Carmem Mattos – Fotografia; Celeste Maria Libania dos Santos – Estagiária de Letras; Geraldo André da Silva – Consultoria; Jason Barroso Santa Rosa – Arquitetura; Hamilton Borges – Consultoria; Lídia Avelar Estanislau – Coordenação Técnica; Marcos Antônio Cardoso – Coordenação Geral; Michele Abreu Arroyo Borges – História.

A negrura não é pensada, aqui, como *topos* detentor de um sentido metafísico, ou um absoluto. Ela não é apreendida, afinal, como uma essência, mas, antes, como um conceito semiótico, definido por uma rede de relações. A análise de expressões do Teatro Negro me leva a sublinhar que sua distinção e singularidade não se prendem, necessariamente, à cor, fenótipo ou etnia do dramaturgo, ator, diretor, ou do sujeito que se encena, mas ancora nessa cor e fenótipo, na experiência, memória e lugar desse sujeito, erigidos esses elementos como signos que o projetam e representam. (MARTINS, 1995, p. 26)

E seguia a escrita do mesmo parágrafo com a frase: “Nesta reflexão, a expressão Teatro Negro não delimita, ou demarca, fronteiras discursivas excludentes, ou conceitos monolíticos, prescritivos” (MARTINS, 1995, p. 26), que, no dossiê, foi transformada em “Negro não delimita, ou demarca, fronteiras discursivas excludentes, ou conceitos monolíticos, prescritivos” (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 4), podendo a expressão “teatro negro” para deixar em evidência apenas o termo “negro”. A frase seguinte reproduzida na epígrafe não foi encerrada como proposto pela autora, que, em vez de um ponto final após a expressão “concepções generalizantes e universalistas”, sinaliza com uma vírgula e continua com a frase “que, muitas vezes, discriminam sem, no entanto, compreender e apontar, criticamente, os traços da diversidade”, qualificando as “concepções generalizantes e universalistas”.

Conheci o texto da epígrafe do dossiê antes de ler *A cena em sombras*. E assumo a dificuldade que tive, e ainda tenho, em compreendê-lo. Sentia que algo faltava nas palavras sequenciadas na abertura do documento que fundamentou o tombamento do Ilê Wopo Olojukan. De fato, ao comparar os dois textos, a versão na íntegra da autora e aquela editada pelos integrantes do grupo de trabalho de tombamento, faltam palavras. Os cortes que foram feitos modificaram o sentido da primeira versão, ocultando o tema sobre o qual Leda Martins refletia em seu livro, qual seja, o teatro negro. No trecho de onde foram destacadas as palavras que compõem a epígrafe do dossiê, ela apontava o percurso que escolheu para refletir sobre sua temática, ao mesmo tempo em que tratava dos recursos interpretativos de que lançou mão.

Leda Martins imprimiu suas vivências na escritura de *A cena em sombras*, como afirmava no último capítulo: “Ao falar do negro, nomeio a minha própria negrura e, ao interpretar a encenação da experiência negra nas Américas, nessa experiência me

incluo. Por isso, o discurso que encena o meu objeto a mim também encena” (MARTINS, 1995, p. 204). Estava a autora discorrendo sobre o caráter reflexivo de toda pesquisa, em especial, a sua própria experiência, como se observa também nas frases com as quais finalizou seu livro: “Meu discurso traduz o olhar que devolvo ao outro, numa miragem que também no outro se vê. Assim, invento, com palavras e obstinação, a cena que melhor me representa: meu texto” (MARTINS, 1995, p. 206).

Sob as palavras que correm em seu texto, navegam vivências e sentimentos reunidos em torno da temática do teatro negro, transcendendo as classificações que encerram as performances negras em um gênero teatral, pois seu texto fala, sobretudo, do negro. Ao retirarem as referências ao teatro, os integrantes do grupo de trabalho de tombamento construíram um novo texto que carrega um discurso que reflete uma experiência coletiva, a dos negros nas Américas, filtrada por uma experiência individual, a da autora, que ao ser publicizada, lida, interpretada também no outro reverbera. Assim, os cortes que deixaram o texto manco em palavras, salientaram o negro, “termo que designa o objeto” da pesquisa de Leda Martins (MARTINS, 1995, p. 25), permeando todo o seu texto. A epígrafe formada a partir dos trechos editados de *A cena em sombras* introduzia o leitor ao texto que fundamentou o tombamento do terreiro de candomblé, indicando que nas páginas seguintes não seria apenas sobre um terreiro de candomblé que se falaria, mas, especialmente, sobre o negro.

Em *A cena em sombras*, Leda Martins também apresentava, de forma breve, apontamentos sobre o candomblé, uma vez que essa religião integra a cultura negra que, para a autora, se desenha “por meio de uma persistente teatralidade, dramatizando, em variadas formas e atividades, a experiência negra nas Américas” (MARTINS, 1995, p. 51). Estava ela traçando comparações entre a experiência norte-americana e a brasileira, partindo do que chamou de “expressões teatralizadas da cultura negra” (MARTINS, 1995, p. 65), tais como os *spirituals*¹⁵³ e os shows dos

¹⁵³ Seguindo a definição de Leda Martins: “Os *spirituals* são modelos de uma expressão musical teatralizada, na qual sobrevivem padrões sonoros e imagísticos africanos, reatualizados numa inovadora linguagem rítmica. Mais do que hinos religiosos, eles se constituíam canções de protesto e código secreto, verdadeiros sinais para os escravos que fugiam das plantações, anunciando, em sua composição discursiva, o dia propício para o escape” (MARTINS, 1995, p. 61).

menestréis¹⁵⁴, nos Estados Unidos, e o reinado – também nomeado congado – e o já mencionado candomblé, no caso do Brasil. Para a autora, essas “expressões teatralizadas da cultura negra” congregam “elementos sinalizadores da singularidade afro-americana” (MARTINS, 1995, p. 65), que se manifestam, por exemplo, no uso estratégico do duplo sentido ou das ambiguidades, que pode ser percebido, no caso do candomblé, pela “justaposição de dois mitos religiosos distintos, o cristão e o iorubá, nos rituais afro-brasileiros” (MARTINS, 1995, p. 58).

Ressalta-se que Leda Martins associa o candomblé somente à tradição vinculada aos povos iorubás, ou seja, aos nagôs que, conforme apontado ao longo desta tese, tiveram proeminência frente a outras tradições do candomblé, principalmente à banta. Além disso, a autora destaca a justaposição de mitos religiosos de origem cristã e iorubá no candomblé, que no texto dela se faz nagô. Desde o fim da década de 1970, principalmente os terreiros que afirmam sua ascendência nagô têm encampado uma luta contra o sincretismo e pela reafricanização do candomblé. Dois movimentos que se baseiam na busca por uma África mítica capaz de reforçar o axé dos terreiros que deles participam, ao mesmo tempo em que representam os terreiros como um ancoradouro da cultura negra, que resiste apesar da repressão sofrida desde os tempos coloniais (CAPONE, 2004).

Segundo as considerações de Leda Martins, essa justaposição é uma das formas do uso estratégico, pelos negros, do duplo sentido ou das ambiguidades, que permitiu que a cultura negra se preservasse apesar da imposição dos costumes e crenças dos colonizadores, sendo assim uma marca da resistência negra:

Essa estratégia de duplicidade cênica e semântica movimenta o jogo ritualístico das aparências, permitindo à cultura religiosa africana resistir à violência da assimilação compulsória dos mitemas religiosos ocidentais, construindo um *entrelugar* que marca a diferença negra e preserva sua alteridade. (MARTINS, 1995, p. 58)

Os reinados, como já dito, também representam no texto da autora as “expressões teatralizadas da cultura negra” e, como o candomblé, usam estrategicamente o duplo sentido e as ambiguidades. Ainda como no candomblé, no

¹⁵⁴ Leda Martins (1995) explica que os shows dos menestréis surgiram, provavelmente, nas grandes plantações do sul dos Estados Unidos e caracterizavam-se como um espetáculo cômico.

reinado “a palavra expressa tem o mesmo valor de magia e metáfora” e “todos os seus signos constitutivos representam uma verdadeira manifestação de resistência cultural e alteridade teatral” (MARTINS, 1995, p. 59). Leda Martins define os reinados como

[...] festivais consagrados a Nossa Senhora do Rosário, a Santa Efigênia e a São Benedito. Os santos celebrados são católicos. Assim, na superfície, a celebração é cristã; entretanto, na estrutura latente das cerimônias e da organização ritual, predominam padrões de expressão africanos ou afro-brasileiros. O ritmo da percussão, a coreografia das danças, as vestimentas e adereços dos grupos, a técnica coral e, mesmo, as letras das músicas e cantos, que, em alguns casos, são uma mistura de antigas línguas africanas e do português, criam um evento dramático que reatualiza formas tradicionais de reuniões e celebrações, revivendo modelos de teatralização de rituais africanos. (MARTINS, 1995, p. 59)

O trecho acima consta no dossiê de tombamento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá (BELO HORIZONTE, 1995b)¹⁵⁵, inscrita nos livros de tombo I – Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico e II – Histórico, do município de Belo Horizonte, como também está o Ilê Wopo Olojukan. Os dois tombamentos ocorreram, como já dito, em 1995, mesmo ano em que foi publicado *A cena em sombras*, que teve trechos citados nos dossiês dos dois templos que passaram a compor o patrimônio cultural belo-horizontino. No caso do dossiê do Ilê Wopo Olojukan, a menção ao livro ocorreu apenas na epígrafe. As considerações de Leda Martins sobre o candomblé não foram incorporadas ao restante do texto. Talvez, a menção à justaposição de mitos religiosos (cristão e iorubá) nas reflexões da autora não interessasse aos integrantes do grupo de trabalho de tombamento, que se basearam em um critério calcado na ideia de pureza para escolher o terreiro a ser tombado¹⁵⁶.

No dossiê da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, a epígrafe¹⁵⁷ também foi composta com uma citação de *A cena em sombras*, que teve outro trecho

¹⁵⁵ No cotidiano, os integrantes da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá nomeiam o grupo ao qual pertencem de forma mais simplificada, por vezes “Irmandade” ou somente “Jatobá”, podendo também ser referida como “Irmandade do Jatobá” ou “Reinado do Jatobá”. Nesta tese, será adotado o termo “Irmandade do Jatobá”, com o intuito de garantir maior fluidez à leitura.

¹⁵⁶ Essa discussão será retomada no capítulo 6.

¹⁵⁷ Segue a reprodução do trecho da epígrafe do dossiê de tombamento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá: “Tróia não é uma, mas várias. É superposição, fusão, ruína e revelação, que o pesquisador desvela, contempla, celebra. A pesquisa arqueológica do signo revela as ruínas que ele arrasta, as memórias que esconde, o fulgor de sua potencialidade e os inúmeros saberes que a todos desafiam. Na escritura, reluz apenas uma certa possibilidade de apreensão da memória e do saber do objeto contemplado, que é múltiplo, vários, Tróia” (MARTINS, 1995, p. 29).

reproduzido na introdução do dossiê, quando foram abordadas as características do reinado e a sua conformação em Minas Gerais. Nesse trecho, parcialmente reproduzido acima, a autora trata justamente da associação de elementos do catolicismo com o que ela chama de “padrões de expressão africanos ou afro-brasileiros”. Ao contrário do observado no dossiê de tombamento do Ilê Wopo Olojukan, essa associação é realçada no caso do dossiê de tombamento da Irmandade do Jatobá a partir do viés exposto pela autora, qual seja, a justaposição de mitos religiosos como estratégia de sobrevivência cultural. Foi por meio dessa estratégia, em que está embutida a ideia de resistência dos negros frente aos brancos, que a cultura negra foi preservada, conforme os apontamentos da autora, bem como o exposto no dossiê.

5.3 Reinado do Jatobá: o vivido e a classificação estatal

Mesmo que a presença de uma simbologia cristã, notadamente católica, nas práticas religiosas afro-brasileiras tenha sido tratada de maneira diferenciada nos dossiês de tombamento do Ilê Wopo Olojukan e da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, há uma ideia que os fundamenta: a de resistência cultural. O terreiro e a irmandade tornam-se, conforme exposto neste capítulo, *locus* de resistência dos negros frente à dominação branca, remetendo diretamente aos ditos de Abdias do Nascimento (1980), que ressaltava o candomblé não apenas como um exemplo de resistência negra, mas também por seu aspecto espiritual:

Cortando os liames do africano e seus descendentes com as raízes da sua origem e da tradição de sua cultura, o Brasil tem levado as populações negras a um estado de inanição espiritual de difícil, porém não impossível recuperação. O Candomblé tem desempenhado um papel básico na sustentação do espírito, das energias da resistência e das esperanças das massas afro-brasileiras. (NASCIMENTO, 1980, p. 123)

Seguindo novamente a interpretação de Stefania Capone (2011b, p. 239), Nascimento reintroduz a dimensão simbólica na política panafricanista, denominada a partir do autor de quilombismo, que não se resume ao combate ao racismo. O quilombismo contempla a constituição de um projeto político global que defende um Estado multicultural e igualitário (NASCIMENTO, 1980). A autora observa que em seu

discurso Nascimento mobiliza símbolos que representam a resistência dos negros nas Américas, como os quilombos, Zumbi dos Palmares, rebeliões de escravos. No entanto, é o candomblé que, como dito anteriormente, oferece um real horizonte simbólico à luta abraçada por ele.

Ela lembra que, antes do exílio nos Estados Unidos, Nascimento se aproximou de um dos mais famosos pais de santo brasileiros, Joãozinho da Goméia. Essa aproximação com o universo afro-religioso contribuiu para que ele tomasse consciência de sua própria dimensão africana. As referências às divindades africanas cultuadas no candomblé, que já eram freqüentes em seu trabalho artístico, como ator, dramaturgo e artista plástico, também passaram a figurar em seus pronunciamentos políticos. Sempre ao iniciar sua fala, Nascimento evocava Exu ou Olorum, e terminava com o termo “Axé”, ou seja, amém, força, luz, sorte, para citar alguns de seus diversos sentidos.

Se o candomblé era apontado por Nascimento como um reservatório da resistência negra, o mesmo ele não dizia sobre os reinados, que foram nomeados em *O Quilombismo* como “congadas ou congos”. A menção às “congadas ou congos” foi feita no trecho de seu manifesto em que trata do negro no teatro brasileiro. Para Leda Martins, os reinados podem ser compreendidos como “expressões teatralizadas da cultura negra”. No entanto, diferentemente da autora, Nascimento não os afirma como um exemplo da resistência negra, tal como indicado no trecho abaixo:

Inventaram para eles [os africanos] novas formas de opressão à margem dos autos sacramentais. E sucedia que, para enquadrar os africanos na tradição católica, se permitia a eles, durante épocas festivas como as do Natal, Reis, São João, praticar certos folguedos envolvendo canto, dança, tambores, vestuário característico, etc. Assim, se erigiram ou se reelaboraram as Congadas ou Congos, o *Quicumbe*, os *Quilombos*, o *Bumba-meu-Boi*. Estas são algumas das danças dramáticas, em que os escravos demonstraram sua qualificação dramática. (NASCIMENTO, 1980, p. 124)

Nascimento usa a expressão “danças dramáticas” para fazer referência às “congadas ou congos”. Uma expressão adotada por Mário de Andrade para descrever as danças que encontrou pelo Brasil afora nos anos 1930, fossem sagradas, profanas ou sagradas e profanas. Mário de Andrade não está listado nas fontes bibliográficas de Nascimento, dentre as quais consta Roger Bastide (1996), que não somente cita Mário de Andrade em seus escritos como se aproximou dele ao chegar a São Paulo, em

1938. A obra de Bastide que foi referência para Nascimento foi *As Américas negras: as civilizações africanas no novo mundo*, em que o autor francês afirma que os reinados, também nomeados por ele como “congos ou congadas”, são parte do folclore negro que surge nas Américas de forma espontânea, como um reflexo da expressão dos negros face aos brancos, ou de forma artificial, como uma estratégia dos brancos para evangelizar os negros (1996, p. 175). Ou seja, nem Nascimento nem Bastide conferem aos reinados o caráter de resistência que imputam ao candomblé, especificamente o nagô.

Ao elegerem um reinado de Nossa Senhora do Rosário para ser tombado como patrimônio cultural de Belo Horizonte, defendendo a ideia de que ali se constituía um “marco da resistência negra”, os integrantes do movimento negro – que se articulavam em torno da política cultural, buscando integrar ações que valorizassem a população negra – reinterpretem os apontamentos teóricos de Bastide incorporados no discurso político de Nascimento. Eles faziam uso da mesma argumentação de Bastide e Nascimento, uma vez que mantinham a ideia de resistência negra frente aos brancos, adotada pelos dois autores ao tratarem do candomblé.

Retomo aqui o texto de Marcos Antônio Cardoso (2001), o coordenador do Projeto Tricentenário Zumbi dos Palmares, tomado como um exemplo da manutenção da argumentação:

Nessa perspectiva [a de se construir uma cidade que respeite a diversidade racial e a pluralidade étnica e cultural], o Congado, a umbanda, o candomblé, as escolas de samba, os grupos de capoeira e da dança afro-brasileira, as organizações da juventude negra, os movimentos sociais da comunidade negra são as mais expressivas marcas da resistência cultural e religiosa e de afirmação política do povo negro presente no território da cidade de Belo Horizonte.

Nesse sentido, o Congado além de ser uma marca dessa resistência cultural e religiosa da comunidade negra, anterior à própria fundação da cidade de Belo Horizonte, é uma tradição muito mais antiga, de origem Bantu (Angola, Moçambique, Congo); o Congado não deixa de representar simbolicamente um *continuum*, o momento sagrado de reencontro da comunidade congadeira com a distante mãe-África e com seus “deuses e santos”. (CARDOSO, 2001, p.143)

Cardoso considera o congado uma marca da resistência cultural e religiosa dos negros, reforçada pelo fato de se ter comprovado a existência de congados antes da

fundação da cidade – como demonstrado no trabalho de Leda Martins (1997) – e vista como uma continuidade da devoção africana. Assim como Bastide buscava a África no candomblé nagô, Cardoso busca a África no congado. Ele também toma o “Congado, a umbanda, o candomblé, as escolas de samba, os grupos de capoeira e da dança afro-brasileira, as organizações da juventude negra, os movimentos sociais da comunidade negra” como marcas de “afirmação política do povo negro”. Aqui, as denominações religiosas – congado, umbanda e candomblé – seguem juntas a outros grupos que, para o autor, representam os negros. Trata-se de representações que contribuem para que o negro faça a travessia ao passado africano, possibilitando a “aliança do negro brasileiro e o negro africano”, como diz Cardoso na música *Favela negra*, cujos trechos seguem na epígrafe deste capítulo. E, ao propor isso, ele segue novamente os argumentos de Nascimento, que mobiliza símbolos que representam a resistência negra em seu discurso. No entanto, esse discurso nem sempre reverbera nos grupos de cujas práticas advêm tais símbolos.

O texto de Marcos Antônio Cardoso ao qual me refiro aqui é fruto de sua pesquisa de mestrado sobre o movimento negro em Belo Horizonte, defendida em 2001. Portanto, após os tombamentos da Irmandade do Jatobá e do Ilê Wopo Olojukan. Na dissertação, ele informa serem os dois tombamentos parte das comemorações do tricentenário de Zumbi dos Palmares em Belo Horizonte, como também apontam Lídia Avelar Estanislau, no artigo “Afro-Horizonte”, de 1997, e Leda Martins, no livro *Afrografias da Memória*, sobre a Irmandade do Jatobá, de 1997. Essas afirmações foram feitas depois dos tombamentos. Chamo atenção para o fato de que no dossiê da Irmandade do Jatobá não há qualquer referência ao Projeto Tricentenário Zumbi dos Palmares, ao passo que o dossiê do Ilê Wopo Olojukan é permeado de citações, como ressaltado inclusive no parecer do relator Bernardo da Mata Machado, que era à época o secretário municipal adjunto de Cultura:

A Secretaria Municipal de Cultura, no ano do Tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, realiza um vasto programa de comemorações, considerado prioritário pela Prefeitura de Belo Horizonte. Entre as várias ações em andamento encontra-se esta proposta de tombamento do terreiro de candomblé mais antigo de Belo Horizonte, o Ilê Wopo Olojukan, datado de 1964, sob a responsabilidade do pai de santo Carlos Ribeiro da Silva. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 125)

Acredito que a ausência da menção do projeto no dossiê da Irmandade do Jatobá está relacionada com a própria forma como seus integrantes lidaram, e ainda lidam, com a patrimonialização. O processo foi iniciado a pedido do então capitão-mor, João Lopes, como documentado no dossiê e ainda hoje comentado no grupo. É corrente ouvir entre eles que a irmandade tinha uma alta dívida de IPTU¹⁵⁸, um montante que não conseguiria pagar com os poucos recursos que recolhe mensalmente por meio de doação. O tombamento foi uma saída encontrada por João Lopes para não perder o terreno onde está a Irmandade do Jatobá, uma explicação que me foi relatada repetidas vezes durante a pesquisa de campo¹⁵⁹.

Além disso, há de se considerar que as conversas do capitão-mor com a Prefeitura de Belo Horizonte sobre a possibilidade de tombamento começaram antes mesmo do Projeto Tricentenário Zumbi dos Palmares. Em 1994, a Secretaria Municipal de Cultura realizou um inventário na Irmandade do Jatobá. Na apresentação do inventário – documento que foi anexado ao dossiê de tombamento –, o seu coordenador, o antropólogo Rubens Alves da Silva, afirma que a pesquisa foi motivada pela proximidade do centenário de Belo Horizonte. Ou seja, inicialmente, o tombamento da irmandade não estava atrelado às comemorações do tricentenário do herói palmarino. Diferentemente do ocorrido no Ilê Wopo Olojukan, em que a pesquisa realizada para dar suporte ao tombamento foi realizada em 1995, já como parte do projeto.

Mas essa não é a única diferença. Até hoje, não há nenhum marco físico que sinalize ao visitante que a Irmandade do Jatobá é um patrimônio cultural de Belo Horizonte. Já no Ilê Wopo Olojukan, foi instalada uma placa informando ser aquele um patrimônio cultural, logo na entrada do terreiro. À época, a matriarca da irmandade, Dona Maria Ferreira, não permitiu a instalação de uma placa com tal informação temendo intervenções da Prefeitura e que o patrimônio da irmandade se tornasse público – usando aqui o termo em seu sentido primeiro, o de propriedade. Dona Maria

¹⁵⁸ IPTU é o Imposto Predial e Territorial Urbano, que deve ser pago por todos os proprietários de imóveis e recolhido pelo município. Trata-se, portanto, de um imposto municipal.

¹⁵⁹ Wanessa Pires Lott, que realizou pesquisa sobre a política de patrimônio em Belo Horizonte a partir dos tombamentos do Ilê Wopo Olojukan e da Irmandade do Jatobá, também registrou essas informações entre os integrantes da Irmandade.

faleceu em 2005 e, na Irmandade do Jatobá, ainda não foi instalado qualquer marco físico indicando ser ela um patrimônio cultural belo-horizontino¹⁶⁰.

Nem o documento entregue à Irmandade do Jatobá pela Prefeitura de Belo Horizonte, declarando-a um patrimônio cultural da cidade, foi conservado. Não se sabe quando, mas entre uma e outra gestão da diretoria da irmandade o documento desapareceu. Um novo documento foi requerido à Fundação Municipal de Cultura em 2012. É claro que a perda de um documento por si só não indica uma rejeição do tombamento, nem é essa a interpretação que tenho para o fato. A perda do documento remete também a questões internas da irmandade, à própria forma como ela se organiza burocraticamente e à dificuldade que seus integrantes têm para tratar dos assuntos que envolvem a burocracia estatal. Mas esse fato, somado à ausência ainda hoje da placa e, principalmente, ao motivo primeiro que levou o então capitão-mor do Jatobá, João Lopes, a solicitar o tombamento, aponta que os argumentos enunciados pelos coordenadores do Projeto Tricentenário Zumbi dos Palmares – conforme exposto neste capítulo – destoavam da experiência daqueles que se congregam em irmandade no Reinado do Jatobá.

Em sua análise sobre a relação dos praticantes do candomblé baiano com o movimento negro, Jocélio Teles dos Santos afirma que, por parte dos candomblecistas, não havia uma “racialização à la movimentos negros”, mas eles buscavam legitimar e reforçar “simbolicamente a sua religião através de novos conteúdos políticos” (SANTOS, 2005, 169). Transpondo para o caso da Irmandade do Jatobá, não haveria por parte do grupo o intento de “racializar” sua prática religiosa. A memória da escravidão, a África mítica, a ancestralidade negra, exaltadas no discurso do movimento negro que lhes confere status de resistência, são parte do cotidiano religioso do reinado. Como afirma Leda Martins na narrativa sobre a irmandade:

Os festejos de Reinado são, assim, um dos muitos atos de fala e de *performance* de efeito significativo e estruturante na constituição negra no Brasil, formatando uma identidade que não se traduz pela cor da pele do sujeito. A expressão “pretinhos-do-Rosário”, com a qual os congadeiros se nomeiam, matiza semanticamente a identidade étnica do sujeito, não por sua aparência fenotípica, mas pelo modo interior de auto percepção e de

¹⁶⁰ Poderia se pensar aqui que a ausência de uma placa mesmo após o falecimento de Dona Maria seja uma deferência à matriarca. No entanto, entre os meus interlocutores essa justificativa não foi aventada.

enunciação. Assim, ser congadeiro é anunciar um laço afetivo e simbólico que, nas cerimônias e liturgias do Reinado, traduz um poder de auto nomeação e de asserção que, de forma numinosa, rompe os muitos atos de silêncio e de oblivio, que velam a alteridade dos sujeitos e a diversidade das culturas. (MARTINS, 1997, p. 171)

Penso que a postura da Irmandade do Jatobá perante a patrimonialização condiz com os apontamentos de José Reginaldo Santos Gonçalves (2005) ao abordar os desafios impostos às agências estatais a partir da criação de mecanismos legais que contemplam patrimônios fortemente relacionados com a experiência, como as festas religiosas. Segundo o autor, nesses casos, há uma permanente tensão entre o cotidiano vivido pelos devotos e a classificação do patrimônio cultural desenvolvida pelas agências estatais. Uma classificação que é parcialmente assumida pelos devotos ou mesmo rejeitada por eles, uma vez que nem sempre os bens culturais classificados como patrimônio encontram respaldo ou reconhecimento dos grupos. O autor enfatiza que a constituição de um patrimônio cultural não depende apenas da vontade e decisão políticas, tampouco de uma atividade consciente e deliberada de indivíduos ou grupos. Faz-se necessário que ela encontre “ressonância” em seu público.

No período em que acompanhei os festejos do Rosário na Irmandade do Jatobá, várias foram as reações de surpresa por parte dos meus interlocutores quando lhes explicava o tema da minha pesquisa: “Ih... patrimônio? Não vai encontrar nada aqui não. A prefeitura nem vem aqui” – me contou uma congadeira logo no início do trabalho de campo; “Achava que patrimônio eram os Arturos!” – disse-me uma devota fazendo referência ao reinado localizado em Contagem, na Região Metropolitana de Belo Horizonte, e que foi registrado como patrimônio imaterial de Minas Gerais em 2014, pelo menos quatro anos depois do início de minha pesquisa; “O que é patrimônio?” – me perguntou um integrante do Reino que participa dos festejos desde pequeno; “Patrimônio pra mim é tudo que pertence à irmandade” – afirmou um congadeiro se referindo ao imóvel registrado em nome da irmandade, usando o termo “patrimônio” no sentido de propriedade.

Esses breves relatos reforçam os apontamentos de Gonçalves (2005) sobre a tensão entre o cotidiano dos devotos e as classificações adotadas pelas agências estatais nos processos de patrimonialização. Mas também indicam uma ausência de

acompanhamento do próprio poder público, no caso a administração municipal, de um bem cultural eleito patrimônio do município. O processo de patrimonialização da Irmandade do Jatobá ocorreu em um momento em que havia uma junção de interesses: a administração municipal que reestruturava a sua política patrimonial; o movimento negro que iniciava a construção de ações voltadas para a população negra no âmbito da administração municipal; e a irmandade que necessitava solucionar um problema burocrático e financeiro. Nos quase vinte anos decorridos do tombamento, não houve nenhuma ação específica da administração municipal que envolvesse a irmandade. É como se o bem patrimonializado estivesse encerrado nos livros de tombo, uma vez que não é partícipe do cotidiano da política pública. A patrimonialização do Ilê Wopo Olojukan, por seu turno, está imersa nesse cotidiano, como será abordado no próximo capítulo.

Os relatos mencionados acima são ilustrativos do descompasso entre uma decisão política e a vivência de parte dos devotos, uma vez que há também entre os integrantes da irmandade aqueles que atentam às questões relativas ao patrimônio, principalmente os que lidam com a estrutura administrativa. Afora a relação com a administração municipal – ou a ausência dela – a partir do tombamento, há uma preocupação dos integrantes com a preservação de sua história. Leda Martins, por exemplo, me disse da intenção de se dedicar um espaço na irmandade para os registros da memória do grupo. Uma intenção compartilhada por outros integrantes, como a tesoureira da irmandade e dançante da Guarda de Moçambique, Letícia Galdino, que se enche de alegria ao falar da “Casa da Memória”, a forma como se referem a esse espaço, ainda um projeto.

O próprio João Lopes, ao recorrer à patrimonialização, estava buscando meios não somente de manter o imóvel do grupo como também de cuidar para que o seu passado não se esvaísse. Esta era uma preocupação por ele externada, motivando a produção de um livro sobre a Irmandade do Jatobá, o *Afrografias da memória*. A decisão de João Lopes em transpor seus conhecimentos para a palavra escrita se deu quando ele convalescia de uma enfermidade. Na narrativa de Leda Martins, o episódio ganha as seguintes feições:

Em determinado momento, já muito rouco pelo esforço da fala, João Lopes disse, sério, mais ou menos assim:

É, meu povo, dessa vez eu pensei que a morte me levava. É [...]! Então pensei: muito pesquisador já me procurou, querendo que eu contasse a história do Reinado do Jatobá. E eu nunca quis. Essa história não está nos livros. Ela está na lembrança, no pensamento, na boca da gente. Mas agora que quase senti a minha hora e que os fundamentos estão modificando muito, eu quero contar.

Naquele instante, dirigiu-me fixamente o seu olhar, fez uma pausa e concluiu rindo: 'E quero que você escreva'. (MARTINS, 1997, p. 18)

Foi em 1993 que João Lopes escolheu Leda Martins para registrar o passado e aquele presente do Reinado do Jatobá. João Lopes assumiu como capitão-mor em 1975, posto anteriormente ocupado por seu pai Virgolino Motta, falecido um ano antes. Virgolino recebeu a incumbência de realizar os festejos do Rosário em 1932. Encargo extensivo à sua esposa, Dona Maria Ferreira. Naquele ano, os dois seguiam o cortejo do Rosário com as guardas de Moçambique e Congo que festejavam pelas bandas do Jatobá. Virgolino tocava viola no Congo quando, em dado momento, o capitão do Moçambique teve uma desavença com os integrantes do grupo que comandava, jogou no chão o seu bastão e abandonou seu posto. O bastão é um instrumento ritual investido de poder; lançá-lo ao chão é considerado um ato grave pelos congadeiros. Diante do imprevisto, o Rei Congo à época, João Basil, ordenou que Dona Maria recolhesse o bastão do chão e continuasse acompanhando as guardas. Ao final do cortejo, João Basil escolheu Virgolino para dar continuidade ao comando da festa do Rosário, tendo ao seu lado Dona Maria, a guardiã do bastão, que levava em seu ventre João Lopes. Os dois, Dona Maria e Virgolino, passaram, assim, a realizar a festa: ele na capitania; ela sustentando o Reinado com suas preces e firmezas, alimentando os congadeiros nos dias de festejo, desfazendo discórdias.

Esse é o mito fundador do Reinado do Jatobá sob a capitania de Virgolino, registrado por meio de diferentes vozes que se intercalam no livro *Afrografias da Memória*. Um registro que hoje é base para outros estudos sobre a irmandade, como este, mas que também é referência para os próprios integrantes, que, muitas vezes, ao recontarem o mito, mencionam o livro. As menções ao livro ocorrem também quando dançantes, capitães ou mesmo reis e rainhas explicam os fundamentos que regem o Reinado do Jatobá e os seus rituais. O livro torna-se ele próprio um registro de um

tempo passado e também daquele presente do início dos anos 1990, quando João Lopes, ao pensar que seus conhecimentos poderiam se perder caso morresse, resolveu repassá-los.

João Lopes faleceu em 2004. Na Irmandade do Jatobá, os festejos continuam anualmente. O reinado é aberto no sábado de aleluia, os festejos ocorrem na segunda quinzena de agosto, e no último sábado de outubro se encerra o ciclo festivo. Mas, desde a morte desse grande anganga muquiche, a capitania-mor do reinado do Jatobá segue intermitente, fazendo o cântico entoado pela Guarda de Congo de São Benedito se perpetuar:

Grande anganga muquiche
Sua gunga num bambeia
Grande anganga muquiche
Sua gunga num bambeia
Undamba berê berê
Ô vai te guardar vai te proteger
Na sombra de um jatobá

Anganga muquiche é o sacerdote do Rosário, que no Jatobá tem João Lopes como o mais celebrado hoje. Gunga é uma espécie de chocalho que os moçambiqueiros atam quase junto aos pés. Gunga também é a magia que investe os congadeiros, dando-lhes força para louvar o Rosário de Maria. Quando eles dançam louvando a Virgem, a evocam nas forças ancestrais de Undamba berê berê, que guarda e protege aqueles que fazem o Reinado do Jatobá, onde a gunga de seu grande anganga muquiche segue em riste.

6 BAIANO DE ORIGEM, MINEIRO NA FUNDAÇÃO: O TOMBAMENTO DO ILÊ WOPO OLOJUKAN

Desde a década de 1940, umbandistas de Belo Horizonte percorriam as estradas que levavam a Salvador, ao Rio de Janeiro e também a cidades do Norte de Minas para se iniciar no candomblé, como contam os mais antigos entre o povo de santo da cidade. Os terreiros de umbanda passaram, então, a tocar candomblé, misturando práticas rituais dessas duas religiões afro-brasileiras. No fim dos anos 1950, o omolocô, difundido pelo Brasil por Tancredo da Silva Pinto, começou a ter seus adeptos belo-horizontinos, que contavam frequentemente com a presença do Tata de Umbanda nos festejos que organizavam, dentro e fora dos terreiros (MORAIS, 2010a). Os umbandistas iam, assim, se iniciando aos poucos no candomblé.

Foi mais ou menos esse o cenário encontrado por Carlos Ribeiro da Silva, também conhecido como Carlos Ketu, Baiano, Seu Carlos ou Carlos Olojukan, ao chegar a Belo Horizonte, em 1963. Ele é o fundador do Ilê Wopo Olojukan, considerado, para efeitos de seu tombamento, o mais antigo terreiro de candomblé de Belo Horizonte. A sua fundação foi em 1964, 31 anos após o registro do Centro Espírita São Sebastião, comandado hoje por Dona Isabel Casimira das Dores Gasparino, no bairro Concórdia, também na capital mineira. Retomo aqui os ditos na introdução desta tese: “O registro mais antigo de terreiro de umbanda em Belo Horizonte é o dela’, disse-me Seu Nelson Mateus nas várias ocasiões em que nos encontramos para conversar sobre o surgimento dos primeiros terreiros na cidade”.

Uma antiguidade também afirmada pela própria Dona Isabel, que, com orgulho, exibiu-me a cópia do registro em cartório, lavrado à mão. Seu terreiro, friso, é de umbanda, religião afro-brasileira com reconhecimento nacional, tendo até mesmo uma data em sua homenagem no calendário oficial brasileiro, mas que ainda não foi alçada a patrimônio cultural nacional¹⁶¹. Nem mesmo em Belo Horizonte, onde a umbanda abriu caminho para que o candomblé começasse a ser praticado, a religião dos caboclos, pretos-velhos e exus é representada no rol dos patrimônios municipais.

¹⁶¹ No estado do Rio de Janeiro, desde 2009, a umbanda e o candomblé são considerados, por meio das Leis estaduais 5.514 e 5.506, respectivamente, patrimônios imateriais daquela unidade da federação.

Neste capítulo, reflito sobre as ideias que deram sustentação à escolha do Ilê Wopo Olojukan como o terreiro de candomblé a ser tombado como patrimônio municipal no âmbito do Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares. Parto de um breve histórico do terreiro; sigo tecendo interpretações sobre o texto do dossiê de tombamento, que apresenta entendimentos sobre o processo em curso no ano de 1995. Esse documento contém informações específicas sobre o terreiro tombado, como histórias sobre a sua formação e sobre o seu pai de santo, descrição do espaço físico e fotos do local; e também extratos de levantamento sobre terreiros de Belo Horizonte realizado na ocasião; além de uma problematização sobre o negro nessa cidade, apontando para uma ausência da representação da cultura negra entre os patrimônios culturais. Interessa aqui também o momento “pós-tombamento”, em que pese a relação estabelecida entre o órgão gestor do patrimônio no município e o terreiro patrimonializado. Esse ponto é chave para que se amplie o foco da reflexão, incluindo outros grupos para se pensar como as religiões afro-brasileiras passaram a ser mobilizadas, de forma específica, na política cultural e na política racial belo-horizontina após o tombamento do Ilê Wopo Olojukan.

6.1 Entre umbandas, um candomblé

No Ilê Wopo Olojukan, os festejos para o patrono do terreiro ocorrem, na maioria das vezes, em um fim de semana próximo a 23 de abril, dia em que é comemorado, conforme o calendário católico, o Dia de São Jorge, o santo guerreiro associado na Bahia com Oxóssi, o orixá caçador que carrega consigo a força das matas. Em terreiros do Rio de Janeiro, São Paulo e de Minas Gerais, é comum também encontrar Oxóssi associado a São Sebastião, mas como o fundador do Ilê Wopo Olojukan, Carlos Olojukan, era baiano, seguiu-se o entendimento de sua terra natal. E, como prática herdada também de Carlos Olojukan, no dia da festa há uma missa dentro do terreiro, construído em uma área de 2 mil metros quadrados no bairro Aarão Reis, região Norte da capital.

O barracão, onde ocorre a maioria das festas públicas, divide o terreno em duas partes. A primeira começa no portão pintado de azul que marca a entrada do terreiro. O

portão é ladeado à esquerda de quem está entrando por pequenas casas (nomeadas casas de santo) devotadas a orixás cultuados no terreiro, dentre elas a casa de Oxóssi, além de árvores e plantas sagradas. À direita do portão, há uma casa construída para servir aos filhos de santo do terreiro. Entre as casas de santo e a morada para os filhos de santo existe um pátio, que comumente serve de estacionamento e é onde ocorre a missa na festa de Oxóssi. A entrada principal do barracão também é pelo pátio. Dele tem-se acesso às camarinhas – que são os quartos onde os filhos de santo ficam recolhidos durante o processo iniciático – e ao quarto onde o pai de santo joga búzios. E nele estão localizados uma pequena fonte dedicada a Oxum, os atabaques, a cadeira do pai de santo, juntamente com outras que servem a sacerdotes convidados e às divindades quando tomam o corpo dos iniciados, além das cadeiras reservadas ao público que comparece às festas.

Do lado oposto à entrada do barracão, uma escada conduz a um segundo andar e ao andar térreo. No segundo andar, foi construída uma casa e, no térreo, estão a cozinha de santo e os banheiros. Do térreo tem-se acesso à segunda parte do terreno ou aos fundos do terreno. Nessa parte, estão a Casa de Omolu e a Casa dos Eguns, além de árvores e plantas sagradas, dentre elas uma mangueira consagrada a Tempo, divindade do panteão banto. Nesse espaço, acontecem rituais restritos aos iniciados, como também alguns abertos ao público, como o Olubajé, cerimônia em louvor ao orixá Omolu. Todos esses espaços compõem o terreiro que fica a um nível mais baixo que o da rua, por isso, o seu acesso é por uma rampa que faz a ligação com a rua Dr. Benedito Xavier, onde há um outro imóvel que pertence ao terreiro, mas não tem caráter sagrado, é de uso comercial.

O barracão não é apenas um divisor entre a parte da entrada e os fundos do terreno. Ele é o principal cômodo do terreiro, por ser lá o local das festas públicas e, sobretudo, por ser onde está “plantado” um dos principais axés da casa. Axé é uma palavra de múltiplos sentidos no candomblé, tal como desfia Reginaldo Prandi (1991):

Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é poder. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando eles estão assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados.

[...] Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é a origem, é a raiz que vem dos antepassados. [...] Axé se ganha e se perde. A intensidade do axé de uma casa pode ser mensurada pelo número de filhos e clientes que seu chefe pode arrebanhar. Axé é uma dádiva dos deuses, mas é preciso conhecer as fórmulas rituais, perfeitas, para se chegar a ele. [...] Axé é sobretudo a casa de candomblé, o templo, a roça, a tradição toda. (PRANDI, 1991, p. 103-104)

Em todo axé, planta-se o axé. Dito de outra forma: em todo terreiro de candomblé existem pontos em que são enterrados elementos sagrados¹⁶². Esses pontos são fundamentais para estabelecimento da ligação entre o céu, onde habitam as divindades, e a terra, onde estão os filhos de santo. São deles que emanam a força vital que possibilita o contato dos iniciados com suas divindades. Um pilão de madeira, fincado no centro do barracão, indica onde está plantado o axé do barracão do Ilê Wopo Olojukan. É em torno desse pilão, consagrado ao orixá do fogo, Xangô, que filhos de santo dançam e cantam para seus orixás e também para os caboclos.

No Ilê Wopo Olojukan, que afirma sua ascendência nagô, especificamente de “nação” queto, Xangô é reverenciado. A ele, Xangô, os filhos de santo costumavam render homenagens na primeira quarta-feira de cada mês, oferecendo-lhe e compartilhando o amalá, uma comida sagrada feita a base de quiabos. Mas, no Ilê Wopo Olojukan, o axé pertence a Oxóssi. Nesse caso, a palavra axé designa terreiro, casa de candomblé ou, como afirma seu fundador, ilê:

Quando eu abri a casa, Daxê, minha mãe de santo disse: você vai seguir o mesmo nome da nossa Casa: Terreiro Deus Mais do que Tudo. Eu botei Terreiro Keto que é a minha nação para diferenciar porque aqui existia Umbanda. Em 1971, não aceitaram terreiro, mudou o nome para Centro Espírita. Os cartórios da época não aceitavam botar terreiro. A palavra terreiro, até pouco tempo, era coisa de baixo nível. Agora vai modificar novamente. Nós vamos fazer uma reunião e botar o nome original: Ilê Wopo Olojukan. Ilê é casa, Wopo é trono e Olojukan é meu nome santo. A casa e o trono d'Oxóssi Olojukan. Nunca mudei. Nunca toquei outra coisa a não ser Keto. A não ser quando é festa de caboclo, aí keto não fala. De três em três anos toco Angola... (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 27)¹⁶³

¹⁶² O axé também é plantado em outros pontos da casa, como nas casas de santo. Mas há um ponto em que é plantado o axé principal, que é o axé da casa.

¹⁶³ Na transcrição do depoimento de Carlos Olojukan no dossiê para o processo de tombamento do terreiro, a palavra queto está grafada “keto”. No entanto, no registro do terreiro, anexado ao dossiê, consta “ketu”.

No trecho acima, Carlos Olojukan se refere a sua mãe de santo Francisca de Santana, conhecida por Daxê, do Terreiro Deus é Mais que Tudo, no bairro da Liberdade, em Salvador. Daxê foi iniciada por Raimundo Bispo Moreno, o Caitumba, cujo terreiro era na Massaranduba, outro bairro da capital baiana¹⁶⁴. Os dois estiveram em Belo Horizonte, em períodos diferentes. Primeiro veio Caitumba, que, conforme relatam os mais antigos entre o povo de santo belo-horizontino, também tinha casa aberta no Rio de Janeiro. Na capital mineira, ele se aproximou de Geralda do Carmo, umbandista que ficou conhecida por seu nome iniciático no candomblé, Yaterê. No entanto, não foi Caitumba quem iniciou Yaterê, foi Daxê. Caitumba faleceu em 1958. A Yaterê, ele havia recomendado procurar por Daxê para tratar dos assuntos referentes ao candomblé. Em 1963, Daxê esteve pela primeira vez em Belo Horizonte, e Olojukan, que foi iniciado em 1958, a acompanhou. Ele decidiu ficar na cidade e, no ano seguinte, 1964, abriu o seu candomblé (MORAIS, 2010a).

E, quando abriu seu terreiro, buscou se diferenciar dos que já existiam na cidade. Conforme ele mesmo narrou acima, incluiu a palavra “keto” no nome sugerido por sua mãe de santo, registrando seu terreiro em cartório como Centro Espírita Ketu Deus Mais Que Tudo. Carlos Olojukan tocou em um ponto que merece relevo: a dificuldade de os terreiros se registrarem em cartório com termos que remetem diretamente às religiões afro-brasileiras como, por exemplo, “terreiro” ou mesmo palavras em línguas africanas. Era usual, até pelo menos a década de 1980, a adoção de nomes que aludissem ao espiritismo kardecista, religião que tinha mais legitimidade. Assim, os terreiros adotavam expressões como “centro espírita”, “casa de caridade”, “tenda espírita” e também incluíam referências a santos católicos ao serem registrados em cartório. De acordo com o apresentado no segundo capítulo desta tese, a postura repressiva do Estado com relação às religiões afro-brasileiras, ao longo do século XX, as colocou em uma situação de semi-ilegalidade e sob constante ameaça policial. Registrar o terreiro em cartório era uma forma de tentar assegurar a prática religiosa, o que não garantia que o terreiro estivesse a salvo das investidas policiais.

¹⁶⁴ Conforme consta em documento fornecido pela Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro e anexado ao dossiê de tombamento do Ilê Wopo Olojukan (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 120).

Carlos Olojukan adotou, assim, a expressão “centro espírita”, mas acrescentou também o termo “ketu”, distinguindo o seu candomblé das umbandas, ao mesmo tempo em que imprimia a sua filiação religiosa. O terreiro de Olojukan advinha de um terreiro da Bahia, estado que nos anos 1960 já era reconhecido como o berço do candomblé no Brasil. E de um terreiro da “nação” queto, portanto, vinculado à tradição nagô. Uma tradição que, ao longo do século XX, foi afirmada por sacerdotes e intelectuais como a mais pura, por ter sido considerada capaz de manter no Brasil os rituais supostamente como eram praticados na África (DANTAS, 1988; CAPONE, 2004; MATORY, 2005). Dentre os terreiros de tradição nagô havia aqueles eleitos como os mais puros. Casa Branca, Gantois e Ilê Axé Opô Afonjá, tratados como as casas matriciais do candomblé nagô, são os principais deles. Especialmente o Ilê Opô Afonjá reelabora, desde os anos 1930, suas práticas rituais no intuito de reforçar a sua suposta pureza, encampando uma busca constante por uma África mítica. Um processo que não se restringe a esse terreiro e que ganhou destaque, sobretudo, a partir da década de 1980, com os movimentos de reafricanização e dessincretização do candomblé. Dois movimentos que comungam a busca continuada por elementos religiosos de origem africana que teriam sido perdidos e a rejeição do sincretismo afro-católico no candomblé (CAPONE, 2004, 2015). Esses movimentos constituíram a cena que impulsionou o tombamento da Casa Branca, em 1984, bem como dos outros terreiros baianos de candomblé que a partir do final da década de 1990 foram incluídos na lista dos bens patrimonializados pelo Estado brasileiro, como o próprio Ilê Opô Afonjá.

O terreiro de Carlos Olojukan não tinha vínculo com nenhuma das casas matriciais do candomblé baiano. Além disso, adotava práticas rejeitadas pelos defensores dos movimentos de reafricanização e dessincretização do candomblé, como a missa católica no dia da festa de Oxóssi e mesmo a associação da data da festa ao calendário católico. Mas não apenas isso. Assumia o culto aos caboclos, entidades presentes também na umbanda, dedicando-lhes uma festa anual e aceitava a inclusão de elementos da tradição banta – uma árvore consagrada à divindade Tempo e o toque na “nação” angola de três em três anos. Práticas iniciadas por Carlos Olojukan e mantidas, em parte, por seu sucessor, Sidney d’Oxóssi, que assumiu o terreiro em 1999, dois anos após a morte de seu fundador.

Ainda que no discurso Carlos Olojukan afirmasse: “Nunca toquei outra coisa a não ser Keto”, o próprio pai de santo assumia as práticas de outras tradições afro-religiosas no seu cotidiano ritual, quando relativizava, na sequência da frase anterior, “A não ser quando é festa de caboclo, aí keto não fala. De três em três anos toco Angola...” (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 27). Diferentemente do observado no âmbito do Iphan, em que se privilegiam terreiros que afirmam uma suposta pureza africana, o fundador do terreiro belo-horizontino eleito para compor o patrimônio cultural da cidade explicitava suas práticas sincréticas.

As citações de Carlos Olojukan aqui reproduzidas foram destacadas do dossiê de tombamento do Ilê Wopo Olojukan, em que constam trechos do depoimento concedido pelo pai de santo, em 30 de agosto de 1995, a integrantes do “Grupo de Trabalho de Tombamento do mais antigo terreiro de candomblé de Belo Horizonte” (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 5)¹⁶⁵, criado no âmbito do Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares, e que teve a coordenação geral de Marcos Antônio Cardoso e a coordenação técnica de Lídia Avelar Estanislau, conforme informado no quinto capítulo. Como parte desse projeto, foi realizado um levantamento de informações sobre terreiros de Belo Horizonte, que serviu de base para a elaboração do dossiê.

O levantamento contou com a parceria da Casa de Cultura e Assistência Social dos Cultos Afro-Brasileiros Ogum Lode e Oxum Apará, além da colaboração do Centro Nacional da Africanidade e Resistência Afro-Brasileira (Cenarab), da Congregação Mineira de Candomblecistas (Comcan) e do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (Intecab). Essas três últimas entidades constituíam o “Conselho Consultivo do Grupo de Trabalho de Tombamento do mais antigo terreiro de candomblé de Belo Horizonte” (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 5). Junto ao nome dado a esse grupo de trabalho estava externado o principal critério adotado pela Prefeitura de Belo Horizonte na escolha do terreiro de candomblé a ser tombado como patrimônio cultural na ocasião do Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares: a antiguidade.

No processo de tombamento do terreiro da Casa Branca, em Salvador (BA), como patrimônio nacional, a antiguidade também foi adotada como um critério. Durante

¹⁶⁵ O Grupo de Trabalho de Tombamento do mais antigo terreiro de candomblé de Belo Horizonte será referido neste texto apenas como grupo de trabalho de tombamento.

a reunião do Conselho Consultivo do Iphan, o conselheiro relator do processo, o antropólogo Gilberto Velho, “sublinhou a importância histórica do Terreiro da Casa Branca, o qual, pelos depoimentos e documentos existentes, demonstra ser a matriz de onde se originam alguns dos principais terreiros da Bahia e do país” (SPHAN, 1984, f. 178). A Casa Branca é apontada como o mais antigo terreiro da Bahia, tanto por parte da literatura acadêmica quanto entre o povo de santo. E a fala de Gilberto Velho na ocasião contribuía para reforçar esse dito, uma vez que ressaltava o fato de outros terreiros terem surgido a partir dele. Ainda sobre a Casa Branca, ressalta-se o longo período de funcionamento do terreiro, cuja fundação remonta ao início do século XIX, quando a escravidão ainda vigorava no Brasil.

No entanto, a antiguidade conferida ao terreiro baiano não foi o bastante para garantir o seu tombamento. Conforme apontado no capítulo três, havia entre os conselheiros do Iphan aqueles que não consideravam tal critério suficiente para justificar a inédita incorporação de um bem cultural referente à cultura negra aos patrimônios nacionais. Apesar dos posicionamentos contrários ao tombamento da Casa Branca, estudos realizados nesse terreiro, bem como em outros de Salvador ao longo do século XX, lhe imprimiam distinção frente aos demais. Distinção referendada pela pesquisa realizada no Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA), viabilizado por meio de um convênio entre o governo federal, o governo estadual da Bahia e a prefeitura de Salvador, no começo dos anos 1980. Havia, assim, antes mesmo do início do processo de tombamento, um respaldo tanto do meio acadêmico quanto do meio político para sustentar a antiguidade conferida à Casa Branca.

Em Belo Horizonte, quando do tombamento do Ilê Wopo Olojukan, ainda não havia sido realizada uma pesquisa que buscasse mapear os terreiros de candomblé na cidade, que tampouco era foco de estudos sobre a religião dos orixás, inquices e voduns. A ausência desses estudos era externada no próprio dossiê de tombamento, no tópico que apresentava a metodologia adotada no levantamento realizado pelos integrantes do grupo de trabalho:

A tradição africana baseada na narrativa determinou a ênfase da pesquisa na história oral, complementada pela pesquisa documental, iconográfica e

arquivística. O trabalho de campo implicou a coleta de depoimentos nos quais a história pessoal e coletiva do povo de santo, em Belo Horizonte, começa a ser registrada. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 25)

Assim, nos meses de agosto e setembro de 1995, foram entrevistados adeptos do candomblé escolhidos a partir de uma relação apresentada pela Congregação Mineira de Candomblecistas, a Comcan. Essa relação, conforme indicado no dossiê, privilegiava “os mais velhos em termos de senhoria¹⁶⁶ iniciática” (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 25). É sabido que para os adeptos do candomblé os mais velhos, considerados como aqueles que têm mais tempo de iniciação, são providos de sabedoria, uma sabedoria investida de axé, de poder. Ao consultar os mais velhos, os integrantes do grupo de trabalho de tombamento teriam respaldo na eleição do terreiro a ser tombado. No dossiê de tombamento, constam trechos de sete depoimentos colhidos na ocasião, sendo que três foram concedidos em conjunto, não havendo na transcrição apresentada uma distinção das falas.

Além do depoimento de Carlos Olojukan, também foram registrados trechos dos depoimentos de Maria Alves dos Santos, conhecida como Maria do Barreiro; Marlene de Souza Marques Ribeiro, a Lena de Oyá, juntamente com Marilene de Souza, a Zia d'Oxum, ambas herdeiras de Maria Paulina de Souza; Nelson Mateus Nogueira, o Napanji; José Lisboa; Cecília Félix dos Santos, a Tabaladê, juntamente com Guaraci Maximiliano dos Santos; e de um grupo formado por Paulo Afonso Moreira, Regis Moreira, Wilian Brant, Geraldo André e Hamilton Borges. Dentre esses depoimentos, dois apontavam que as mães de santo Maria do Barreiro e Maria Paulina teriam se iniciado antes de Olojukan. Conforme relataram a própria Maria do Barreiro e as herdeiras de Maria Paulina, Lena de Oyá e Zia d'Oxum, as mães de santo foram iniciadas juntas, em 1948, em um terreiro em Amaralina, em Salvador (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 30).

Outros depoimentos, no entanto, colocavam em xeque o pioneirismo dessas mães de santo. Segundo Cecília Félix dos Santos e Guaraci Maximiliano dos Santos, Maria Paulina teria começado a praticar a umbanda e depois passado para o

¹⁶⁶ O termo usado no dossiê de tombamento é exatamente este, “senhoria”.

candomblé, uma mudança que teria ocorrido após a chegada de Olojukan a Belo Horizonte:

A Umbanda é a nação das almas, já o Candomblé é dos orixás. A Umbanda se toca em qualquer lugar, é um ritual mais simples, sem esquecer que tem seus princípios, seus erós, seus segredos. Depois que o Candomblé chega ele toma conta da Casa, porque a Casa foi feita p'ra isso, para o Candomblé. A Casa é Candomblé... Maria Paulina foi uma grande amiga minha. Quando abriu [o terreiro], eu já estava com o meu [terreiro] aberto. Era umbanda, depois é que ela passou para Candomblé... Foi depois do meu padrinho Carlos Olojukan, a primeira Casa dele era uma beleza... Muito grande, enorme! (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 28)¹⁶⁷

Vale ressaltar aqui a comparação entre a umbanda e o candomblé. Com relação às diferenças rituais, a umbanda é apresentada como uma religião de ritual “mais simples” do que o candomblé. E o candomblé, por sua vez, como uma religião de maior poder, pois “depois que o Candomblé chega ele toma conta da Casa”, referindo-se aqui aos terreiros que tocam umbanda e candomblé, que, aliás, diferem daqueles que tocam somente candomblé. Outros depoimentos que conferem proeminência a Olojukan também ressaltam essa diferença, como o de Nelson Mateus Nogueira, umbandista que em 1971 se iniciou no candomblé angola, recebendo o nome ritual de Nepanji. Ele manteve a prática das duas religiões em seu terreiro. Além disso, tinha vínculos com entidades representativas tanto da umbanda quanto do candomblé. Em 1995, ele já havia sido presidente da Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais, sendo um dos seus fundadores, e, quando do seu depoimento, era filiado à Comcan e respondia em Minas Gerais pela coordenação do Intecab, cujo lema é “União na diversidade”. Segundo ele,

O candomblé começou a se definir em Belo Horizonte de [19]60 p'ra cá, e ainda existe, uma Casa – Tenda Espírita Virgem Maria – que Ildeu Amaro da Silva, Dorico, já tocava Candomblé, mas também Umbanda: era mesclado. Maria Paulina tinha Casa no Bairro Concórdia, Maria do Barreiro, se não me engano, era em Nova Lima, no Bairro Nimbu. Eu conheci como Umbanda. Foram iniciadas juntas, só não sei a data. Sempre tocou as duas coisas. Umbanda e Candomblé... Eu daria como definido que Candomblé, que nunca tocou Umbanda, foi o de Carlos Olojukan. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 29)

¹⁶⁷ Ressalta-se que no dossiê de tombamento esse texto consta como parte do depoimento de Cecília Félix dos Santos e Guaraci Maximiliano dos Santos, sem fazer distinção da fala de um e de outro.

No trecho acima, Seu Nelson Mateus, que tem uma trajetória religiosa e uma atuação política no movimento afro-religioso em que umbanda e candomblé se entrelaçam, afirma o terreiro de Carlos Olojukan como o único que tocava apenas candomblé, diferenciando-o dos terreiros de Maria do Barreiro e Maria Paulina. Ele cita também o terreiro de Odorico, que foi fundado na década de 1940, tendo sido frequentado por muitos umbandistas de Belo Horizonte, bem como por pais e mães de santo do Rio de Janeiro e da Bahia que vinham à cidade para participar de rituais nos terreiros mineiros (MORAIS, 2010a). Mas Odorico, assim como Maria do Barreiro e Maria Paulina, praticava, segundo Nelson Mateus, umbanda e candomblé. Um outro depoimento ressaltava a diferença entre as duas religiões, destacando o terreiro de Carlos Olojukan. Era o depoimento de José Lisboa, filho de santo de Carlos Olojukan:

A liturgia de um Candomblé não é a de Umbanda. Fazer o *bori*, tirar o *Yao*, fazer obrigação de 1 ano, de 3 anos, de 7 anos, dar o *deká*. Isso é o meu *axé*. É o *axé* da Casa. Continuar dando assistência: ele é meu filho, ou filho de beltrano, neto de sicrano... Aí vai ter uma linhagem de família... Ter uma linhagem de família é muito importante. É ter *axé*!... Praticar estritamente o Candomblé é meu pai *Olojukan*. Tive santo lavado e assentado na Casa, lá estou até hoje. Nunca tive em Casa de outros zeladores de santo, não conheço os fundamentos de outros zeladores. Conheço os fundamentos das minhas raízes... A tradição do Candomblé é da linhagem. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 31)

Ao colocar em xeque o pioneirismo de Maria do Barreiro e Maria Paulina, os depoimentos de Cecília Félix dos Santos e Guaraci Maximiliano dos Santos e de Nelson Mateus Nogueira afirmavam o terreiro de Carlos Olojukan como o único a praticar somente o candomblé. Tal como reforçava o depoimento de José Lisboa. Nas palavras dele, seu pai de santo era quem praticava “estritamente o Candomblé”. Uma vez que o terreiro escolhido como patrimônio de Belo Horizonte foi o de Olojukan, infere-se que o critério de antiguidade não se aplicava a qualquer terreiro. Havia de ser um terreiro que praticasse apenas o candomblé; não poderia ser, usando aqui uma palavra adotada por Nelson Mateus, “mesclado”, que é a antonímia de puro. Assim, o discurso da pureza que permeou a valorização da tradição nagô na Bahia durante todo o século XX, conforme apresentado na primeira parte desta tese, se fazia presente no tombamento do terreiro belo-horizontino, ainda que sob outras orientações.

Há outro ponto no depoimento de José Lisboa que merece relevo. Ele diferenciava a umbanda do candomblé pelo fato de esse último constituir uma família de santo, o que assegura ao pai de santo a posse de um axé. Dentre os inúmeros sentidos dados à palavra axé, cabe aqui o referente à força vital que reveste o lugar de culto congregando os iniciados de um terreiro, criando laços de parentesco espiritual, formando a família de santo. Trata-se de uma força vital coletiva que é “plantada” no terreiro de candomblé ou do “axé coletivo”, como apontado no depoimento do grupo formado por Paulo Afonso Moreira, Regis Moreira, Wilian Brant, Geraldo André e Hamilton Borges. Esses dois últimos depoentes eram consultores do grupo de trabalho formado para elaborar o dossiê de tombamento do terreiro, sendo que Geraldo André era vinculado à Casa de Cultura e Assistência Social dos Cultos Afro-Brasileiros Ogum Lode e Oxum Apará, e Hamilton Borges era militante do movimento negro.

No depoimento do grupo, é explicitada a relevância do axé plantado não apenas para os terreiros de candomblé, mas como algo que deveria ser levado em consideração na escolha do terreiro a ser tombado na ocasião do Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares:

Nós temos um axé individual. Esse axé é colocado quando da feitura... O axé individual, para efeito de tombamento, não interessa. É o axé plantado, o axé da nação.

[...]

O axé que está plantado é o axé coletivo, não é o individual. O critério do axé plantado é fundamental para o tombamento. Esse axé coletivo é fundamental. O critério é o local, através de comprovação documental, história oral, testemunhos. Então o espaço físico que é comprovado através de documentos – e nós sabemos muito bem – é a Casa de Olojukan. Eu sou testemunha de que é a Casa de Olojukan no que diz respeito a Candomblé, a plantar axé.

[...]

Nós de Candomblé sabemos que a questão do território é a coisa mais importante que nós temos. É por isso que estamos quase no ano 2000 com o Candomblé. Porque se fosse o axé individual não teríamos o Candomblé até hoje. O território é básico, é fundamental, é dele que vai partir o axé coletivo. O ori e tudo o mais vai partir do território. É esse o critério que temos que trabalhar para o tombamento do terreiro. Pela luta, pelo respeito, por tudo que Olojukan fez pelo Candomblé, pela resistência da tradição... Ele tem um desejo imenso que a sua Casa seja tombada! O Candomblé tem que ser uma genealogia até a África, não tem jeito. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 31-32)

Nos trechos acima são mencionados o axé individual e o axé coletivo. O primeiro refere-se à força vital que o adepto recebe e emana após a feitura, o ritual de iniciação.

Já o axé coletivo, como já indicado neste texto, é o axé “plantado”, o axé da casa, que, segundo o depoimento concedido pelo mencionado grupo, é o que deveria ser observado no tombamento. Sendo assim, a partir desse depoimento, não importaria se outras pessoas fossem iniciadas antes mesmo do que Olojukan, pois o que vale não é o axé individual, e sim o coletivo, ou, como destacado “o axé plantado, o axé da nação”. Ressalta-se que o axé coletivo não diz respeito apenas ao terreiro onde ele foi “plantado”, mas também à linhagem a qual o terreiro pertence, à sua família de santo que, por sua vez, está inscrita numa modalidade de culto, numa “nação”, como a queto, a angola, a jeje, dentre outras. Lembrando que as “nações” de candomblé são uma referência à África (BASTIDE, 2001; COSTA LIMA, 1976). E, mais do que isso, o axé coletivo também estabelece um vínculo entre o local onde foi “plantado” e a África, fazendo do terreiro uma pequena África, como proposto por Roger Bastide (2001), levando à afirmativa no depoimento do grupo: “O Candomblé tem que ser uma genealogia até a África, não tem jeito”.

Para ter “uma genealogia até a África”, é preciso pertencer a um axé, a uma família de santo e, conforme sugeriam alguns dos depoimentos apresentados no dossiê de tombamento do Ilê Wopo Olojukan, comprovar esse pertencimento, não somente por meio dos testemunhos, pela história oral, mas também por documentos. Desta forma, não bastaram os depoimentos dos “mais velhos” para que o Grupo de Trabalho de Tombamento escolhesse o terreiro de Olojukan, foi preciso averiguar a sua ascendência e a das duas mães de santo que teriam se iniciado antes dele, Maria do Barreiro e Maria Paulina. Para tanto, o grupo de trabalho encaminhou uma solicitação à Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab), que, em 21 de setembro de 1995, afirmou Carlos Olojukan como pertencente à “nação” queto, sendo iniciado em 1958 por Francisca de Santana, Daxê, filha de santo de Raimundo Bispo Moreno, Caitumba. Estava, assim, confirmada a ascendência de Olojukan, ao contrário do ocorrido com Maria do Barreiro e Maria Paulina. Conforme a secretária da Febacab à época, Valdina Oliveira Pinto¹⁶⁸, com as informações encaminhadas à federação sobre as duas mães

¹⁶⁸ Valdina Oliveira Pinto, conhecida como Makota Valdina, tem se destacado na mídia nacional em movimentos contra a intolerância religiosa. Ela é vinculada ao terreiro de candomblé angola Tanuri Junçara, em Salvador. E se tornou uma liderança no candomblé não apenas por sua atuação religiosa,

de santo, não foi possível localizar o terreiro em que elas foram iniciadas. Assim, para o grupo de trabalho, Carlos Olojukan pertencia comprovadamente a uma família de santo e a uma “nação” de candomblé, como constava no documento emitido pela Febacab, que foi anexado ao dossiê.

A partir dos trechos dos depoimentos apresentados no dossiê de tombamento, observa-se que o critério de antiguidade caminhava lado a lado com o critério de pureza, uma vez que na escolha do terreiro de candomblé mais antigo privilegiou-se aquele que não era “mesclado” com a umbanda, ou seja, o que praticava apenas o candomblé. Além disso, foi ressaltada a importância do axé coletivo como outro critério a ser levado em consideração. Lembrando que o axé coletivo é o axé “plantado”, que permite o contato dos adeptos com suas divindades, que cria um vínculo com a África, que estabelece um território – ou um marco físico da resistência negra em Belo Horizonte, como proposto por Lídia Avelar Estanislau (1997) e Marcos Antônio Cardoso (2001). Um posicionamento defendido no dossiê e uma das chaves para a justificativa do tombamento do terreiro belo-horizontino.

O entendimento de que os terreiros de candomblé constituem uma pequena África, como foi difundido a partir das formulações de Roger Bastide, repercutiu no dossiê de tombamento do terreiro de Olojukan. Ainda que Bastide não tenha sido mencionado diretamente, teve suas ideias evocadas por diferentes autores, cujos textos foram reproduzidos em longos extratos no dossiê. O mais citado dos autores foi Muniz Sodré, que teve trechos de seus livros *A verdade seduzida* e, especialmente, *O terreiro e a cidade*, reproduzidos no documento. Foi a partir dos apontamentos contidos em *O terreiro e a cidade* que o grupo de trabalho de tombamento fundamentou teoricamente o vínculo estabelecido entre os terreiros de candomblé e a África, um entendimento que foi base para a formulação da proposta de tombamento do Ilê Wopo Olojukan.

Logo na apresentação do dossiê, está informada uma definição para o termo “comunidade-terreiro”: “associação litúrgica organizada e responsável, no Brasil, pelo patrimônio cultural do negro-africano” (BELO HORIZONTE, 1995a, p.5). E depois está dito, a partir de Muniz Sodré, que:

mas também por seu papel na afirmação do candomblé angola. Militante negra e professora, Makota Valdina tem também envolvimento na política partidária (ADINOLFI, 2013, p. 56-57).

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 5)

Na primeira frase da citação acima, os integrantes do grupo de trabalho incorporaram entre os parênteses a compreensão deles para o que Muniz Sodré chamou de “patrimônio simbólico do negro brasileiro”, qual seja: “a memória cultural da África” que, no Brasil, se afirma como um território político-mítico-religioso. Não somente se afirma como é nesse território que se transmite e se preserva o “patrimônio simbólico do negro brasileiro”, segundo os termos de Muniz Sodré, ou o “patrimônio cultural do negro-africano”, conforme entendem os integrantes do grupo de trabalho, sendo o território político-mítico-religioso, nesse último caso, a “comunidade-terreiro”. É esse o entendimento que permeia todo o dossiê, apresentando variações, como em outro extrato de *O terreiro e a cidade* reproduzido ao final da seção do dossiê em que o espaço físico do terreiro de Olojukan é descrito. Segue o texto de Muniz Sodré:

Esta descrição superficial não se pretende etnográfica, mas ilustrativa de uma poderosa condensação espaço-temporal, de uma reterritorialização operada pelo terreiro através do sagrado. De modo diferente o espaço geométrico, abstratamente homogêneo e mensurável, instaura-se aí, por meio da palavra mítica (a narração ritualística das origens e do futuro), um lugar sagrado, com determinações puramente qualitativas. [...] Pouco importa, assim, a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos. É uma África qualitativa que se faz presente, condensada, reterritorializada. [...] Embora o terreiro possa ser em conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não deve ser entretanto entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 38)¹⁶⁹

Muniz Sodré afirma no trecho acima que pouco importa o tamanho do terreiro para que uma África qualitativa, condensada, reterritorializada se faça presente. Eu acrescentaria que também pouco importa se o terreiro esteve sempre instalado em um

¹⁶⁹ O trecho do livro de Muniz Sodré foi reproduzido aqui da forma como consta no dossiê. Nota-se que a citação apresenta alterações quando comparada ao texto original: o uso das reticências entre algumas frases indica que o texto foi editado e foram acrescentadas informações sinalizadas entre parênteses.

mesmo local ou se passou por sucessivas mudanças de endereço, já que, conforme o autor, o terreiro não deve ser “entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas”. Talvez tenha sido esse o entendimento do grupo de trabalho de tombamento que desconsiderou o fato de o Ilê Wopo Olojukan não ter sido fundado em Belo Horizonte e, sim, no distrito de São Benedito, na cidade vizinha de Santa Luzia. Essa informação consta apenas no depoimento de Carlos Olojukan, mas não é problematizada no dossiê.

Primeiramente, o axé do Ilê Wopo Olojukan foi “plantado” em São Benedito e, de lá, ele passou por outros sete endereços, em bairros como Vila Ipiranga e Gorduras, já em Belo Horizonte, até que fosse iniciada a construção do terreiro que foi tombado como patrimônio cultural, no bairro Aarão Reis, também na capital mineira, como afirma Carlos Olojukan em dois trechos de seu depoimento:

Cada vez que eu mudava eu recolhia um barco, para ficar gravado... Sempre aconteceu isso... Voltei para a Vila Ipiranga e em [19]84 eu mudei para essa casa. Aí fui construindo devagar. Aqui só tinha árvore e mais nada. Fiz primeiro o barracão, fiz esses quartos aqui, onde mora as pessoas daqui, construí pra cá, fui tocando... Depois fiz aquele prédio lá em cima. Tijolo por tijolo passou por essas mãos, pá por pá de areia foi peneirada por esses braços... Fiz esse asfalto todo que está aí. Eu, Deus e meu Pai. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 26)

[...]

Esse axé eu arranquei sete vezes! Muda, planta ali, completa mais um bocadinho... Toda vez que eu mudo, boto barco de Yaô, para reforçar o axé da Casa. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 27)

Como afirmado acima, a cada mudança Olojukan “recolhia um barco”¹⁷⁰, ou seja, iniciava um grupo de adeptos na nova casa. A iniciação de adeptos é uma forma de renovar e perpetuar o axé do terreiro, o axé coletivo. Como afirma Muniz Sodré em outro trecho de seu livro *O terreiro e a cidade*, reproduzido no dossiê,

O axé é capaz de gerar espaço. O axé carregado pela yalorixá (babalorixá)¹⁷¹ supre a diferenciação espacial estabelecida pela topografia do terreiro

¹⁷⁰ O termo “recolher um barco”, corrente no vocabulário do candomblé, refere-se ao ato de agrupar pessoas para a iniciação ou, dito de outra forma, é quando a mãe ou pai de santo reúne aspirantes a filhos de santo – também denominados “Yaô” seguindo a grafia da citação – para passarem pelo processo de iniciação.

¹⁷¹ Yalorixá é o mesmo que mãe de santo; babalorixá, termo acrescentado entre parênteses ao texto original de Muniz Sodré no dossiê, refere-se a pai de santo.

tradicional, abrindo caminho para iniciações e para desdobramento dos lugares sagrados. O terreiro define-se, assim, não por sua territorialidade física, mas enquanto centro de atividades litúrgicas e pólo irradiador de força. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 33)

É no terreiro, definido segundo Muniz Sodré “não por sua territorialidade física, mas enquanto centro de atividades litúrgicas e pólo irradiador de força” (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 33), que a África se reterritorializa, que se faz presente de forma condensada, conforme o apresentado por Juana Elbein dos Santos¹⁷², em seu livro *Os nagô e a morte*, que tem trechos citados no dossiê:

O terreiro ultrapassa os limites materiais para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do *egbé*¹⁷³ circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade flutuante, que concentra e expressa sua própria estrutura nos terreiros. Na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no terreiro.

[...]

O axé impulsiona a prática litúrgica que, por sua vez, o realimenta, pondo todo o sistema em movimento. [...] Os membros da comunidade estão unidos não apenas pela prática religiosa, mas sobretudo, por uma estrutura sócio-cultural cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 39)

Assim, o terreiro é onde se recria a estrutura sociocultural africana, herdada dos ancestrais, como afirma Juana Elbien dos Santos. Ainda segundo a autora, o terreiro é para onde se transferiram e se restituíram os conteúdos da África. E, mesmo com os membros da “comunidade-terreiro” participando de uma “sociedade global”, eles mantêm suas práticas ancestrais. Mais uma vez, Bastide é evocado, agora, a partir da sua noção do princípio de corte que, retomando os apontamentos do segundo capítulo desta tese, define-se como a capacidade dos negros de viver em dois mundos diferentes, possibilitando nos terreiros de candomblé – essencialmente os nagôs – uma reprodução da África, ainda que simbólica.

Nesses apontamentos, está incutida a ideia da religião como resistência, uma resistência dos negros frente à dominação branca, que remete à forma como o

¹⁷² Vale ressaltar que a antropóloga Juana Elbein dos Santos tem envolvimento com o movimento de reafirmação das religiões afro-brasileiras, tendo participado das Conferências Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura (Comtoc) e da criação do Intecab. Ver Capone (2004).

¹⁷³ Egbé tem aqui o sentido de comunidade, especificamente a comunidade do terreiro.

movimento negro constrói a sua representação do candomblé, como afirma Stephen Selka (2007) a partir de sua pesquisa sobre a relação entre religião e política racial na Bahia:

As religiões afro-brasileiras, frequentemente, carregam em sua prática cotidiana uma ideia de resistência frente à dominação branca. Essa ideia de resistência – que tem em si uma aura de autenticidade – é absorvida pelo movimento negro urbano na representação forjada por ele sobre o candomblé. (SELKA, 2007, p. 120, tradução minha)¹⁷⁴

Foi essa ideia de resistência, por exemplo, que referendou o tombamento do terreiro de candomblé Axé Ilê Obá, situado em São Paulo (SP), no ano de 1990, pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico (Condephaat) daquela cidade. O terreiro paulista apresenta algumas semelhanças com o de Olojukan. É vinculado à “nação” queto; não tem parentesco com nenhuma das casas matriciais do candomblé baiano; nem mesmo é centenário como elas. Foi fundado na década de 1970, portanto, mais novo do que o terreiro de Olojukan. Seu tombamento foi requisitado por mãe Sylvia de Oxalá, sobrinha e filha de santo do fundador, pai Caio de Xangô. Ele faleceu em 1984 e o terreiro ficou sob o comando dela. No entanto, os herdeiros legais de pai Caio queriam a partilha do terreno onde funcionava o terreiro. Fato que motivou mãe Sylvia a solicitar o seu tombamento (AMARAL, 2003; CORRÊA, 2001). A antropóloga Rita Amaral teve efetiva participação no processo de tombamento do terreiro e apresenta as suas reflexões sobre o fato:

Nessa época, alguns especialistas (arquitetos, historiadores, sociólogos, antropólogos) mostravam-se bastante céticos quanto à possibilidade de um parecer positivo do CONDEPHAAT: construção nova, sem estilo, candomblé paulista, ‘sem tradição’...

Mesmo havendo o precedente do tombamento da Casa Branca, na Bahia, pensava-se não no candomblé, mas numa tradição que parecia relacionada à ideia de uma certa ‘pureza’ do candomblé baiano. Neste sentido, o discurso de religiosos e acadêmicos coincidia.

Este argumento traz em seu bojo a visão, hoje já superada, de tradição como a continuidade do mesmo. ‘Cultura em conserva’, como dizia Bastide. Nesta concepção, a tradição é estática, fria, repetitiva. Mas mesmo para os que

¹⁷⁴ Often, the everyday practice of Afro-Brazilian religion seems to enact an implicit and embodied resistance to white dominations. It is this idea of resistance – along with a certain aura of authentic – that urban black movement draws upon and places in the foreground of its representations of Candomblé.

pensam deste modo é possível lembrar que o candomblé (ou outras manifestações religiosas de origem africana, tenham o nome que tiverem) é uma religião com cerca de 400 anos. Deve ser importante se ela está situada, neste momento, em Salvador, São Paulo ou Porto Alegre? É em nome desses 400 anos que se tomba o Axé Ilê Obá. Em nome dos 400 anos de luta para sobreviver à repressão e todo tipo de dificuldades que seus adeptos enfrentaram por toda parte. (AMARAL, 2003, s/p)

Do mesmo modo, no dossiê de tombamento do Ilê Wopo Olojukan, o candomblé é representado como uma religião de resistência negra e o terreiro como o espaço onde se inscreve a memória ancestral africana por meio do axé “plantado”. Em tom de denúncia, no dossiê está colocado o descaso para com os negros na representação construída de Belo Horizonte, apesar de toda a contribuição que eles tiveram na formação da cidade (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 18-24), tendo inclusive proporcionado uma nova leitura do traçado urbano a partir de suas referências culturais:

As referências culturais negras acrescentaram às linhas retas da cidade o espaço curvo, reversível – mão e contramão – que interliga através da memória passado, presente e futuro, tradição e contemporaneidade, rompendo a visão cartesiana do sujeito, a idéia iluminista do progresso e a proposta positivista de conhecimento. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 22)

Diante do descaso histórico para com o negro, que tanto contribuiu para a cidade, a Prefeitura de Belo Horizonte estava, naquele 1995, buscando uma reparação a partir do Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares, ao conceder o título de patrimônio cultural a um terreiro de candomblé. O dossiê de tombamento é concluído com a “Proposta de tombamento”, em que se evidencia esse intuito:

O Ilê Wopo Olojukan aqui identificado e documentado constitui, sem dúvida, um dos marcos físicos que respaldam a memória social do povo belo-horizontino e deve receber proteção e promoção como patrimônio cultural do Município.

[...]

Embora em Minas Gerais os africanos e seus descendentes tenham uma presença marcante, seu patrimônio cultural carece, ainda, do reconhecimento oficial. Na oportunidade de reparar a dívida histórica contraída por séculos de escravidão está inserida nas comemorações – no sentido de trazer à memória – do Tricentenário de Zumbi de Palmares, projeto prioritário da PBH/SMC, que conferiu destaque à memória e ao patrimônio cultural do povo negro de Belo Horizonte. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 91)

O terreiro de Carlos Olojukan, apresentado como um pai de santo que lutou pelo candomblé e manteve a tradição, merecendo o tombamento de seu terreiro, tal como ele próprio desejava – como está no depoimento concedido pelo grupo formado por Paulo Afonso Moreira, Regis Moreira, Wilian Brant, Geraldo André e Hamilton Borges, citado na seção anterior – foi, assim, o escolhido. Uma escolha que perpassou critérios como o de antiguidade, o de pureza, o de axé “plantado”, que, como a ideia de resistência, carregam consigo a aura da autenticidade, tão cara às questões relativas à construção dos patrimônios culturais.

6.2 Axé tombado

Na entrada do barracão do Ilê Wopo Olojukan, do lado direito, um assentamento de Exu protege a casa; do lado esquerdo, em um pedestal de granito, está fixada a placa de aço escovado onde se inscrevem os dizeres que afirmam o terreiro como um patrimônio cultural, não estritamente de Belo Horizonte, mas do “Povo Negro”:

9 de novembro de 1995
Tombamento da Comunidade-Terreiro
Ilê Wopo Olojukan
Memória e Patrimônio Cultural do Povo Negro
Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares
Secretaria Municipal de Cultura
Prefeitura de Belo Horizonte

Enquanto o assentamento de Exu remete a uma proteção espiritual, a placa simboliza a proteção material pretendida com o tombamento do imóvel. O parecer do relator Bernardo Novais da Mata Machado, favorável ao tombamento do terreiro de candomblé Ilê Wopo Olojukan, assinado em 9 de novembro de 1995, aponta, apoiando-se nos escritos de Muniz Sodré em *O terreiro e a cidade*, para uma outra dimensão, que é não apenas física, do território tombado:

Mas chamamos a atenção deste Conselho para aquilo que estamos tombando. Embora o território seja fundamental para o Candomblé – e nesse aspecto, dentre outros, ele se distingue da umbanda – não se trata de um território qualquer. Nas palavras de Muniz Sodré: ‘Embora o terreiro possa ser em conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não deve ser entretanto entendido como um espaço técnico, suscetível a

demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um entrelugar – uma zona de interseção entre o invisível (orum) e o visível (ayê) – habitado por princípios cósmicos (orixá) e representações de ancestralidade (egun) à espera de corpos que lhes sirvam de suportes concretos’. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 127)

Ao incorporar o trecho de *O terreiro e a cidade* em seu parecer, o relator realça a dimensão imaterial do terreiro, que nas palavras de Muniz Sodré está envolta de uma mística ritual. Em primeiro lugar porque o autor se refere ao terreiro como um entrelugar, onde se encontram o visível – que seria o ayê, traduzido do iorubá como terra – e o invisível – orum, em iorubá; céu, em português. E esse entrelugar é habitado por entidades afro-brasileiras, os orixás e os eguns, representadas em seus devotos durante o transe ou em objetos rituais. O terreiro, sob a ótica de Muniz Sodré, extrapola o “espaço visível”, não contemplado no tombamento do imóvel, mas que deve receber atenção do poder público, de acordo com o relator do parecer, Bernardo Novais da Mata Machado. Além do terreiro, nomeado “sítio histórico” no dossiê, receberam proteção também os objetos sagrados, tidos como “acervo de bens culturais móveis” no referido documento (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 125).

Ao atentar para a dimensão imaterial do bem cultural que estava sendo tombado, o relator do processo estava seguindo o proposto pela Constituição Federal de 1988, que, como apresentado no terceiro capítulo desta tese, passou a considerar o patrimônio cultural brasileiro composto de bens de natureza material e imaterial (artigo 215). Mesmo antes da ampliação da noção de patrimônio cultural, a necessidade de flexibilizar as normas condizentes à política patrimonial já estava posta entre estudiosos e entre gestores da área, advinda de um debate intensificado nos anos 1970. E, durante o processo de tombamento do primeiro terreiro de candomblé no plano federal, a Casa Branca, essa necessidade foi expressa pelo relator do processo, Gilberto Velho, tal como consta na ata da Reunião do Conselho Consultivo do Iphan, na época Sphan, em que foi aprovado o tombamento do referido terreiro:

Acrescentou [o relator] não ser a sacralidade, no entanto, sinônimo de imutabilidade e que a Sphan não deve abrir mão da seriedade de suas normas, mas sim ‘procurar uma adequação para lidar com o fenômeno social em permanente processo de mudança’. (SPHAN, 1984, f. 178)

O terreiro da Casa Branca foi, inclusive, mencionado no parecer de tombamento do Ilê Wopo Olojukan como um dos bens culturais afro-brasileiros patrimonializados até então pelo Iphan. Foram citados também a Serra da Barriga, no estado de Alagoas, que abrigou o lendário quilombo de Zumbi dos Palmares, e o monumento a Iemanjá, na orla da Lagoa da Pampulha em Belo Horizonte. Quanto a esse monumento, vale uma nota. Ele não consta na Lista dos Bens Tombados Inscritos nos Livros de Tombo do Iphan, cuja versão mais atualizada cobre o período de 1938 a 2012 (IPHAN, 2013). Em 1994, foi aprovado pelo Conselho Consultivo do Iphan o tombamento do Conjunto Arquitetônico e Paisagístico da Pampulha, ressaltando-se as obras do arquiteto Oscar Niemeyer. Uma vez que se tratava de um conjunto arquitetônico e paisagístico, foi apontada a necessidade de se proteger também o entorno da Lagoa da Pampulha. Como o monumento a Iemanjá situava-se na orla da lagoa ele foi indicado para o tombamento na mesma ocasião (IPHAN, 1996, p. 9-10).

Ressalto, assim, que o monumento a Iemanjá recebeu a proteção do Iphan por se entender que, uma vez situado na orla da lagoa, compõe a paisagem urbana que engloba o conjunto arquitetônico da Pampulha, mas não pela relevância que tem para os adeptos das religiões afro-brasileiras. Esse monumento foi instalado em 1982 no local onde, desde a década de 1950, é realizada a festa em homenagem à Rainha das Águas em Belo Horizonte. Ao longo do ano, umbandistas e candomblecistas também rendem homenagens a Iemanjá no local, onde realizam outros trabalhos espirituais.

O terreiro Ilê Wopo Olojukan foi inscrito no Livro de Tombo I – Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico e no Livro de Tombo II – Histórico, tendo o seu espaço físico tombado, assim como os bens culturais móveis, tais como instrumentos litúrgicos e objetos sagrados – ou seja, era a dimensão material do bem cultural que recebia a proteção legal, apesar das observações que constavam no parecer com relação à dimensão imaterial do terreiro. A decisão do Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural do Município de Belo Horizonte sobre o tombamento do Ilê Wopo Olojukan ocorreu em novembro de 1995, mas, no ano seguinte, ainda corria o processo administrativo referente ao ato. O Departamento de Memória e Patrimônio da Secretaria Municipal de Cultura era responsável pelo levantamento dos objetos considerados sagrados pelos adeptos daquele terreiro ou, nos termos do parecer, dos bens culturais

móveis, também incluídos no tombamento. Assim, os servidores da secretaria mantiveram contato com o terreiro, mesmo após o tombamento, acompanhando um momento importante: uma transição de comando no Ilê Wopo Olojukan.

Foi na festa de Oxóssi de 1995 que Olojukan – no caso o Oxóssi de Seu Carlos, ou seja, a divindade do pai de santo do terreiro – anunciou em público o seu herdeiro. A festa do patrono da casa era sempre muito concorrida e, naquela ocasião, diante dos filhos de santo e também dos convidados de outros candomblés, Olojukan apresentou Sidney. O herdeiro do pai de santo Sidney se iniciou no candomblé em 1986 com Carlinhos de Oxum, depois de ter frequentado um terreiro de omolocô bem conhecido entre o povo de santo de Belo Horizonte, o terreiro de Dona Doxa¹⁷⁵. Ele conheceu Carlos Olojukan por intermédio de Carlinhos de Oxum, que era filho de santo do fundador do Ilê Wopo Olojukan. Assim, Sidney era filho de santo de Carlinhos de Oxum e neto de santo de Carlos Olojukan. Segundo depoimento de Sidney,

Quando foi em abril, na festa do Oxóssi, eu vim e Oxóssi no meio de todo mundo me pegou, virou meu pai em Oxum, colocou Oxum assentada e eu nos pés de Oxum, e mandou dizer ao povo que ali estava o herdeiro da casa. Isso em 1995. (MORAIS, 2006, p. 44)

Sidney rememora, no trecho acima, o momento em que a escolha de Olojukan foi informada ao povo de santo. Uma escolha registrada no dossiê de tombamento do terreiro, conforme aponta o trecho do depoimento de Carlos Olojukan:

Meu Candomblé é a minha vida. Meu santo é a minha vida. Eu lutei trinta e sete anos de feito pelo Candomblé. Axé eu tenho! Meu santo é meu axé! Sempre agi com amor e esperteza. Oxóssi escolheu ele – Sidney – como meu sucessor. (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 27)

No ano seguinte, em 1996, também nos festejos ao patrono da casa, ocorreu a transmissão simbólica do trono de Oxóssi a Sidney. Novamente, Sidney estava sentado aos pés de Oxum, a Oxum de seu pai de santo. Só que, dessa vez, estava tomado por seu orixá, Oxóssi. Olojukan, o Oxóssi fundador do terreiro, ia pouco a pouco retirando seus paramentos rituais, que o embelezavam e também carregavam o seu axé, e os

¹⁷⁵ Sobre o processo iniciático de Sidney, ver Moraes (2006, 2010).

passava a Oxum que, na sequência os entregava ao Oxóssi herdeiro. Oxum, que naquele momento era filha e mãe de Oxóssi, mediava a transmissão do cargo¹⁷⁶.

Em fevereiro de 1997, menos de um ano depois da transmissão do cargo, Carlos Olojukan falecia. Sidney assumiu o terreiro em 1999, mas não sem críticas e conflitos. Ele tinha apenas dez anos de iniciação quando daquela cerimônia pública de transmissão do cargo, pouco tempo de feitura para o povo de santo. Além do mais, era neto de santo de Carlos Olojukan. Entre o povo de santo, esperava-se que fosse escolhido como herdeiro um dos muitos filhos de santo de Carlos Olojukan, seguindo a hierarquia. A insatisfação com a escolha do novo pai de santo do Ilê Wopo Olojukan levou alguns adeptos à Secretaria Municipal de Cultura. Eles queriam que o órgão público interviesse no caso, impedindo a posse de Sidney, já que se tratava de um bem cultural tombado pelo município (LOTT, 2005; MORAIS, 2006).

Como servidora daquela secretaria, Olomi, que posteriormente se tornou equede do Ilê Wopo Olojukan, acompanhou o caso de perto. Ao lembrar-se dos tempos em que começou a conhecer um pouco mais sobre a religião dos orixás a partir das suas experiências, inicialmente, de cunho profissional, ela conta:

O tombamento era política pública que não dizia nada dos aspectos religiosos da casa e a gente acabou se envolvendo nessa questão porque era uma solicitação da comunidade. Então, assim, por mais que a gente acreditasse que fosse legítima a posse de Sidney como herdeiro do espaço, a gente tinha que ter também um bom senso para dialogar com as pessoas que nos procuravam, dizer que o nosso processo de intervenção não passava pela esfera religiosa, que a gente era poder público, que a gente estava era tentando valorizar o espaço, a cultura. Enfim, o que acontecia ali do ponto de vista ritualístico não nos cabia porque ali só tinha Hamilton Borges que era iniciado; nós todos éramos, assim, meros pesquisadores. (Depoimento de Olomi, 01/10/2013)

Olomi fala na primeira pessoa do plural, referindo-se à equipe do Departamento de Memória e Patrimônio da Secretaria Municipal de Cultura, na qual se incluía. Na equipe, um dos integrantes, Hamilton Borges, era do candomblé. Ele já foi citado neste capítulo por fazer parte do grupo de trabalho de tombamento e também do grupo que concedeu um depoimento coletivo no levantamento sobre os terreiros de candomblé em Belo Horizonte. O restante da equipe era de pesquisadores, “meros pesquisadores”,

¹⁷⁶ A cena é descrita conforme o relato de Olomi, uma das minhas interlocutoras de pesquisa. Ela estava entre os convidados da festa de 1996.

nos termos de Olomi. Ao adjetivar a palavra “pesquisadores”, ela estava diferenciando a posição de Hamilton Borges enquanto iniciado, o que lhe proporcionava um conhecimento dos “aspectos religiosos”, que não eram foco da política pública em questão, ou seja, a política de patrimônio. No entanto, mesmo não sendo os “aspectos religiosos” foco dessa política pública houve um envolvimento da secretaria, o órgão gestor da política pública, por ser, conforme apontou Olomi, uma “solicitação da comunidade”.

Pode-se dizer que essa “solicitação da comunidade” foi um dos efeitos não esperados da política de patrimônio. O intuito do tombamento era, como cita Olomi, “valorizar o espaço, a cultura” ou, como consta no dossiê, “reparar a dívida histórica contraída por séculos de escravidão” (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 91). Nos dois casos, sugere-se que, com o tombamento, a Prefeitura cumpria com o seu dever, por mais que ainda houvesse um processo administrativo em aberto ou etapas burocráticas a seguir após a reunião do conselho do patrimônio do dia 9 de novembro de 1995. Porém, o tombamento também abriu mais um canal para que o povo de santo se articulasse com o poder público.

O processo de escolha do Ilê Wopo Olojukan como patrimônio cultural de Belo Horizonte ocorreu quando o terreiro estava sob o comando de seu fundador, Seu Carlos Olojukan, que tinha legitimidade com o povo de santo, conforme apontam os depoimentos que constam no dossiê de tombamento. Além disso, ele tinha interesse no tombamento, fato citado no mesmo documento e informado também por Olomi. Ela conta que, antes da proposta de tombamento via Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares, Carlos Olojukan esteve em São Paulo, com o intuito de obter informações sobre o tombamento do terreiro Axé Ilê Obá.

O seu sucessor, no entanto, não tinha o mesmo respaldo do povo de santo, haja vista a solicitação de adeptos à Secretaria Municipal de Cultura para que a posse de Sidney fosse impedida. O terreiro que foi alçado a patrimônio cultural de Belo Horizonte como parte de um projeto político, tanto da gestão que se ocupava da administração municipal quanto de parte do movimento negro na cidade, passava por uma transição de comando apenas dois anos após o tombamento. Uma transição conturbada dada a

rejeição que sofria o novo pai de santo e que foi acompanhada de perto pelo então Departamento de Memória e Patrimônio.

À época, Olomi ainda não integrava a família de santo do terreiro tombado, mesmo assim, tinha uma preocupação com aquele momento de transição. “Eu não sei por que que eu tinha essa preocupação porque isso nem deveria povoar a minha mente...” (Depoimento de Olomi, 01/10/2013) – disse-me Olomi, deixando nas reticências a ideia de que existia um vínculo entre ela e o terreiro que ia além das suas atividades profissionais. Um vínculo que ainda estava no âmbito do sentir e que foi revelado posteriormente, quando foi escolhida por Oxóssi para integrar a família de santo daquele candomblé. Olomi compartilhava a sua preocupação com seus colegas de departamento, incluindo a sua chefe, Lídia Avelar Estanislau:

E ela também demonstrava essa preocupação e dizia assim que a gente tem que apoiá-lo porque primeiro vai ser um processo conturbado, o processo da posse, porque as pessoas não vão aceitar... porque ela já tinha o conhecimento desse processo no Gantois, no Axé Opô Afonjá, na própria Casa Branca, que tinham sido processos em que a comunidade, digamos assim, ela se esfacela e vão células para vários outros lugares. Então ela me explicou isso, que ia ser um processo um pouco doloroso pro Sidney e que talvez essa coisa mesmo da juventude, no sentido da maturidade, talvez ele não tivesse maturidade suficiente pra compreender todo esse processo. E assim se deu. Então, quando o Velho [Carlos Olojukan] faleceu em fevereiro as pessoas começaram a procurar a secretaria de cultura porque queriam que a secretaria viesse e não permitisse que o Sidney tomasse posse. Então, assim, sempre foi muito afetiva a relação. Então a gente foi tentando mediar. (Depoimento de Olomi, 01/10/2013)

Havia uma preocupação com os rumos que o Ilê Wopo Olojukan tomaria pelos laços afetivos que foram criados durante o processo de tombamento, mas não se pode esquecer que o tombamento estava inscrito em um projeto político, que também passava por uma transição. O mandato de Patrus Ananias, durante o qual foram tombados a Irmandade do Jatobá e o Ilê Wopo Olojukan, se encerrou em 1996 e, no ano seguinte, assumia Célio de Castro, que era o vice-prefeito da cidade na gestão de Patrus. Célio do PSB e Patrus do PT. Nas eleições de 1996 os dois partidos saíram com candidatos próprios, sendo Virgílio Guimarães o candidato do PT. Na disputa eleitoral, Célio venceu e sua gestão foi iniciada em tom de continuidade. O PT, apesar de ter sido um adversário no pleito, continuava fazendo parte da administração municipal com seus

filiados ocupando pastas importantes, como a Secretaria Municipal de Governo, Planejamento e Coordenação Geral, sob a tutela de Fernando Pimentel, que durante a gestão de Patrus havia sido secretário da Fazenda. Durante essa gestão de Célio de Castro, foi criado um órgão específico para lidar com as políticas públicas raciais, a Secretaria Municipal de Assuntos da Comunidade Negra (Smacon).

Com a reeleição instituída no Brasil¹⁷⁷, Célio de Castro se candidatou novamente ao posto de prefeito nas eleições de 2000, tendo Pimentel como seu vice. A chapa PSB-PT venceu as eleições e a nova gestão foi iniciada com uma ampla reforma administrativa fundada na Lei 8.146, publicada em 29 de dezembro de 2000, às vésperas da posse de Célio e Pimentel, ocorrida em 1º de janeiro de 2001 (BELO HORIZONTE, 2000). Nessa reforma, uma das mudanças propostas incidia diretamente na Smacon que, apenas dois anos após a sua criação, perdia o seu status de secretaria, passando a Coordenadoria de Assuntos da Comunidade Negra (Comacon)¹⁷⁸.

A gestão da política cultural também sofreu mudanças. Na nova configuração proposta para a administração municipal a partir de 2001, as questões relativas ao patrimônio cultural da cidade ficaram divididas entre duas secretarias: a Secretaria Municipal de Regulação Urbana – subordinada à Secretaria Municipal da Coordenação da Política Urbana e Ambiental – e a Secretaria Municipal de Cultura – subordinada à Secretaria Municipal da Coordenação da Política Social. Entendia-se que, ao se pensar e se planejar a estrutura urbana da cidade, era preciso atentar ao patrimônio cultural, como informava uma das competências da Secretaria Municipal de Regulação Urbana, conforme a Lei 8.146: “coordenar a elaboração da política de proteção do patrimônio histórico urbano, articulando-a com a política de estruturação urbana do Município”. Assim, o conselho do patrimônio passou a ser vinculado à Secretaria Municipal da Coordenação de Política Urbana e Ambiental, cabendo à Secretaria Municipal de Regulação Urbana a assessoria técnica ao referido conselho.

¹⁷⁷ A reeleição passou a ser permitida no Brasil por meio da Emenda Constitucional 16, de 4 de junho de 1997 (BRASIL, 1997).

¹⁷⁸ A Coordenadoria de Assuntos da Comunidade Negra (Comacon) passou a ser denominada Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial (Cpir) em 2010. No capítulo 7 desta tese, são abordadas as questões referentes a Smacon, Comacon e Cpir.

No entanto, cabia ao ocupante da Secretaria Municipal de Cultura a presidência do conselho do patrimônio, uma vez que uma das finalidades da pasta era, segundo a mesma lei, “coordenar a política cultural do Município, coordenando e executando atividades que visem ao desenvolvimento cultural e à preservação e à revitalização de seu patrimônio histórico e artístico” – sendo essa denominação, “patrimônio histórico e artístico”, até mesmo ultrapassada, uma vez que a Constituição de 1988 se referia ao patrimônio cultural, ampliando a noção de patrimônio. Já que dentre as finalidades da Secretaria Municipal de Cultura destacavam-se as ações relativas ao patrimônio, foi criada em sua estrutura administrativa a Gerência de Valorização e Promoção do Patrimônio e das Identidades Culturais (GEVPI), em substituição ao Departamento de Memória e Patrimônio.

O patrimônio cultural era entendido, no âmbito da administração municipal de Belo Horizonte, a partir da reforma administrativa realizada pela gestão que se iniciava em 2001, como composto por um “patrimônio histórico urbano” e um “patrimônio histórico e artístico”, conforme a Lei 8.146. Na prática, estava-se destinando as questões relativas a obras urbanas que interferiam em bens culturais tombados ou sob outro tipo de proteção patrimonial à Secretaria Municipal de Regulação Urbana e, à Secretaria Municipal de Cultura, as atividades referentes ao patrimônio cultural de forma mais ampla, não se restringindo ao patrimônio edificado. Dessa forma, couberam à Secretaria Municipal de Cultura, especificamente à Gerência de Valorização e Promoção do Patrimônio e das Identidades Culturais, as poucas ações relativas ao Ilê Wopo Olojukan, no período em que Célio de Castro e Fernando Pimentel estiveram à frente da Prefeitura de Belo Horizonte¹⁷⁹.

Em 2001, quando aberto o edital da Lei Municipal de Incentivo à Cultura¹⁸⁰, foi apresentado um projeto para a reforma do terreiro de candomblé Ilê Wopo Olojukan. O proponente foi o próprio Ilê Wopo Olojukan, inscrito como pessoa jurídica. O projeto foi aprovado e recebeu recursos do Fundo de Projetos Culturais para a sua execução. A reforma teve o apoio da autarquia que se ocupava do setor de obras na administração

¹⁷⁹ Célio de Castro foi prefeito até novembro de 2001, sendo afastado do cargo após problemas de saúde. Seu vice, Fernando Pimentel, foi quem assumiu a prefeitura até o fim do mandato.

¹⁸⁰ A Lei de Incentivo à Cultura de Belo Horizonte foi instituída em 1993 e tem sido um mecanismo para acesso a recursos públicos por proprietários de imóveis tombados em projetos de reforma e manutenção (BELO HORIZONTE, 1993b).

municipal, a Sudecap (Superintendência de Desenvolvimento da Capital). A equipe da GEVPI se dividia em duplas na organização de suas atividades, como conta Olomi, que tinha a companhia de uma arquiteta no desempenho das atividades sob sua responsabilidade, dentre elas, o acompanhamento do Ilê Wopo Olojukan. Olomi acompanhou de perto todo o processo, se envolvendo ainda mais com as atividades do terreiro, para além das relativas ao seu trabalho na GEVPI. E, em 2002, ela foi suspensa equede naquele terreiro, o que quer dizer que ela foi escolhida para integrar a casa, passando, antes da iniciação, por um período de aprendizado.

Nesse mesmo ano, outro projeto financiado pelo município se iniciava no Ilê Wopo Olojukan, tendo a participação de Olomi como integrante da equipe da GEVPI e do terreiro. Era o projeto Sabores da África no Brasil, que consistiu em um curso de culinária ministrado no Ilê Wopo Olojukan pelo pai de santo Sidney d'Oxóssi. A Secretaria Municipal de Cultura ofereceu uma assessoria técnica, além de registrar o curso em vídeo e posteriormente publicar um livro, de autoria de Sidney D'Oxóssi (D'OXÓSSI, 2002), com receitas da culinária afro-brasileira presente em rituais do candomblé e com mitos dos orixás. O duplo vínculo de Olomi é registrado no próprio livro *Sabores da África no Brasil*. Na ficha técnica, ela é citada como membro da equipe da secretaria e o pai de santo Sidney também a menciona na apresentação do livro, destacando o seu cargo ritual e o seu orixá protetor.

Para Sidney d'Oxóssi, o projeto Sabores da África “foi uma forma de divulgar a cultura afro-brasileira, mostrando como ela faz parte do nosso dia-a-dia sem que percebamos” (D'OXÓSSI, 2002, p. 5) e, para a Secretaria Municipal de Cultura, uma maneira de dar “continuidade a uma política pública abrangente e pluralista” (D'OXÓSSI, 2002, p. 8). Ao “divulgar a cultura afro-brasileira”, Sidney estava se afirmando como pai de santo para um público que não se restringia ao povo de santo, com o amparo da Secretaria Municipal de Cultura. A secretaria, por sua vez, buscava, por meio do Sabores da África, dar continuidade a um projeto político de valorização da população negra, iniciado em 1995 com o Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares.

Olomi não era militante do movimento negro, como parte dos seus colegas de departamento. Na transição de governo, ela permaneceu na secretaria, conforme

informado, ficando lotada na GEVPI, quando foi extinto o Departamento de Memória e Patrimônio. Nessa gerência, além dos projetos citados acima, ela participou de mais um projeto, iniciado em 2004: o Cultura e educação: valorizando o patrimônio de Belo Horizonte, rebatizado Heranças do tempo: tradições afro-brasileiras em Belo Horizonte, quando da sua publicação, em 2006. Esse projeto teve como objetivo inventariar as “referências culturais de matriz africana, documentar os bens culturais encontrados nesses ambientes, e fundamentar projetos de proteção e apoio às suas manifestações” (FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA, 2006b). Foram considerados “referências culturais de matriz africana” o candomblé, a umbanda, o reinado, a capoeira e o samba de roda. O banco de dados que fomentou o inventário foi disponibilizado na internet para consulta e, posteriormente, foi lançado um livro com as análises das informações produzidas, no 7º Salão do Livro de Belo Horizonte, como parte das atividades do 3º Festival de Arte Negra de Belo Horizonte, em 2006 (FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA, 2006a).

O Heranças do tempo foi um projeto de vulto, que incluía também oficinas com temáticas relacionadas à cultura negra, além de ser o primeiro inventário publicado sobre as religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte. No entanto, os recursos que o financiaram nem mesmo advinham dos cofres municipais. Eram recursos do Ministério da Justiça, do Fundo de Direitos Difusos. Buscava-se a partir do inventário ter uma dimensão da quantidade de terreiros de candomblé e umbanda, de reinados, de grupos de capoeira e samba de roda que existiam na cidade. Como lembra Olomi,

A gente recebia muita demanda de muita gente querendo ajuda para realizar as suas coisas particulares. Então, a gente não podia fazer isso. Não tem como distribuir dinheiro para a festa da Treze de Maio, para a festa do Jatobá, para outras e outras. Enfim, então, a questão da prefeitura era assim: eu não posso ter uma política pública para um público que eu não sei onde está. Então vamos conhecer onde está este público. Aí, surge a ideia do inventário, foi um movimento show porque a gente tinha já notícias do inventário do Cenarab que nunca foi disponibilizado. (Depoimento de Olomi, 01/10/2013)

Assim, com o inventário realizado no projeto Heranças do tempo, a Secretaria Municipal de Cultura teria em mãos uma base de dados para pensar uma política pública cultural que efetivamente abarcasse a cultura negra na cidade. Até então, as atividades desenvolvidas com relação a essa temática estavam relacionadas a projetos

esporádicos – Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares, em 1995; Projeto Sabores da África no Brasil, em 2002 e 2003; Projeto Heranças do Tempo, em 2004; além de projetos apresentados à Lei Municipal de Incentivo à Cultura, como a reforma do Ilê Wopo Olojukan, em 2001; e o FAN, retomado em 2003¹⁸¹.

No âmbito do município, a política de cultura, incluindo a política de patrimônio, é estruturada legalmente por meio de normas de diferentes períodos, como o estatuto e o plano plurianual da Fundação Municipal de Cultura. Não há um texto legal que institui a política de cultura e mesmo a política de patrimônio. A política pública, então, acaba por se desenvolver por meio de projetos que muitas vezes não têm uma sequência quando a gestão da administração municipal é alterada, mesmo que o sucessor afirme dar continuidade ao trabalho anterior. Como dizem aqueles com os quais convivi durante a pesquisa e que lidam com o cotidiano do serviço público, não se trata de uma política de Estado e, sim, de governo, ou como sugiro, uma política de projetos. Como apresentado aqui, apesar de aparentar uma continuidade desde a posse de Patrus Ananias até a reeleição de Célio de Castro, dada a permanência de alguns nomes em cargos públicos, houve uma quebra na sequência de alguns projetos e mesmo na forma de se estabelecer a gestão das ações referentes ao patrimônio cultural de forma mais ampla. O próprio projeto Heranças do Tempo passou por um período de transição na gestão da administração municipal, sendo elaborado pela GEVPI, que foi extinta em 2005, quando implementada uma nova reforma administrativa que criou a Fundação Municipal de Cultura (BELO HORIZONTE, 2005).

Essa inconstância nas atividades que contemplam a cultura negra – incluindo as religiões afro-brasileiras – reforça o dito por Marcos Antônio Cardoso, registrado em entrevista por Wanessa Lott (2005), em sua pesquisa sobre a política de patrimônio de Belo Horizonte:

¹⁸¹ A partir de 2003, o FAN passou a ter periodicidade bianual, sendo que algumas edições ocorreram em mais de um ano. Assim, após 2003, houve as seguintes edições: 2005/2006, 2007, 2009, 2011/2012, 2013. Apesar da regularidade dos festivais, eles têm sido organizados às pressas, sem um planejamento continuado entre uma edição e outra, levantando críticas de artistas negros que participam do evento, alguns desde a primeira edição. No FAN de 2011/2012, acompanhado na pesquisa para esta tese, as críticas nesse sentido foram enfáticas, levando a Fundação Municipal de Cultura a realizar o evento em mais de uma etapa. Primeiramente, aconteceram encontros e reuniões abertos ao público em geral para se discutir “que FAN queremos?”, entre dezembro de 2011 e fevereiro de 2012. E de 29 de maio a 3 de junho de 2012, foi realizado o festival, propriamente, com as apresentações e atividades.

[ocorreram os tombamentos] porque nós estávamos lá dentro da secretaria [...] nós fizemos o convencimento dentro da secretaria [...] não é uma posição do movimento [negro], é uma posição do poder público, agora lá dentro que nós fizemos essa discussão. (LOTT, 2005, p. 79)

Após o inventário, não houve nenhum outro projeto, encampado pela Fundação Municipal de Cultura, contemplando as religiões afro-brasileiras, que, pouco a pouco, passaram a ser mobilizadas em outro setor da administração municipal. Um setor que lidava de forma específica com os “assuntos da comunidade negra”, transformados, posteriormente, na “promoção da igualdade racial”, tal como apresentado no próximo capítulo.

6.3 Africanizando-se

O Teatro Marília estava cheio, mas não lotado, na noite de 13 de novembro de 2012 em que Belo Horizonte recebia o prêmio Nobel de literatura Wole Soyinka para o lançamento do livro *O leão e a jóia* (SOYINKA, 2012). Pela primeira vez Soyinka tinha um dos seus livros publicados no Brasil. Trata-se de um texto dramático em que o autor transpõe para o teatro o cotidiano de uma aldeia nigeriana em conflito com a chegada do dito progresso. Na cena de abertura da peça, o professor Lakunle, vindo da cidade para transmitir às crianças da aldeia os conhecimentos ocidentais, flerta com Sidi, a joia de Ilujinle. Trechos dessa peça de Soyinka foram interpretados naquela noite por atores belo-horizontinos. Era uma terça-feira que precedia em uma semana o Dia Nacional da Consciência Negra, que, na capital de Minas Gerais, a depender da administração municipal, seria comemorado sem muita pompa em 2012, como já anunciado pela Coordenadoria Municipal de Promoção da Igualdade Racial (Cpir).

O ano de 2012 foi marcado por uma cisão entre dois partidos, PSB e PT, cujos representantes eram respectivamente o prefeito, Marcio Lacerda, e o vice-prefeito da cidade, Roberto Carvalho. O rompimento de acordos políticos, em julho, às vésperas do início do período eleitoral, levou a uma reformulação da ocupação dos cargos de confiança da estrutura administrativa da prefeitura, que, mesmo após as eleições de outubro, ainda não estava totalmente concluída. Essa foi uma das justificativas dadas para as parcas comemorações do 20 de novembro. Apesar disso, o assessor da

Fundação Municipal de Cultura de Belo Horizonte (FMC), Cássio Pinheiro, que representava o prefeito no lançamento do livro, afirmou em seu pronunciamento que “a Fundação (Municipal de Cultura) quer ressaltar a todo momento as matrizes da herança africana em Belo Horizonte” (Informação verbal).

A fala do assessor do órgão responsável pela gestão da política cultural na administração municipal parecia contrapor a realidade estampada pela Cpir – órgão de estrutura escassa que lida com políticas sociais, de forma específica a Política Municipal de Promoção da Igualdade Racial –, que havia cancelado a sétima edição do Encontro de Congadeiros, prevista para novembro, e suspenso a Pesquisa dos Grupos Culturais e Religiosos de Matriz Africana de Belo Horizonte, cujo projeto havia sido anunciado em fevereiro daquele mesmo ano¹⁸². Presente no lançamento do livro, a coordenadora municipal de Promoção da Igualdade Racial, Rosângela da Silva, recém-empossada à época, não participou da mesa solene que antecedeu a sessão de autógrafos, apesar de, no convite, a Cpir constar como um dos apoiadores do evento nomeado Noite das Artes por seus realizadores: a Fundação Municipal de Cultura e o Instituto de Arte e Cultura Yorùbá. Esse último é o braço cultural do Centro de Negócios, Cultura e Cooperação Nigéria-Brazil, sediado em Belo Horizonte, cidade-irmã de Lagos, a capital da Nigéria, país onde nasceu Wole Soyinka¹⁸³.

Além de lançar a versão brasileira de seu livro, Soyinka divulgou o Festival do Patrimônio Negro de Lagos (Lagos Black Heritage Festival), que ocorreria em 2013, sob a sua curadoria, com a temática *As Cores Africanas do Brasil*. A Nigéria já havia sido palco da segunda edição do Festival Mundial de Artes Negras (Fesman)¹⁸⁴, em 1977, um dos eventos que inspirou o Festival de Arte Negra de Belo Horizonte, ocorrido pela primeira vez em 1995. Na Noite das Artes, Soyinka proferiu uma conferência em que destacou os laços entre os dois países, citando, sobretudo, a cultura iorubá, que segundo ele está presente na música, na culinária e no candomblé brasileiros. Nas

¹⁸² Essas informações foram dadas na reunião do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial (Compir) acompanhada por mim, no dia 8 de novembro de 2012.

¹⁸³ A cidade-irmã é uma das ações da política de relações internacionais de Belo Horizonte e busca o intercâmbio entre cidades, com vistas à troca de informações e à expansão comercial. A situação de cidade-irmã é oficializada por meio de lei, no caso de Lagos a Lei 10.233, de 21 de julho de 2011 (BELO HORIZONTE, 2011).

¹⁸⁴ A primeira edição do Festival Mundial de Artes Negras ocorreu em Dakar, no Senegal, em 1966, com o incentivo do então presidente do país, Léopold Sédar Senghor. A segunda edição foi em 1977, na Nigéria, e, em 2010, o Senegal voltou a abrigar o evento, que rendeu homenagens ao Brasil.

semanas que antecederam o evento, a vinda do ensaísta, poeta, dramaturgo e militante político nigeriano a Belo Horizonte era comentada com reverência no circuito frequentado por pessoas ligadas ao movimento negro. Reverência que foi traduzida em homenagens ao prêmio Nobel naquela noite, que teve, além da leitura dramática de trechos do seu livro por atores da cidade, músicas interpretadas pelo coral Agbara; a entrega de um quadro de autoria de uma artista plástica nigeriana que retratava uma cena de *O Leão e a jóia*; e a apresentação de uma professora que é especialista em sua obra.

Durante todo o evento, ora junto ao palco, ora na primeira fileira da plateia, estava Olomi. Reconheci-a logo que cheguei, mesmo com a penumbra deixada pelos refletores do teatro. Atenta, ela ciceroneava aqueles que ficavam sob os holofotes, prestando-lhes assistência quando solicitavam. Agia com discrição e mostrava, em pequenos gestos, familiaridade com o ambiente e com as pessoas ao seu redor. Talvez, por conta dos anos em que esteve na área cultural da prefeitura, de onde se desligou em 2006, e pelo fato de, naquele momento, ser produtora cultural do Instituto Yorúbà. Ou seja, ela tinha vínculos com as duas instituições promotoras da Noite das Artes. Mas havia algo naquele jeito atencioso de lidar com o outro que me remetia a momentos em que já estive com ela em um outro lugar: no Ilê Wopo Olojukan.

Era um 23 de abril o sábado em que, por volta das 9 horas, eu descia pela primeira vez a íngreme rampa que conduz até a entrada do terreiro, onde, em frente à casa de Oxóssi, estava montado um altar, rodeado de cadeiras de plástico, para a missa celebrada por três padres acompanhados de Sidney d'Oxóssi. Além das homenagens ao orixá, se comemoravam os dez anos de tombamento do terreiro. Antes da missa, Olomi respondeu as minhas perguntas, orientou-me sobre o que podia ou não ser fotografado e, durante a celebração, ela estava sempre próxima a Sidney, assessorando-o. Após as bênçãos finais dos padres, os atabaques começaram a tocar dentro do barracão, local onde ocorre a maioria dos festejos públicos no candomblé. Eu ainda terminava as minhas anotações quando, junto ao som dos atabaques, comecei a ouvir saudações a Oxóssi. “Okê Arô, Oxóssi!”, entoavam os filhos de santo, entre os cânticos em louvor ao orixá.

Todos já estavam dentro do barracão, onde Sidney havia acabado de virar no santo, ou seja, entrar em transe, sendo possuído por seu orixá, Oxóssi. Olomi mais uma vez atuava como uma assistente, agora era a divindade que tomava o corpo do pai de santo quem era ciceroneada, com a atenção e a presteza que observei ao longe na Noite das Artes, no Teatro Marília. Olomi exercia ali a função de equede. A equede é aquela que cuida do orixá, o ampara durante o transe, ajuda-o com suas vestimentas rituais, dentre outras funções. Em 2005, ela ainda se preparava para ser confirmada – termo que indica que a aspirante a equede passou pelos rituais de iniciação no candomblé –, fato que somente ocorreu em 2010.

Na Noite das Artes, evento ocorrido em novembro de 2012, Olomi não mais fazia parte do quadro de servidores da Fundação Municipal de Cultura. Em 2006, ela havia saído dessa fundação para fazer parte de um Pontão de Cultura que estava sendo implantado na Universidade Federal de Minas Gerais. Os pontões de cultura fazem parte de um programa de abrangência nacional nomeado Cultura Viva, criado em 2004 durante a gestão de Gilberto Gil frente ao Ministério da Cultura (2003-2008), visando garantir os direitos culturais e construir a democracia cultural, nos termos adotados pelo referido ministério¹⁸⁵. São os pontões de cultura os responsáveis por articular os pontos de cultura. De forma breve, pode-se dizer que esses últimos são formados por grupos que, ao aderirem ao programa, passam a receber um aporte financeiro do ministério e a participar de encontros regionais e nacionais em que compartilham seus conhecimentos. Dentre os pontos de cultura, constam grupos que praticam candomblé, samba de roda, capoeira, hip hop, maracatu, enfim, trata-se de uma variedade de grupos formados muitas vezes por pessoas de baixa renda.

Olomi trabalhou nesse Pontão de Cultura até 2009 e, dada a própria dinâmica do programa Cultura Viva, durante esse período ela manteve contato com sacerdotes das religiões afro-brasileiras de outras regiões do país que não faziam parte da sua família de santo, nem mesmo seguiam a mesma tradição do Ilê Wopo Olojukan. Quando foi confirmada equede no seu terreiro, por exemplo, convidou uma integrante de um terreiro de tradição banta, a Makota¹⁸⁶ Kizandembu, para lhe auxiliar com as

¹⁸⁵ Para uma análise do programa Cultura Viva, ver Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada (2011).

¹⁸⁶ Makota é o cargo ritual semelhante ao da equede, mas adotado no candomblé de tradição banta.

vestimentas no dia em que foi apresentada ao povo de santo em festa pública. Ela ampliava, assim, via política pública de cultura, seus laços religiosos.

Mas não só isso. A partir da experiência no Pontão de Cultura, Olomi passou a transitar em espaços de debate e construção da política cultural fora de Belo Horizonte, por vezes, travando diálogos com outras políticas públicas, em especial, a política de promoção da igualdade racial. Em 2011, por intermédio de Makota Kizandembu, ela foi convidada a proferir a palestra de abertura do 13º Congresso das Tradições Afro-Brasileiras de Uberlândia (MG), intitulada *Ancestralidade, resistência e ética nos terreiros*. O congresso teve o apoio da Universidade Federal de Uberlândia e da prefeitura de Uberlândia. Na programação do congresso, à frente de seu nome constava o seu cargo ritual, equede, grafado da seguinte forma: “Ekèdji”.

Em vez de adotar a grafia aportuguesada, equede, considerada inclusive no *Dicionário Houaiss*, optou-se pela forma africanizada, remetendo ao iorubá. No texto de sua palestra, os nomes dos orixás também seguem a grafia iorubana, diferentemente de um outro texto de sua autoria, datado de 2004. Nele, os nomes dos orixás surgem como no português, a exemplo de Xangô e Oxóssi, que, já no texto de 2011, tornam-se Sangó e Osósi. A mudança na grafia das palavras, a adoção de seu cargo ritual junto ao seu nome, bem como a escolha por ser chamada nesta tese de Olomi, o seu nome iniciático, e não por seu nome de registro civil, dizem do percurso feito por Olomi rumo à África ou em busca dos conhecimentos perdidos na diáspora.

Esse percurso é individual e ao mesmo tempo coletivo, uma vez que há o esforço e o interesse de Olomi no aprendizado da língua e da cultura iorubá, mas também do terreiro do qual faz parte, em adotar novas práticas rituais supostamente africanas. Para diferentes autores (PRANDI, 1991; SILVA, 1995; CAPONE, 2004, 2015; FRIGEIRO, 2004), a busca pela África, seja indo efetivamente ao continente ou por meio de leituras e contatos com africanos que vêm ao Brasil, é uma forma encontrada pelos sacerdotes do candomblé para fortalecerem o seu axé, usado aqui no sentido de poder, e para adquirirem legitimação pelo povo de santo. Para além do amparo da Secretaria Municipal de Cultura/Fundação Municipal de Cultura durante os primeiros anos em que assumiu o Ilê Wopo Olojukan, Sidney d'Oxóssi buscou também novos

conhecimentos rituais, tendo a companhia de Olomi. Nenhum dos dois atravessou o Atlântico para chegar à África.

De alguma forma, foi a África que veio até eles por meio do Instituto de Arte e Cultura Yorùbá, a entidade que promoveu a citada Noite das Artes e também três edições do Congresso de Cultura e Religião Yorùbá (2009, 2010, 2011). Na programação da edição de 2010, Sidney constava na lista de autoridades confirmadas juntamente com autoridades religiosas e civis da Nigéria. Assim, participar daquela Noite das Artes também era se aproximar de um modo de vida narrado no texto de Wole Soyinka e interpretado pelos atores belo-horizontinos; era, assim, comungar de um axé vindo da África, uma vez que para Olomi o candomblé é um modo de vida que surgiu no Brasil com a vinda dos africanos como escravos e sobreviveu como uma prática religiosa, apesar da repressão do Estado e da Igreja Católica.

O entendimento de Olomi é herdeiro das ideias que foram sendo construídas acerca do candomblé no Brasil, por suas sacerdotisas e seus sacerdotes, por aqueles que se interessavam em estudar a religião fundada no culto de divindades africanas, por quem o representava nas artes e também na política, fosse pela defesa de uma cultura que se afirma brasileira ou de uma cultura que se reivindica negra. Nesse caso, tratava-se, especialmente, do candomblé. No entanto, o entendimento de Olomi coaduna com a ideia em que se baseia a definição de “comunidades tradicionais de matriz africana”, apresentada, em 2013, na abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, uma etapa preparatória para a terceira Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial. São “comunidades tradicionais de matriz africana”:

Territórios ou Casas Tradicionais – constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africanas, e da relação desta com as populações locais e com o meio ambiente. Representam o contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. (LIDERANÇAS..., 2013)

Decerto que a definição acima é mais ampla do que o entendimento de Olomi, mas também incute a ideia de resistência e da África como o continente matriz, não apenas de uma religião, mas de um “modo de vida” ou de uma “vivência comunitária”.

Não se trata, assim, de uma religião somente ou mesmo religiões. Trata-se da cultura de um dado grupo social que, em “territórios ou casas tradicionais”, ou seja, nos terreiros, mantêm a África no Brasil, tal como já defendeu, por exemplo, Roger Bastide. Só que, para o sociólogo francês, a capacidade de transpor a África para o Brasil e mantê-la por meio da religião coube aos nagôs. As “comunidades tradicionais de matriz africana” não estão restritas, na definição, a uma religião afro-brasileira nem a uma modalidade de culto do candomblé. A restrição se faz na ação política daqueles que se articulam na constituição de um movimento afro-religioso que, desde o início dos anos 2000, atua no debate e na proposição de políticas públicas que envolvem as religiões afro-brasileiras.

7 RAÍZES AFRICANAS, NO PLURAL?

Os fios de contas estão sempre em seu pescoço. Um deles representa sua divindade protetora, uma qualidade rara do inquice Matamba, como gosta de enfatizar. Em 2007, foi batizada Kizandembu Kiamaza, ao ser confirmada para o cargo de makota, no terreiro de candomblé angola Bakise Bantu Kasanje, situado em uma região de chácaras de Mateus Leme, município da Região Metropolitana de Belo Horizonte. Makota Kizandembu Kiamaza, acrescido das iniciais de seu registro civil T.C.S.O, é o nome com que se identifica nos encontros e reuniões convocados por diferentes órgãos da administração pública – em suas esferas municipal, estadual e federal – em que são tratados assuntos relativos aos “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. Seu cargo ritual se tornou uma espécie de prenome, dada a maneira como é referenciada nessas ocasiões em que, além dos fios de contas, cobre seu dorso com um pano da costa e sua cabeça com um torço, modelado com esmero. Exibe, assim, em um ambiente secular, elementos de sua vestimenta ritual.

Regida pela força dos ventos, Makota – como é comumente chamada – se faz brisa ao mediar um debate ou ventania anunciando tempestade quando, com voz firme, defende seu ponto de vista. E, como um tufão, afirma veementemente a tradição afro-religiosa à qual se vincula: banta. Ela entoia em público os cumprimentos próprios dos terreiros de candomblé angola, evocando sua ancestralidade. Cumprimentos que reafirmam sua ascendência mítica, conferem-lhe distinção, são marcadores identitários. Nesses encontros e reuniões, Makota repete com frequência ser de origem banta a maioria dos africanos escravizados que vieram para Minas Gerais, seu estado de nascimento e onde está plantado o terreiro ao qual se filia. Um estado que, nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, ao longo do século XX, não recebeu destaque, dentre outros motivos, por reunir um contingente de africanos advindos de regiões da África meridional, ou seja, de onde partiram escravizados os bantos que para o Brasil vieram. Eram práticas religiosas consideradas degeneradas as dos negros de ascendência banta, retomando os ditos de Nina Rodrigues a Roger Bastide, e que contrastavam com a pretensa pureza da tradição nagô, à qual se vincula a maioria dos

terreiros alçados a patrimônio nacional, a começar pelo primeiro deles, a Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador.

Ao enfatizar a presença dos africanos de origem banta em Minas Gerais, Makota não lhes imputa a inferioridade presumida por Nina Rodrigues. Tal ênfase contribui para fortalecer a tradição de candomblé à qual está vinculada frente às demais, pois confere autenticidade a sua prática religiosa: ela pratica um candomblé que teria a mesma origem dos africanos que foram predominantes em seu estado. Há, assim, da parte dela, uma valorização da tradição banta e, conseqüentemente, do candomblé angola. Essa valorização não se pauta apenas nos dados históricos sobre os africanos em Minas reproduzidos pela Makota. Está relacionada diretamente ao processo de busca das raízes africanas que o terreiro ao qual está filiada tem passado, bem como ao envolvimento de seu pai de santo, Tateto Arabomi, com o movimento afro-religioso.

Nos anos 1980, Arabomi se aproximou de integrantes do movimento negro em Belo Horizonte. E, a partir dos anos 1990, passou a participar de atividades do Cenarab, o Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira. Foi inclusive devido a essa aproximação que, em 2002, ele esteve no Fórum Mundial Social¹⁸⁷, ocorrido em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, ocasião em que foi gestada a criação de uma entidade representativa do movimento afro-religioso voltada para a tradição banta, o Movimento Nação Bantu ou Monabantu. Assim, uma tradição afirmada como “degenerada”, atribuída a africanos “inferiores” aos nagôs, cuja prática religiosa não se destacava entre os estudiosos das religiões afro-brasileiras, passava a ser exaltada, mas não apenas pelo grupo que se organizou em torno da fundação do Monabantu. Essa entidade veio se juntar a outras que foram criadas a partir da segunda metade da década de 1990 e que também se pautavam pela valorização das práticas religiosas de tradição banta, em especial o “candomblé bantu”, termo que passou a reunir as modalidades de candomblé angola, angola-congo, congo-angola, angola-kasanje, angola-muxicongo, dentre outras variações, tal como propagado pelos envolvidos nesse movimento, por vezes denominado de bantuização (ADINOLFI, 2013) ou

¹⁸⁷ Conforme consta no site do Fórum Social Mundial, ele se constitui como “um espaço de debate democrático de idéias, aprofundamento da reflexão, formulação de propostas, troca de experiências e articulação de movimentos sociais, redes, ONGs e outras organizações da sociedade civil que se opõem ao neoliberalismo e ao domínio do mundo pelo capital e por qualquer forma de imperialismo” (FÓRUM SOCIAL MUNDIAL, 2014). O primeiro encontro ocorreu em Porto Alegre, em 2001.

tradicionalismo bantu (BOTÃO, 2008). O movimento de bantuiização remete diretamente ao movimento de nagoização, como por vezes é nomeado o movimento contra o sincretismo e pela reafricanização surgido a partir do fim dos anos 1980, tendo à frente as casas matriciais do candomblé baiano (CAPONE, 2015).

Quais fatores contribuíram para essa mudança ou incitaram uma organização institucionalizada por parte dos praticantes do candomblé de tradição banta? Para Maria Paula Fernandes Adinolfi (2013), que também tem acompanhado essa mudança, há uma pluralização do candomblé a partir de uma demarcação mais nítida das fronteiras entre as “nações”. E, ao mesmo tempo, há uma unificação dessas “nações” em torno de uma agenda comum, no caso, o combate à intolerância religiosa que surge como pauta, principalmente a partir do final dos anos 1990, com o crescente ataque neopentecostal às religiões afro-brasileiras. Ela busca entender o motivo que leva à pluralização das modalidades de culto e à unificação em torno de uma agenda comum; dois movimentos que parecem contraditórios. E sugere que a instauração do paradigma multiculturalista nas políticas públicas desenvolvidas no Brasil, em especial a partir da Constituição de 1988, tem influenciado esses movimentos, pois qualifica a diversidade como um atributo positivado, incitando valorização das particularidades étnicas e culturais, em vez de homogeneizá-las, como preconizado pelas teorias da globalização (HALL, 1999).

O multiculturalismo não tem incidido apenas na forma como as religiões afro-brasileiras se apresentam no espaço público. Outras religiões também recebem essa influência, conforme apontado por Joanildo Burity (2008), para quem a temática cultural tem emergido como objeto de debate público e político e como elemento nucleador de formas de ação coletiva:

Políticas de identidade, multiculturalismo, ações afirmativas, políticas da cultura, diversidade cultural e pluralismo, diversidade cultural e consumo (turismo, lazer, políticas culturais), novos movimentos sociais, ampliação da política, redes são algumas das referências que compõem o quadro de uma contemporaneidade da qual a religião é parte inseparável, independentemente da avaliação que façamos disso (e há várias em disputa). (BURITY, 2008, p. 88)

O autor afirma que nas últimas décadas a luta pelo aprofundamento da democracia está contribuindo para que ressurgam atores defendendo o republicanismo,

com vistas a ampliar e assegurar a presença de um espaço público em que poderes privados e corrupção não interfiram. O discurso republicanista busca afirmar-se em um momento em que o discurso diferencialista – que a democracia somente é concebível com o reconhecimento da pluralidade social – está em voga. E isso irá refletir nas relações entre religião e Estado.

A interpretação de Adinolfi (2013) condiz, em parte, com os meus achados de pesquisa, principalmente com o observado por mim a partir da articulação dos praticantes das religiões afro-brasileiras com o poder público na implementação de políticas públicas raciais. No entanto, a autora afirma que a partir da década de 1990 há uma tendência de diminuição da competição entre as diferentes “nações” de candomblé (ADINOLFI, 2013, p. 50). Uma tendência que, com base na minha experiência de campo, não se confirma, como será apresentado ao longo deste capítulo em que reflito sobre a articulação entre os praticantes das religiões afro-brasileiras e o poder público, partindo do caso belo-horizontino, para pensar os novos arranjos sob os quais essas religiões se apresentam no espaço público.

Ao tratar do caso belo-horizontino, abordo, em concomitância, a relação estabelecida com o governo federal, dada a forma como as políticas públicas federais, em especial a racial, têm sido desenvolvidas. A Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, por exemplo, foi instituída por meio de um decreto presidencial e, posteriormente, foram criadas instâncias de participação que congregam entes de diferentes esferas, como o Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial (Fpir) e as Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial (Conapir). Sobre essas conferências, vale lembrar que elas têm etapas municipais e estaduais, que vão contribuir para que a política desenvolvida no âmbito do governo federal incida na desenvolvida no município. Em 2010, por meio da Lei 12.288, foi criado o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (BRASIL, 2010a), regulamentado em 2013. Esse sistema, cuja sigla é Sinapir, articula as ações e os órgãos, no âmbito federal, voltados para a implementação da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, como a Seppir, o Fpir e a Conapir. E também visa descentralizar essa política, fazendo com que estados e municípios participem da sua implementação, por meio da adesão ao sistema.

Como afirmou uma de minhas interlocutoras de pesquisa, Mãe Nylsia d'Oxum, que desde 2011 é filiada à Unegro, ocupando cargos na representação da entidade em Minas e também na coordenação nacional:

Você me pergunta: como tem sido a relação dos fiéis, do povo de tradição para com o governo? Tem sido assim: uma construção, definindo território dentro do governo federal sim, a partir de lá pra cá. É invertido esse papel, que deveria ser do municipal, estadual, federal. Não. Está partindo do federal para depois atingir as comunidades a nível do município. (Depoimento Mãe Nylsia d'Oxum – 17/12/2012)

Mãe Nylsia pratica candomblé queto, ou seja, de tradição nagô, e esteve recentemente na Nigéria para ser iniciada para Ifá, o oráculo iorubano. Em 2011, organizou em seu terreiro, o Ilé Asé Ojú Meji Ofá Otún, localizado em São José da Lapa, na Região Metropolitana de Belo Horizonte, uma cerimônia em comemoração a sua iniciação para Ifá, marcada para o mesmo dia em que a Unegro organizou em Belo Horizonte a quinta edição da sua plenária estadual, em 22 de outubro. Na ocasião, foi impresso um convite em que os dois eventos estavam reunidos. Em uma das faces do convite, constavam as informações referentes à festa religiosa, estampando a logomarca do terreiro e a da Unegro. Na outra face, seguiam as informações sobre a programação da plenária.

Diferentemente de Makota e de Tateto Arabomi, que valorizam a tradição banta, Mãe Nylsia d'Oxum tem trabalhado para afirmar a já reconhecida tradição nagô, ou seja, o processo de “nagoização” não se restringiu a um dado período, ele é contínuo, indicando que pode estar havendo uma exacerbação da polaridade entre “bantos” e “nagôs” em vez da unificação. Nota-se que essa consideração diz respeito apenas ao candomblé. Quando estão envolvidas as demais denominações afro-religiosas, as relações se complexificam. Em vez de partir do contexto nacional, inicio as reflexões apresentadas neste capítulo do contexto municipal, seguindo a trilha dos dois primeiros capítulos da segunda parte desta tese. No entanto, os meus interlocutores fazem constantes travessias entre esses dois contextos, o municipal e o nacional. Com eles, sigo os percursos que entremeiam as diferentes Áfricas na composição dos “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, que se apresentam no plural para se fazerem diversos – tal como dita a cartilha da diversidade. Porém, também excluem

aqueles que não conseguem conquistar seu “território” no âmbito da política pública, justificando assim a pergunta que enuncia este capítulo: “Raízes africanas, no plural?”.

7.1 Reedição da “pureza”

Em Belo Horizonte, o único terreiro de candomblé inscrito como patrimônio cultural do município, o Ilê Wopo Olojukan, se vincula à tradição nagô. Houve um terreiro de candomblé angola que tentou, em vão, ser incluído entre os bens patrimonializados, a Cabana Espírita Umbandista Nossa Senhora da Glória, cujo processo será brevemente relatado nesta seção. O terreiro em questão é comandado por Nelson Mateus Nogueira, Tateto Nepanji. Ele foi um dos entrevistados na pesquisa que conferiu ao Ilê Wopo Olojukan o título do mais antigo terreiro de candomblé de Belo Horizonte. Naquela ocasião, no ano de 1995, Nepanji afirmou: “Eu daria como definido que Candomblé, que nunca tocou Umbanda, foi o de Carlos Olojukan” (BELO HORIZONTE, 1995a, p. 29). Estava, assim, contribuindo para a manutenção da ideia de pureza como um argumento ao tombamento do terreiro de Olojukan, justamente ele que assumia sua dupla pertença religiosa e se filiava ao candomblé de tradição banta, mais precisamente, ao de “nação” angola, seguindo a herança de sua mãe de santo, Mameto Oloiá, iniciada no terreiro Bate Folha, considerado uma das matrizes dessa “nação” na Bahia. Oloiá foi uma mãe de santo que ficou conhecida entre os umbandistas e candomblecistas de Belo Horizonte nos anos 1960. Ela vinha com regularidade à cidade para iniciar novos adeptos no candomblé, como foi o caso de Nepanji, que passou pelo ritual de iniciação em 1971 (MORAIS, 2010a).

Em 23 de maio de 2000, Nepanji compareceu à reunião do Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural do Município de Belo Horizonte, quando foi apreciada a solicitação de abertura do processo de tombamento de seu terreiro. Quem emitiu o parecer favorável à abertura do processo foi Bernardo da Mata Machado, o relator do tombamento do Ilê Wopo Olojukan. Lídia Avelar Estanislau, coordenadora técnica do referido tombamento, também estava presente à reunião. Ela era uma das conselheiras, representando a própria prefeitura, e, conforme consta em ata, sugeriu a Nepanji que “o processo de tombamento fosse aberto com o nome africano da casa,

porque esse recurso, desde os anos [19]40, de registro como cabana espírita umbandista era usado devido à repressão da polícia sobre as manifestações religiosas” (FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA, 2000, p. 17)¹⁸⁸. O uso da expressão “cabana espírita umbandista” seria, assim, uma maneira de o terreiro se proteger contra a repressão policial no passado, sendo que, em 2000, não haveria mais necessidade de tal estratégia, conforme a conselheira. Embora Lídia Estanislau tenha dado a mencionada justificativa para sugerir que no processo de tombamento fosse usado o “nome africano da casa”, é possível considerar que a adoção do “nome africano da casa” fosse vista como uma estratégia para afirmar a herança africana, um ponto relevante em se tratando de um futuro patrimônio cultural relativo ao “povo negro”, tal como foi inscrito na placa instalada na entrada do Ilê Wopo Olojukan.

Na mesma ata em que foi destacada a citação acima, Nepanji afirmou ser o seu terreiro o mais antigo candomblé angola de Belo Horizonte. Como apontado no próprio processo de tombamento do Ilê Wopo Olojukan, outros terreiros reivindicavam ser o “mais antigo”. E, para ser considerado o “mais antigo”, o terreiro haveria de comprovar o “axé plantado”. Aprovada a abertura do processo de tombamento do terreiro de Nepanji, deu-se início na Secretaria Municipal de Cultura um estudo sobre os terreiros de candomblé angola, já aventado quando do Projeto Tricentenário Zumbi dos Palmares. No desenrolar desse estudo, um outro terreiro, nem mesmo mencionado no dossiê de tombamento do Ilê Wopo Olojukan, informou ser “mais antigo” que o de Nepanji, a Roça Branca Terreiro de Candomblé, comandada por Marco Antônio Pimenta de Carvalho, o Londeji. Foi ele, Londeji, quem iniciou Arabomi – mencionado na introdução deste capítulo – no candomblé.

O terreiro de Nepanji foi aberto em 1961, como umbanda. Dez anos depois ele se iniciou no candomblé. Londeji, por sua vez, abriu seu terreiro em 1969, já tocando candomblé. No entanto, sua iniciação não ocorreu em Belo Horizonte. Foi em Montes Claros, no norte do estado de Minas Gerais, no ano de 1966, que Londeji se iniciou no candomblé, informando ser de “nação” angola. Mais uma vez, a Secretaria Municipal de Cultura de Belo Horizonte recorreu à Federação Baiana de Cultos Afro-Brasileiros, a Febacab, solicitando que a entidade averiguasse as informações dadas por Londeji

¹⁸⁸ A ata referente a essa reunião foi publicada no *Diário Oficial do Município* do dia 16 de junho de 2000.

sobre a sua família de santo, que seria oriunda de Salvador. A Febacab confirmou os dados por meio de ofício enviado à secretaria, cuja cópia Londeji emoldurou e mantém exibida em seu terreiro. Apesar de ter sido iniciado no candomblé angola, Londeji tem como divindade protetora um orixá do panteão nagô. Tal fato contribuiu para que um impasse fosse instaurado no processo de tombamento de um terreiro de candomblé angola como patrimônio cultural de Belo Horizonte, conforme apontado a seguir.

O terreiro de Nepanji, que solicitou primeiramente o tombamento reivindicando ser o “mais antigo”, não era “puramente” de candomblé angola, uma vez que começou tocando umbanda. Nem mesmo poderia ser afirmado como o “mais antigo”, pois foi confirmado que o terreiro de Londeji teria sido aberto antes de Nepanji ter se iniciado no candomblé. Assim, o terreiro de Londeji foi apontado como o “mais antigo”, adotando o critério do “axé plantado”, tendo o seu axé, ou seja, a família de santo, verificado por meio de documentação da Febacab. Porém, a divindade protetora de Londeji não faz parte do panteão banto, o que não conferia ao seu terreiro a “pureza” observada como um dos critérios ao tombamento do primeiro terreiro de candomblé em Belo Horizonte, o Ilê Wopo Olojukan. Ou seja, nenhum dos dois terreiros de candomblé angola mencionados aqui preenchiam os requisitos para o tombamento, se fossem seguidos os critérios que embasaram o tombamento do Ilê Wopo Olojukan, quais sejam: antiguidade, “axé plantado” e “pureza”¹⁸⁹.

A Secretaria Municipal de Cultura chegou a fazer reuniões nos dois terreiros apresentando e debatendo as informações que reuniu no intento de definir um rumo para a escolha do terreiro de candomblé angola a ser tombado. Por fim, nenhum dos dois foi alçado a patrimônio cultural. Uma história que os envolvidos parecem lograr ao esquecimento. Em conversas que já tive com os dois pais de santo, Nepanji e Londeji, o tema não é bem recebido. Outros sacerdotes que acompanharam o processo dão informações por vezes desencontradas. Na própria prefeitura, o assunto não voltou a ser pauta do conselho de patrimônio, pelo menos conforme levantamento que realizei a

¹⁸⁹ Esses critérios são definidos com base na minha interpretação sobre o processo de tombamento do Ilê Wopo Olojukan, apresentada no capítulo seis desta tese.

partir de uma busca na versão *on-line* do Diário Oficial do Município de Belo Horizonte¹⁹⁰.

Mais do que remontar ao período em que esteve em discussão a possibilidade de tombamento de um terreiro de candomblé angola, ao lhe fazer menção procuro salientar que, assim como no contexto nacional, na capital mineira, no âmbito da política de patrimônio, foi concedido um destaque ao candomblé nagô. Ressalto que a solicitação de tombamento foi apresentada no ano 2000, quando nem mesmo havia sido tombado como patrimônio nacional o terreiro do Bate Folha, o primeiro e único terreiro de tradição banta inscrito entre os bens “protegidos” pelo Iphan, em 2002. No entanto, já se iniciava a organização de entidades que buscavam a valorização do candomblé de tradição banta¹⁹¹. Além dessas, havia aquelas que contemplavam as religiões afro-religiosas em seu conjunto, ao menos em seu discurso, como o Cenarab e o Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira, o Intecab.

O Intecab foi fundado em 1987. A proposta de criação desse instituto surgiu após a III Comtoc, ocorrida nos Estados Unidos, em 1986. Como lema, o Intecab adotou “União na diversidade”, objetivando preservar o legado dos ancestrais africanos e reconhecer o direito dos negros a uma identidade própria. No entendimento dessa entidade, a identidade negra se baseia na tradição, pensada como uma renovação contínua e dinâmica de um princípio que teria inaugurado o processo civilizatório negro. E a religião seria o transmissor dos valores para a constituição identitária do negro (CAPONE, 2004, 316-322)¹⁹².

O Intecab tem representações em diferentes estados da federação. Em Minas Gerais, Nepanji foi seu coordenador regional de 1990 a 1996, sendo também membro vitalício do seu Conselho Sacerdotal. Apesar de seu envolvimento com o movimento afro-religioso – ele também foi presidente da Federação Espírita Umbandista do Estado

¹⁹⁰ As atas das reuniões do conselho do patrimônio são publicadas no Diário Oficial do Município (DOM) de Belo Horizonte. Para tentar encontrar informações sobre o processo de tombamento do terreiro de Nepanji, fiz buscas na versão online do DOM a partir dos nomes civis e religiosos dos dois pais de santo em questão, bem como pelo nome de seus terreiros, sendo que, no caso do terreiro de Nepanji, fiz a busca com o nome em português e também com o “nome africano da casa”, qual seja: Unzó Kuna NKosi.

¹⁹¹ Ainda neste capítulo tratarei de algumas dessas entidades.

¹⁹² Para uma reflexão sobre o papel do Intecab no movimento de reafricanização do candomblé, ver Capone (2004), especialmente, o capítulo 8.

de Minas Gerais e membro da Congregação Mineira de Candomblecistas (Comcan)¹⁹³ –, ele não conseguiu articular o tombamento de seu terreiro, pois os parâmetros que regiam a política de patrimônio, no que tange às religiões afro-brasileiras, ainda estavam atrelados à ideia de autenticidade, que emana dos critérios de antiguidade, “axé plantado” e “pureza”.

Como aponta Roger Sansi (2007, p. 116), nem todos os terreiros são alçados a patrimônio, mas poucos e especialmente aqueles considerados mais tradicionais, mais autênticos e mais históricos, ou seja, aqueles considerados superiores. Foi preciso mudar a política pública, ou melhor, os parâmetros que a regiam para que um terreiro como o de Arabomi, vindo da mesma raiz “mista” que o de Londeji, pudesse ser contemplado em ações – ainda escassas – voltadas para as religiões afro-brasileiras. Fato possibilitado pelo entendimento de que o Brasil é uma nação multiétnica e multicultural, tal como definido na Constituição de 1988, o que vai incidir em políticas públicas adotadas principalmente a partir do primeiro mandato do presidente Lula, iniciado em 2003, e reverberar na implementação de políticas públicas locais, como se observa em Belo Horizonte.

7.2 Despacho na repartição (de secretaria a coordenadoria)

Em Belo Horizonte, os tombamentos do Ilê Wopo Olojukan e da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá inscrevem-se em um contexto em que a política de patrimônio passava a ganhar relevo na gestão da administração municipal, juntamente com a participação dos movimentos sociais, sobretudo o movimento negro. O movimento negro compunha a base de sustentação do projeto político que elegeu Patrus Ananias prefeito, mas também apresentava a sua própria agenda, que se viu refletida no Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares, em 1995.

Quando Nepanji tentou incluir o seu terreiro entre os patrimônios culturais belo-horizontinos, cinco anos já haviam se passado desde o Projeto Tricentenário Zumbi dos

¹⁹³ A Congregação Mineira de Candomblecistas (Comcan) atuou nos anos 1990 em Belo Horizonte, tendo inclusive participado do conselho consultivo do tombamento do Ilê Wopo Olojukan, em 1995, mas durante a pesquisa de campo para esta tese não encontrei praticantes das religiões afro-brasileiras que se afirmavam filiados a ela. No entanto, meus interlocutores também não diziam que a entidade teria acabado.

Palmares, que marcou o início da atuação do movimento negro junto à administração municipal. Naquele momento, em maio de 2000, Belo Horizonte tinha sido protagonista da criação do primeiro órgão executivo, dotado de orçamento próprio e instituído por lei – a Lei Municipal 7.535, de 18 de junho de 1998 (BELO HORIZONTE, 1998) –, na estrutura administrativa de um município brasileiro para desenvolver políticas públicas de combate ao racismo e à desigualdade racial: a Secretaria Municipal de Assuntos da Comunidade Negra, a Smacon (HERINGER, 2001).

A criação da Smacon envolveu um intenso debate na Câmara Municipal e na mídia local. Em seu estudo sobre as ações e os discursos acerca da desigualdade racial no país, Rosana Heringer (2001) se ateve à Smacon, devido ao seu pioneirismo. Nas entrevistas que realizou com militantes negros e integrantes do quadro de pessoal da secretaria, a autora notou a tensão presente no seu processo de criação, descrito “como ‘difícil’, ‘doloroso’, ‘colocando a cidade em polvorosa’ e ‘carregado de simbologia para o Movimento Negro’” (HERINGER, 2001, p. 29). E, mesmo que a criação da referida secretaria tenha sido considerada uma vitória do movimento negro, os próprios militantes não lhe pouparam críticas. Alguns de seus entrevistados afirmaram ser essa uma “iniciativa conservadora” e que poderia correr o “risco de se deixar levar pelo paternalismo” (HERINGER, 2001, p. 30).

A Smacon tinha como “missão institucional”, tal como previa a Lei Municipal 7.535, o planejamento, a coordenação e a execução de políticas, programas e projetos com o objetivo de erradicar o racismo, superar as desigualdades sociorraciais e aprofundar a democracia do município (BELO HORIZONTE, 1998). À sua frente estava Diva Moreira, cientista política e militante negra, para quem

[...] o combate ao racismo no que diz respeito à população negra pobre é combate à pobreza, porque a pobreza da população negra foi programada pelas elites racistas no final do século passado. Então, não adianta eu ficar aqui, só combatendo o racismo explícito, grosseiro, sem combater o racismo cotidiano implícito, que é a miserabilidade da população negra. (HERINGER, 2001, p. 28)

Na análise de Rosana Heringer, a fala de Diva Moreira, que não era uníssona, indicava uma das principais características da estratégia do movimento negro entre o fim dos anos 1990 e início dos 2000: “a percepção de que o combate às desigualdades

raciais se dá, tanto através de políticas específicas, quanto de medidas que incidem sobre a situação de pobreza em que a maioria da população negra vive” (HERINGER, 2001, p. 29). Uma análise semelhante aos apontamentos de Jocélio Teles dos Santos (2005), que a partir da Bahia tece seus comentários acerca da relação entre o movimento negro e os órgãos estatais. Para ele, diferentemente das décadas anteriores, nos anos 1990 as reivindicações do movimento negro se voltavam para a reafirmação da cidadania em vez de buscar um “resgate histórico e cultural” (SANTOS, 2005, p. 198). Nesse sentido, um dos primeiros projetos da Smacon foi a instalação de uma escola em uma favela de Belo Horizonte, a Escola Profissionalizante Raimunda da Silva Soares, na Pedreira Prado Lopes, na região Noroeste da cidade. Um posicionamento diferente daquele observado em 1995 quando as ações voltadas para a população negra partiram do órgão gestor da política cultural, a Secretaria Municipal de Cultura, pensando aqui no Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares. Assim, o cenário político encontrado por Nepanji ao solicitar o tombamento de seu terreiro não era favorável.

Dois anos após a criação da Smacon, a administração municipal passou por uma reforma administrativa, fundada na Lei 8.146, de 29 de dezembro de 2000, e de secretaria, a Smacon passou a Coordenadoria de Assuntos da Comunidade Negra (Comacon). Sob essa nova nomenclatura e estrutura o órgão responsável pelas ações voltadas para a população negra foi, aos poucos, abrindo um canal de diálogo com praticantes das religiões afro-brasileiras, que até mesmo integravam parte de sua equipe, como é o caso de Valéria Regina Neves Coelho. Nos encontros públicos promovidos pela Comacon, branco e preto eram cores que costumavam predominar em suas vestimentas. São essas as cores de seu protetor comumente nomeado Obaluaiê, seguindo a tradição nagô, mas que na sua “nação”, angola, é Kavungo, a divindade relacionada tanto à peste quanto à cura. Em 2001, ao ser confirmada no candomblé para o cargo de makota, recebeu seu nome ritual Kimunangi. Sua filiação religiosa era estampada não só nas cores representativas de seu protetor, mas, sobretudo, na sua fala. Ao iniciar suas considerações, sempre dizia: “Mucuiú pra quem é de mucuiú. A

bênção aos meus mais velhos e aos meus mais novos”, dirigindo à platéia cumprimentos correntes nos terreiros de tradição banta¹⁹⁴.

Foi em um 20 de novembro, Dia da Consciência Negra, que Valéria foi nomeada para a Gerência de Atendimento Jurídico e Social da Comacon. Era 2008, ano de eleições municipais que, em outubro, haviam acabado de indicar Marcio Lacerda, do Partido Socialista Brasileiro (PSB), para prefeito, tendo como vice, Roberto Carvalho, do Partido dos Trabalhadores (PT). Eles iniciariam o mandato em janeiro de 2009, substituindo Fernando Pimentel (PT) e Ronaldo Vasconcellos, do Partido Verde (PV), prefeito e vice-prefeito, respectivamente. Desde os anos 1980, Valéria militava no PT e também em movimentos sociais, lidando com questões relativas à defesa dos direitos das mulheres, especialmente as negras. Quando foi nomeada, a Comacon estava sob a coordenação de Graça Sabóia, cuja trajetória política também entrelaçava gênero e raça.

Graça Sabóia assumiu essa coordenadoria em abril de 2005. Seu envolvimento com a causa negra podia ser traduzido como paixão, dada a emoção que saltava de seus olhos quando tratava dos projetos e ações que, com escassos recursos, buscava implantar. Mas, muito do que falo sobre Graça Sabóia parte das conversas que tive com aqueles que estiveram junto a ela no cotidiano da Comacon, uma vez que nossa convivência foi curta. Conhecemo-nos em novembro de 2010 em uma reunião que agendamos na própria coordenadoria, e em fevereiro de 2011 ela faleceu. A reunião era para tratar de uma apresentação que eu faria no evento Diálogo Social, promovido pela coordenadoria, em parceria com a Coordenadoria Municipal dos Direitos da Mulher (Comdim), como parte das atividades comemorativas do Dia da Consciência Negra. Na apresentação, marcada para o dia 23 de novembro, eu falaria sobre o livro *Nas teias do sagrado – registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte*, que lancei no dia 20 de novembro daquele mesmo ano.

O livro ainda estava na gráfica. Assim, na reunião, levei uma versão eletrônica para mostrar-lhe. Lembro-me de como sua feição mudou quando passei pela parte em que tratava brevemente sobre o congado. Ela sorriu, demonstrando a afeição que tinha

¹⁹⁴ Ao falar de “cumprimentos correntes nos terreiro de tradição banta”, refiro-me aos termos “mucuiú” e “bênção”, que podem ser entendidos como sinônimos.

para com os devotos do Rosário. Às guardas de congado, ela acrescentava o pronome “minhas”, ao fazer-lhes referência. Não foi por acaso que um dos principais eventos públicos realizados durante a sua gestão foi o Encontro de Congadeiros, que, em 2010, chegava à sua quinta edição. Graça não era iniciada no candomblé, diferentemente de Valéria, a quem fui apresentada no evento do dia 23 de novembro e que se tornou o meu contato permanente na coordenadoria durante a pesquisa para esta tese. No período em que estive em campo (2010-2012), a chefia passou por três mulheres: Graça Sabóia; seguida por Denise Pacheco, militante negra e filiada ao PT, que deixou o cargo após a cisão entre o seu partido e o PSB do prefeito Marcio Lacerda, em 2012; e, por fim, Rosângela da Silva, também militante negra e integrante da Guarda de Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, comandada por Dona Isabel Casimira das Dores Gasparino.

Apesar dessas mudanças na pasta, Valéria permaneceu no quadro de funcionários, com o mesmo cargo até o fim de 2013, quando pediu exoneração. Ela não era servidora efetiva da Prefeitura de Belo Horizonte. Estava na coordenadoria ocupando um cargo comissionado, sem a estabilidade garantida aos servidores que passaram por concurso público. Assim, ela poderia ter sido exonerada quando das mudanças no comando da Cpir, prática corrente na administração pública. É comum que o novo chefe indique pessoas de sua confiança para os cargos em comissão, modificando a equipe. Como é comum também que a cada nova mudança na chefia novos projetos e ações sejam implementados e outros, que já estavam em andamento, interrompidos ou relegados a segundo plano. A construção de políticas públicas voltadas para a população negra em Belo Horizonte seguiu esse compasso, por vezes ritmado pelos mandatos dos prefeitos, ou seja, de quatro em quatro anos, em outras marcado por quebras abruptas na direção dos órgãos criados para lidar diretamente com o assunto. Um compasso que também incide sobre a forma como as religiões afro-brasileiras foram e ainda são mobilizadas no âmbito da política racial.

Em junho de 2010, a Coordenadoria de Assuntos da Comunidade Negra, Comacon, passou a ser nomeada Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial (BELO HORIZONTE, 2010), cuja sigla, Cpir, ao ser pronunciada, soa como Seppir, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do governo federal, instituída

em 2003. O órgão gestor da política racial em Belo Horizonte foi, aos poucos, adotando o termo “promoção da igualdade racial” na implementação da referida política pública. Em um primeiro momento, pode-se pensar que esse alinhamento ocorreu por afinidade partidária, apesar de que nem sempre o fato de dois governantes de diferentes instâncias serem do mesmo partido político implica em apoio mútuo. Digo isso, pois, em 2007, quando foi criado o Fórum Governamental de Promoção da Igualdade Racial, a coordenadoria ainda era de “Assuntos da Comunidade Negra” e o partido do prefeito de Belo Horizonte, à época Fernando Pimentel, era o PT do presidente Lula, que estava em seu segundo mandato. O fórum foi constituído com a finalidade de lidar com a integração das ações da política racial na administração municipal.

Em 2009, já na gestão de Marcio Lacerda, que é do PSB, mas até então seguia acompanhado do PT que ocupava a vice-prefeitura, com Roberto Carvalho, foi lançado, durante a segunda Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial, o Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial, um documento de planejamento da política pública até 2012. Nota-se que Graça Sabóia permaneceu no cargo mesmo após a eleição de Marcio Lacerda. Somente em 2010 foi instituída a Política Municipal de Promoção da Igualdade Racial, por meio da Lei 9.934, de 21 de junho, que criou o Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial e modificou a denominação da Coordenadoria Municipal de Assuntos da Comunidade Negra para Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial. Estavam, assim, criados mecanismos para instrumentalizar a implementação e a execução da política pública racial em Belo Horizonte, todos condizentes – ao menos na semântica – com o governo federal que, em 20 de julho de 2010, estabeleceu o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial. A administração municipal de Belo Horizonte passava assim a ter os órgãos necessários à adesão do município ao sistema. Ou seja, as mudanças acerca da gestão da política pública racial na capital mineira não se davam apenas por uma afinidade partidária, mas, principalmente, devido à estruturação da política pública racial no nível federal, que passava a incidir na organização dos entes federados, sob a

promessa de garantir acesso a recursos orçamentários, uma vez que o ente aderisse ao sistema¹⁹⁵.

O Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial contém nove eixos, cada um deles constituído por diretrizes, ações e metas, sendo algumas envolvendo as religiões afro-brasileiras. Aqui serão descritas as que citavam diretamente essas religiões. No primeiro eixo, dedicado à Gestão da Política Municipal de Promoção da Igualdade Racial, por exemplo, propõe-se a criação de uma comissão reunindo setores da administração municipal, bem como entidades representativas das “religiões de matriz africana”, para a produção de um “mapa geo-referenciado dos territórios de matriz africana, e a elaboração de estudos sobre os procedimentos adequados para a regularização fundiária dos territórios relacionados ao congado, aos terreiros de candomblé e de umbanda, visando a isenção de IPTU garantida em lei municipal” (BELO HORIZONTE, 2009, p, 11-12).

Essa ação estava relacionada com o que, naquele momento, era desenvolvido pelo governo federal, na Seppir. Em 2008, havia sido iniciado o projeto Terreiros do Brasil, capitaneado pela Seppir, que previa ações parecidas com as descritas no plano belo-horizontino. Esse projeto foi em parte incorporado ao Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para Comunidades Tradicionais de Terreiro, abortado com a proximidade do período eleitoral, em 2010. A proposta de mapeamento dos terreiros, no entanto, prosseguiu. No Rio de Janeiro, já estava em andamento, desde 2008, um projeto piloto da Seppir em conjunto com a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Antes desse projeto, em Salvador, a Universidade Federal da Bahia havia realizado um mapeamento dos terreiros da cidade, com o apoio da Seppir. E, em 2010, por meio de um financiamento da Unesco, foram realizados outros quatro mapeamentos de terreiros, incluindo a Região Metropolitana de Belo Horizonte, só que sob a tutela do Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Não se pode esquecer que, em 2004, já havia sido lançado pela Fundação Municipal de Cultura o inventário *Heranças do Tempo*, com o registro

¹⁹⁵ O Sinapir foi criado um mês após a mudança de nome do órgão gestor da política pública racial na administração municipal de Belo Horizonte e da instituição de um conselho de promoção da igualdade racial e da política pública de promoção da igualdade racial. No entanto, o debate sobre o sistema já estava ocorrendo quando dessas mudanças.

dos terreiros de candomblé e umbanda, reinados, grupos de capoeira e samba de roda, considerados como as “referências culturais de matriz africana”.

No eixo Saúde, o Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial apontava como uma das ações a “valorização do saber tradicional das práticas medicinais das culturas de matriz africana”. Para tanto, sugeria-se que fossem “realizadas duas oficinas por ano em cada distrito sanitário, envolvendo os religiosos de matriz africana, os movimentos sociais e os gestores” (BELO HORIZONTE, 2009, p. 17-18). O eixo Cultura Afro-Brasileira tinha como uma das propostas de ação apoiar as religiões de matriz africana e as irmandades e guardas de congadeiros, por meio da realização de oficinas e encontros dos grupos (BELO HORIZONTE, 2009, p. 19). No eixo Regionais – dedicado às ações a serem desenvolvidas nas administrações regionais da prefeitura –, a organização de “encontros de religiosos de matriz africana, congadeiros, capoeira, Hip Hop, seminários, debates, shows cênicos, artísticos e musicais” (BELO HORIZONTE, 2009, p. 25). Essa última se assemelharia à ação do eixo Cultura Afro-Brasileira se não fosse a inclusão de outros grupos, como capoeira e hip hop, com o objetivo de lutar contra o racismo, citado de forma explícita, remetendo ao defendido por Marcos Antônio Cardoso em sua dissertação de mestrado. Além de ter sido o coordenador do Projeto Tricentenário Zumbi dos Palmares, quando da publicação do plano municipal, Cardoso estava lotado na Comacon, como analista de políticas públicas.

O congado e as religiões afro-brasileiras são mencionados nas mesmas ações, apontando que há algo no campo do simbólico que os aproxima. Ao mesmo tempo, são tratados de forma distinta, ou seja, as religiões são as de “matriz africana”, já o congado se refere às irmandades e às guardas. No plano municipal, não há uma definição sobre o que está sendo denominada “religião de matriz africana”, deduz-se que sejam a umbanda e o candomblé, pela forma como são citadas no texto. De todo modo, gostaria de salientar que o termo predominante para fazer referência à umbanda e ao candomblé no plano municipal é “religião de matriz africana”, diferentemente do que vinha sendo adotado no âmbito da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. Àquele momento, em 2009, já figurava nos textos da Seppir a expressão “comunidades de terreiro”, passando a “comunidades tradicionais de terreiro” no mesmo ano, com a

publicação do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial¹⁹⁶. Tal mudança era um reflexo da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída em 2007, por meio do Decreto 6.040.

Havia, assim, um descompasso com relação às denominações adotadas na política de promoção da igualdade racial nacional e municipal, no caso a belo-horizontina. Esse descompasso podia ser temporal, como observado na adoção paulatina da expressão “promoção da igualdade racial” nos documentos relativos à política pública racial na capital mineira. No caso dos termos adotados para se fazer menção às religiões afro-brasileiras, também houve um descompasso. Na política nacional, eles foram sendo substituídos por outros que sequer mencionavam a palavra “religião” como uma estratégia no combate à intolerância religiosa. Enquanto que, na capital mineira, mantinha-se o uso de termos com a palavra “religião”. Tal descompasso estaria relacionado à mobilização tardia do movimento afro-religioso em Belo Horizonte, em torno do combate à intolerância religiosa.

Na Bahia, o Movimento Contra a Intolerância Religiosa foi iniciado em 2000; no Rio Grande do Sul, em 2002, foi organizada a Comissão de Defesa das Religiões Afro-Brasileiras; no Rio de Janeiro, formou-se, em 2001, o Movimento Diálogo Inter-Religioso contra a Intolerância Religiosa e pela Paz (SILVA, 2007b, p. 22; GIUMBELLI, 2007, p. 153). Em Belo Horizonte, somente em 2009 ocorreu a primeira Caminhada Cultural pela Liberdade Religiosa e pela Paz, no dia 12 de maio. Essa caminhada foi precedida de uma audiência pública na Assembleia Legislativa de Minas Gerais, em 6 de maio de 2009, convocada pela Comissão de Direitos Humanos, no intuito de debater a intolerância religiosa. Na ocasião, foram denunciados casos de invasão a terreiros de candomblé e agressão a seus membros.

A notícia sobre a audiência, veiculada no site da própria Assembleia, registrava a participação de Mãe Nylsia d'Oxum, Tateto Arabomi, Makota Kizandembu, Sidney d'Oxóssi, Henrique de Oxalá, Mameto Mona Sinanguê e Dalmir Francisco

¹⁹⁶ O Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial foi aprovado por meio do Decreto 6.872, de 4 de junho de 2009, às vésperas da II Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, ocorrida entre os dias 25 e 28 de junho daquele ano. O Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial de Belo Horizonte foi lançado durante a II Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial, que aconteceu nos dias 17 e 18 de abril de 2009. Assim, há uma diferença de cerca de dois meses da publicação do documento municipal para o federal. Porém, há de se considerar que o debate para a elaboração do Plano Nacional já estava em curso.

(RELIGIOSOS..., 2009). Todos eles já tinham algum envolvimento, ou passaram a ter nos anos seguintes a esse evento, com o movimento afro-religioso e/ou com as ações desenvolvidas pelo poder público – federal ou municipal – que abrangiam as religiões afro-brasileiras. Tateto Arabomi já era do Monabantu e tinha como suas filhas de santo Makota Kizandembu e Mameto Mona Sinanguê, que também eram filiadas à entidade. Mãe Nylysia passou a fazer parte da Unegro. Sidney d'Oxossi era o zelador do único terreiro de candomblé tombado como patrimônio cultural de Belo Horizonte. Henrique de Oxalá participou da pesquisa de mapeamento dos terreiros da Região Metropolitana de Belo Horizonte, organizada pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e financiada pela Unesco. Dalmir Francisco vinha de uma trajetória de militância em entidades do movimento negro, sendo integrante do Intecab.

Além desse grupo com envolvimento direto no campo afro-religioso, participaram da audiência religiosos de outras denominações: um frei franciscano, um reverendo metodista, um monge hare krishna. Dessa forma, em Belo Horizonte, os praticantes das religiões afro-brasileiras que começavam a organizar o movimento de combate à intolerância religiosa buscavam também se articular com outras denominações religiosas, como ocorrido, por exemplo, no Rio de Janeiro (GIUMBELLI, 2007). Nos anos seguintes, a caminhada se repetiu, chegando em 2013 na quinta edição, com a realização do primeiro Seminário Nacional Multidisciplinar de Diálogo Inter-Religioso Contra a Intolerância Religiosa no Brasil, que reuniu religiosos afro-brasileiros e acadêmicos não apenas de Minas Gerais. O seminário foi organizado por Erisvaldo Pereira dos Santos, babalorixá e professor da Universidade Federal de Ouro Preto, que atua na luta contra a intolerância religiosa tanto dentro quanto fora do ambiente acadêmico.

Pode-se pensar, assim, que foi a partir de 2009, com o primeiro evento público para se debater a intolerância religiosa, que, em Belo Horizonte, o movimento afro-religioso passou a se organizar em torno dessa nova agenda, que incidiria posteriormente no uso estratégico de novas denominações para as religiões afro-brasileiras no âmbito da política pública. Uma mudança que não foi imediata. Durante o período em que estive em trabalho de campo, “religiões de matriz africana” era uma expressão corrente nos seminários, encontros, cursos, dentre outros eventos, que

congregavam praticantes dessas religiões. Mesmo o Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial (Compir), que teve a primeira gestão eleita em 2011, prevê em sua composição “dois representantes das entidades religiosas de matriz africana”, sendo um do candomblé e outro da umbanda. Eleita a nova composição em 2013, permaneceu o uso da expressão “entidades religiosas de matriz africana”.

Ainda em 2013, porém, houve um indicativo de mudança, ao menos no espaço de debate constituído pela Cpir belo-horizontina. Estava agendada para aquele ano uma nova Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, entre os dias 4 e 7 de novembro, e, por consequência, haveria a etapa municipal e também a estadual. Em Belo Horizonte, a conferência ocorreu nos dias 19 e 20 de julho. Na reunião do Compir, no dia 16 de julho de 2013, a conselheira Dikota Djanganga¹⁹⁷, representante do movimento negro por meio do Coletivo de Entidades Negras (CEN), solicitou que fosse incluído nas pastas entregues aos participantes da conferência municipal um texto contendo a nova terminologia a ser adotada em referência às religiões afro-brasileiras no contexto da política de “promoção da igualdade racial”. Seguem as definições tais como informadas na ata da reunião do Compir:

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

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

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

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

Intolerância Religiosa – expressão que não dá conta do grau de violência que incide sobre os territórios e tradições de matriz africana. Esta violência constitui a face mais perversa do racismo, por ser a negação de qualquer valorização

¹⁹⁷ O termo Dikota refere-se ao cargo ritual de Djanganga no candomblé, seguindo a forma como ela mesma o nomeia.

positiva às tradições africanas, daí serem demonizadas e/ ou reduzidas em sua dimensão real. Tolerância não é o que queremos, exigimos sim respeito, dignidade e liberdade para SER e EXISTIR;

Expressões Culturais de Matriz Africana – Tratam-se das muitas manifestações culturais originárias das matrizes africanas trazidas para o Brasil: reizado¹⁹⁸, congada, Moçambique, capoeira, maracatu, afoxé, blocos afro, dança afro, etc. (BELO HORIZONTE, 2013)

Aqui não há espaço para analisar todas essas definições, mas faço dois apontamentos. Primeiramente, esse texto não foi desenvolvido por Dikota Djangaga, nem mesmo pela entidade que ela representa, o CEN. É um texto produzido no âmbito da Seppir a partir de um diálogo iniciado com os praticantes das religiões afro-brasileiras em 2011 e apresentado na abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, ocorrida em 10 de julho de 2013, como etapa preparatória para a conferência nacional. Numa introdução ao texto, informava-se:

Buscando uma estratégia para o diálogo sobre as políticas públicas para o segmento da população negra conhecido no Brasil como “afro-religiosos”, remetemos ao decreto 6040/2007, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais, cujas definições e objetivos respondem às pautas colocadas pelas lideranças dos chamados “terreiros”. (LIDERANÇAS..., 2013)

Estava, assim, documentada a estratégia para a participação dos “afro-religiosos” no debate acerca das políticas públicas, uma estratégia criada a partir da principal pauta da agenda afro-religiosa: a intolerância religiosa, que passou também a ser definida nesse mesmo documento. Em segundo lugar, no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, haviam sido definidos como “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” os grupos que:

se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. (BRASIL, 2013, p. 12)

¹⁹⁸ Na ata da reunião a palavra reizado está escrita com “z”. Desta forma, manteve-se a grafia original.

Uma definição bem abrangente, podendo incluir uma gama de grupos, como os jongueiros, os congadeiros, os capoeiristas, além dos praticantes da umbanda, candomblé, jurema, batuque, tambor de mina. Mas na definição apresentada na plenária há uma mudança, que restringe o alcance do que são consideradas “comunidades tradicionais de matriz africana”, que passam a se diferenciar de “povos tradicionais de matriz africana” e também de “expressões culturais de matriz africana”. Ao formularem tais definições – que são restritivas – os praticantes das religiões afro-brasileiras que participam do debate nacional sobre as políticas públicas para “comunidades tradicionais de matriz africana” contribuem para demarcar quem pode e quem não pode ter acesso à política pública. Um contexto de disputa em que somente os grupos que já detêm legitimidade e respaldo político conseguem espaço. Como me falou Makota Kizandembu em uma de nossas conversas:

Olha, naquele seminário que nós fomos, não sei se você se lembra, uma pessoa disse lá que jurema tinha que discutir com o Ibama. Teve lá num grupo de trabalho um babá que disse para uma juremeira que lá não era discussão para jurema, que jurema tinha que discutir com Ibama. Para você ver que ainda há, esses outros espaços de terreiro tem que discutir e marcar o território deles. (Depoimento de Kizandembu, 21/11/2012)

Kizandembu refere-se à primeira Oficina de Elaboração de Políticas Públicas para Povos Tradicionais de Terreiro, ocorrida em novembro de 2011, em São Luís do Maranhão. A oficina foi organizada pelo Ministério da Cultura e reuniu praticantes das religiões afro-brasileiras de todo o Brasil. De Minas Gerais, estavam presentes Makota Kizandembu e seu pai de santo, Tateto Arabomi, Mãe Nylysia d'Oxum, João Sales, fotógrafo que está vinculado ao Educafro, uma rede de educação voltada para negro que tem sido parceira das caminhadas contra intolerância religiosa em Belo Horizonte, e eu, que fui inscrita como pesquisadora para acompanhar o evento¹⁹⁹. Naquela oficina, ela relatou ter acompanhado uma discussão entre um babá, forma como são chamados alguns sacerdotes de tradição nagô, e uma juremeira, uma praticante da jurema, religião afro-brasileira encontrada principalmente no Nordeste do Brasil, que tem muitas

¹⁹⁹ Para participar da oficina, era preciso se cadastrar previamente, informando um breve currículo. Com base nas informações do cadastro, foram selecionados os participantes. Na lista divulgada com os nomes dos selecionados, constavam outras duas pessoas de Minas Gerais: Celina Correa Batalha e Maria Cristina Andrade Florentino. No entanto, eu não as conheci durante a oficina.

referências indígenas no seu culto. Para o babá, a jurema não deveria estar incluída entre os “povos tradicionais de terreiro” ou ser considerada uma religião afro-brasileira. Foi um momento claro de disputa entre representantes de duas denominações afro-religiosas. A jurema ainda precisa “marcar o território”, nas palavras da Makota. O babá já tinha o respaldo da tradição atribuída durante todo o século XX à sua prática religiosa. Para buscarem a sua legitimação, os afro-religiosos de tradição banta, por exemplo, passaram a se organizar, constituindo entidades representativas que afirmassem a “autenticidade” de sua prática.

7.3 Em busca de uma África Bantu

Tateto Arabomi, um dos fundadores do Monabantu, o Movimento Nação Bantu, foi iniciado no candomblé em 1975 em um terreiro que vinha de uma linhagem que tocava várias “nações”, tendo ele próprio tocado em seu terreiro queto e angola, ou seja, misturado duas “nações”. Foi a partir do final dos anos 1980 que Arabomi passou a se dedicar somente ao candomblé angola, com o qual, segundo ele, tinha mais afinidade. Desta forma, ele resolveu “apurar o angola” e “não tocar mais queto ou misturado”:

Com todo respeito às outras “nações”. Não é por supremacia não, não pretendo sobrepor nenhuma “nação”. É questão de identidade. E a “nação” que faz o meu coração bater mais forte é angola. Então, eu sou angoleiro. É ancestral isso. Para mim, é uma questão de ancestralidade. E acho que eu fui um herói da resistência nesse sentido por causa da nagôcracia, o iorubacentrismo, onde a linguagem mais usada é o iorubá. Certos queteros falam do candomblé de angola como se fosse algo pejorativo, a gente percebe isso. Existe uma intolerância interna entre as “nações”. E eu resisti a isso tudo. (Depoimento de Arabomi – 19/10/2011)²⁰⁰

Arabomi usa acima os termos “nagôcracia” e “iorubacentrismo” para se referir à supremacia conferida aos candomblés de tradição nagô ao longo de todo o século XX. Dentre as escolhas que fez em sua trajetória no candomblé, ele optou pelo angola apesar de haver praticantes do nagô que “falam do candomblé de angola como se

²⁰⁰ Angoleiro é uma forma de se referir àquele que pratica o candomblé angola e quetero, o praticante do candomblé de “nação” queto.

fosse algo pejorativo”. Ao fazer sua opção, Arabomi disse ter buscado “apurar o angola”, como ele explica:

Eu comecei a estudar mais o angola apurado. Percebi que o angola tem língua própria, tem ritual próprio, tem cânticos próprios, tem ritos próprios, tem mitos próprios. Então, por que eu deveria lançar mão de outros? Porque quando você usa a identidade de outros, você nega a sua e, quando o povo iorubá desfaz muito o povo banto e fala que o angola não tem identidade própria, a culpa é de muito angoleiros porque eles falam: eu sou de angola, mas eu vou recolher um barco de iaô, eu vou raspar iaô. Angola não fala iaô, angola fala muzenza. Mas se a pessoas estão reproduzindo a cultura do outro, elas estão negando a delas. (Depoimento de Arabomi – 19/10/2011)²⁰¹

Arabomi expõe uma visão sobre o candomblé angola advinda dos próprios praticantes das religiões afro-brasileiras, mas também difundida nos poucos estudos publicados no século XX que as abordavam. Há, inclusive, uma vasta bibliografia sobre o candomblé de tradição nagô, ao passo que, sobre o candomblé de tradição banta, ainda é incipiente. Alguns trechos de minhas conversas com Arabomi explicitam o que seria para ele “apurar o angola”:

Eu comecei a ler, a estudar e pesquisar e conversar e apurar e assim eu fiz. E hoje eu vejo que não tem necessidade nenhuma de você misturar “nação” porque o candomblé é uma religião sincrética.

[...]

Tem terreiros hoje no Brasil, até na Bahia, no Rio, de pais de santo que estão africanizando. Vão para a África, vão lá tomar obrigação na Nigéria, vão lá tomar título na Nigéria e chega aqui e quer impor aquele candomblé africano. Não procede, não faz sentido. Porque se você chegar na África hoje com o candomblé que nós temos aqui, ele é diferente do candomblé africano.

[...]

A própria palavra candomblé é do Brasil. Esse termo é africano, é banto. Mas, se você chegar na África e perguntar, assim, onde tem um candomblé, ninguém sabe o que você está falando. O que que é isso? Não conhecem.

[...]

Então, eu propus o seguinte: de você resgatar o que é pertinente à minha “nação”, à “nação” de angola-congo, a “nação” à qual eu pertenço. Sem africanizar, mas também procurando tirar o português de muitas cantigas.

[...]

O africanizar em termos de terminologia, pelas palavras sim. Mas sem querer mudar, sem querer fazer o candomblé como é na África. (Depoimento de Arabomi – 19/10/2011)

²⁰¹ Iaô é o termo dado ao iniciado no candomblé de tradição nagô e muzenza, no candomblé de tradição banta. O verbo “raspar” designa iniciar no candomblé.

“Apurar o angola”, tal como explicado por Arabomi, condiz com o que os estudos contemporâneos sobre o candomblé têm apontado sobre o processo de reafricanização (PRANDI, 1991; SILVA, 1995; CAPONE, 2004). Salvo o fato de que, para ele, não há necessidade de ir à África e realizar naquele continente os rituais de iniciação, uma vez que a prática do candomblé brasileiro é diferente das práticas religiosas encontradas na África. Nesse sentido, o posicionamento de Arabomi se aproxima dos apontamentos de Mãe Stella d’Óxossi, do Ilê Axé Opô Afonjá, uma das casas matriciais do candomblé nagô na Bahia. Para ela, que já esteve na Nigéria e no Benin, as raízes do candomblé na África estão “velhas”, tendo sido conservadas no Brasil nos terreiros nagôs considerados tradicionais (CAPONE, 2004, p. 292). No entanto, nota-se que Arabomi, além de desconsiderar as viagens à África, também não se vinculou a qualquer terreiro baiano “tradicional” para “apurar” o seu candomblé. A busca que ele empreende por uma África mítica, uma África banta, é defendida pela própria entidade que ajudou a fundar, o Monabantu.

O Monabantu foi idealizado no Fórum Social Mundial de 2002 e fundado em 2004. Conforme consta em seu site, é “uma organização autônoma, constituída de comunidades e núcleos de resistência da cultura Bantu no Brasil” e tem como objetivo “mobilizar e articular os vivenciadores, simpatizantes e estudiosos da cultura e da prática que traduzem a valorização dos processos civilizatórios da Nação Bantu, na Visão de Mundo Africana”. Nesse sentido, além dos terreiros de candomblé, nomeados “Comunidades Tradicionais Religiosas”, busca congregar os quilombos, os grupos de capoeira de angola, de maracatu, de samba e de congado (MOVIMENTO NAÇÃO BANTU, 2014).

O Monabantu não é a única entidade afro-religiosa que se volta para a afirmação da cultura banta no Brasil. Nesta tese, já foi mencionada a Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (Acbantu), fundada em 2000, na Bahia, sendo uma das entidades que compõem a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. A Acbantu afirma em seu site reunir terreiros (não somente de tradição banta), além de comunidades quilombolas, comunidades extrativistas, grupos de capoeira angola, grupos de samba de roda. Esses grupos são citados no plural sem serem especificados. Também integram a Acbantu a Irmandade

do Rosário dos Pretos do Pelourinho, de Salvador; o Lindro Amor, de São Francisco do Conde; e o Bloco Afro Bankoma, de Lauro de Freitas, todos da Bahia. Como no caso do Monabantu, a Acbantu congrega uma variedade de grupos que não se restringem às religiões afro-brasileiras, fato que se repete em outras entidades do movimento afro-religioso de tradição banta.

Antes da fundação dessas duas entidades, em 1994, se reuniram em São Paulo, no Acervo da Memória e do Viver Afro-Brasileiro²⁰², candomblecistas praticantes das modalidades de culto de tradição banta. Foi o primeiro encontro de “angoleiros” na capital paulista, como relata Ivete Miranda Previtalli (2012, p. 1), sacerdotisa do candomblé angola que tem se dedicado ao estudo dessa modalidade de candomblé em Campinas (PREVITALLI, 2008) e em São Paulo (PREVITALLI, 2012). No ano seguinte, em 1995, foi fundada a Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil (Cobantu), tendo como seu presidente vitalício Tata Tauá, que integra o terreiro do Bate Folha, em Salvador, o único de tradição banta tombado como patrimônio nacional e considerado um dos berços do candomblé angola na Bahia. Tata Tauá é filiado ao Bate Folha e atua em um terreiro paulista, o Manzo Nkisi Musambu, localizado na cidade de Carapicuíba, distante 27 quilômetros da capital.

No site da Cobantu, consta toda a linhagem do Bate Folha, desde o seu fundador Manuel Bernardino da Paixão, bem como uma narrativa de sua história, demonstrando reverência ao terreiro. Ainda conforme o site da entidade, o objetivo e o fundamento da Cobantu são “o resgate de uma cultura e de uma tradição”, e continua:

Resgatamos a cultura e tradição ‘Bantu’ no Brasil, desses povos que constituem a maioria dentro da África Negra, desde o extremo sul até os limites bérberes e mouros da África do Norte.

Representa o maior grupo lingüístico e racial do continente negro. Mais de 90% dos escravos para cá trazidos entre os séculos dezesseis e dezenove eram de origem Bantu.

Sua presença está na cultura em geral, na culinária, na música, no linguajar e no sangue da maioria do nosso povo.

Na religião, é representada pelos Candomblés de Angola e Kongo, em sua forma mais original, e em rituais sincréticos de várias ‘nações’ religiosas e semi-religiosas, como Omolocô, Candomblé de Caboclo, Xambá, Umbanda,

²⁰² O Acervo da Memória e do Viver Afro-Brasileiro é um equipamento cultural da prefeitura de São Paulo.

Batuque, Moçambique, Jongo, Congos, Caxambu, Macumba etc.
(CONFEDERAÇÃO DAS TRADIÇÕES E CULTURAS BANTU NO BRASIL ,
2014)

Tal como a Makota Kizandembu enfatiza a presença dos africanos de origem banta em Minas Gerais, a Cobantu salienta a presença dos povos bantos na África e no Brasil, apontando sua importância na formação da sociedade brasileira. Como se vê, há também uma distinção entre as religiões constituídas a partir da tradição banta. Em primeiro lugar, estão os “Candomblés de Angola e Kongo”, apresentados como a religião “em sua forma mais original”, ou seja, está incutida a ideia de “pureza”, no caso, uma “pureza banta”, que parece ser enfatizada pelo fato de em seguida serem listados “os rituais sincréticos de várias nações”. Esses rituais nem sempre se constituem como religiões, pois alguns seriam de “nações semi-religiosas”. No texto, não está claro quais denominações se enquadrariam nessa classificação, pois junto às “semi-religiosas” seguem exemplos de “nações religiosas”. A Cobantu menciona o omolocô, o candomblé de caboclo, o xambá, a umbanda, o batuque, o moçambique, o jongo, o congo, o caxambu e a macumba como “nações” da tradição banta. Mas não explicita que as congrega nas ações que desenvolve; elas são tratadas de forma genérica sob o termo “cultura e tradição banta”.

Ainda conforme as informações dispostas no site da Cobantu, consta como outro objetivo da entidade “confederar casas de tradição e federações afro-brasileiras”, remetendo à forma como o movimento umbandista buscou se organizar a partir dos anos 1930. No entanto, diferentemente do movimento umbandista, a Cobantu evidencia o seu intuito de valorizar a cultura africana de origem banta, pensada como a matriz do candomblé que representa. Além disso, investe na “formação de parcerias com entidades governamentais e civis para a prática de atividades que visem o bem estar social bem como distribuição de alimentos e outros, aos menos favorecidos” (CONFEDERAÇÃO DAS TRADIÇÕES E CULTURAS BANTU NO BRASIL , 2014). Sua estrutura administrativa é composta por uma diretoria – com presidência, vice-presidência, secretaria, tesouraria e conselho fiscal – e também pelos departamentos de antropologia cultural e pesquisa, tendo como um dos integrantes o professor titular da USP, Kabengele Munanga; de divulgação e publicidade; jurídico, tendo como um de seus integrantes Hédio Silva Jr., militante negro, advogado, professor e um dos

fundadores do Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (Ceert); e de relações internacionais, que tem como um dos membros Walmir Damasceno ou Taata Katuvanjesi, seu nome ritual.

Taata Katuvanjesi foi iniciado no candomblé angola, em 1974, e mantém relações religiosas com o terreiro baiano Tumbeci, considerado, como o Bate Folha, um importante terreiro de candomblé angola em Salvador. Em Itapecerica da Serra, distante 38 quilômetros da capital paulista, ele tem terreiro aberto, o Nzo la Tumbansi. Katuvanjesi foi um dos organizadores, em 2003, do Encontro de Tradições Bantas (Ecobanto), é o representante para América do Sul e Caribe do Centro Internacional das Civilizações Bantu (Ciciba) e presidente do conselho diretor do Instituto Latino Americano de Tradições Afro Bantu (Ilabantu). Junto com Tauá, Katuvanjesi é apontado como um dos sacerdotes paulistas que tem buscado “redescobrir a África contida na nação angola” (PREVITALLI, 2012, p. 46).

O terreiro de Katuvanjesi também tem um site em que são publicadas informações sobre as divindades bantas, sobre a liturgia do candomblé de tradição banta, sobre a história dos povos bantos e mesmo um dicionário com vocabulário banto voltado para os rituais religiosos. Há também informações específicas sobre a atuação do pai de santo na divulgação do candomblé de tradição banta, bem como no combate ao racismo e à intolerância religiosa. Por vezes, esses três temas são associados nas notícias veiculadas pelo site (INZO TUMBANSI, 2014). Diferentemente de Arabomi, do Monabantu, para quem não há necessidade de ir à África e realizar naquele continente os rituais de iniciação, Katuvanjesi esteve em 2010 em Angola (PREVITALLI, 2012, p. 156). Mas ele não foi o único. Tata Kajalacy, que comanda o Terreiro Ilê Un Zambi, também esteve na África, em Angola, tendo registrado a experiência no documentário *Nkisi na diáspora – raízes religiosas bantu no Brasil*, de 2007. Esse terreiro integra a Associação de Cultura Banto do Litoral Norte Paulista (Acubalin)²⁰³, fundada por Tata Kajalacy. A Acubalin está situada no estado de São Paulo, onde o Monabantu também tem representação, sendo que no caso da Acubalin há uma definição territorial de sua

²⁰³ No site da Acubalin, não há informações sobre a data da sua fundação. Ver Associação de Cultura Banto do Litoral Norte Paulista (2014).

atuação, o litoral norte paulista; já o Monabantu tem a pretensão de ter alcance nacional.

Dentre as entidades citadas aqui, a mais antiga é a Cobantu, fundada em 1995, seguida da Acbantu, em 2000, e do Monabantu, em 2004. A Acubalin não informa em seu site o ano de sua fundação, mas, em 2007, quando foi editado o documentário, ela já existia. Em 2007, foi constituído o Instituto Latino Americano de Tradições Afro Bantu (Ilabantu), como uma “entidade não governamental, de fortalecimento institucional e político dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, mantenedora do ‘Nzo Tumbansi’, casa de matriz de candomblé congo-angola de proeminente tradição bantu” (INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE TRADIÇÕES AFRO BANTU , 2014), o terreiro de Katuvanjesi. O Ilabantu é uma entidade que busca representar as tradições bantas na América Latina e, ao mesmo tempo, é mantenedor de um terreiro de candomblé. Caso semelhante ao da Acubalin, que está vinculada ao Terreiro Ilê Un Zambi. O Monabantu, pelo menos na sua seção mineira, segue um caminho parecido. Ele está baseado, principalmente, no terreiro Bakise Bantu Kasanje, fundado e comandado por Tateto Arabomi, cujos filhos de santo compõem a maioria de seus associados em Minas.

O Ilabantu, a Acubalin e o Monabantu-MG adotam em seus nomes termos que remetem a uma representação abrangente, sendo que estão vinculados, sobretudo, a um terreiro. Fato que pode estar relacionado à dificuldade de os terreiros se associarem. Estudos que tiveram como foco o movimento federativo umbandista apontaram para essa dificuldade em função da própria autonomia, que, investida de autoridade, era conferida a cada chefe de terreiro ou a cada sacerdotisa e sacerdote (BIRMAN, 1985; BROWN, 1985; NEGRÃO, 1996). Essa dificuldade não é restrita à umbanda. A Federação Baiana de Cultos Afro-Brasileiros (Febacab)²⁰⁴, por exemplo, foi fundada em 1946 buscando congregar os terreiros de candomblé baianos. Porém, por motivos semelhantes aos observados no movimento federativo umbandista, teve a sua legitimidade questionada (SANTOS, 2005, p. 159).

Mas é importante chamar atenção para outro ponto: o fato de um terreiro constituir uma entidade mantenedora com uma finalidade mais ampla do que somente

²⁰⁴ Em 2002, a Febacab passou a ser denominada Federação Nacional de Culto Afro-Brasileiro (Fenacab).

garantir a manutenção do terreiro. Os terreiros de candomblé baianos considerados os matriciais têm suas entidades mantenedoras, não sendo assim uma excepcionalidade do terreiro de Katuvanesi. Porém, têm por finalidade a manutenção do terreiro ao qual estão vinculadas, diferentemente do terreiro de Katuvanesi. A constituição do Ilabantu foi em 2007, quando estava em curso a implementação de políticas públicas calcadas no paradigma multiculturalista. Mesmo as entidades fundadas antes do Ilabantu – e aqui mencionadas – também surgiram sob a vigência desse paradigma.

Ao traçar um panorama dos movimentos sociais a partir dos anos 2000, Maria da Glória Gohn (2013) os congrega em eixos temáticos, com base em suas lutas e demandas. Em um desses eixos estão os “movimentos decorrentes de questões religiosas de diferentes crenças, seitas e tradições religiosas” (GOHN, 2013, p. 308), que poderiam incluir o movimento afro-religioso, mas que poderiam também estar no eixo dos “movimentos de demandas na área dos direitos” – em especial os culturais, que visam “preservar as culturas locais, o patrimônio e a etnia dos povos” –, já que as religiões afro-brasileiras são parte da cultura negra. Esses movimentos sociais vão ganhando espaço na sociedade política, especialmente por meio de parcerias entre governo e sociedade civil organizada, via políticas públicas.

Neste novo cenário, a sociedade civil se amplia para entrelaçar-se com a sociedade política. Desenvolve-se, então, o chamado espaço público não estatal expresso nos conselhos, fóruns, redes de articulação etc. A importância da participação da sociedade civil, neste novo contexto, se faz para democratizar a gestão da coisa pública. Abrem espaços para inverter as prioridades das administrações, no sentido de que as políticas atendam não apenas as questões emergenciais de forma superficial e com uma ótica economicista, baseada na lógica custo-benefício, mas que atendam as questões sociais como prioridade maior. Foram emergindo novíssimos atores sociais nas políticas de parcerias, na execução de projetos sociais. Esses novos atores foram criando, também, novos espaços, instituições próprias para participarem dos novos pactos políticos que deem sustentação ao modelo político vigente. (GOHN, 2013, p. 303)

Entendo que as entidades do movimento afro-religioso aqui listadas são parte desses novos atores. E, em alguma medida, elas mantêm envolvimento com o debate acerca das políticas públicas desenvolvidas no governo federal, estadual ou municipal. A Acbantu tem assento na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, uma instância de participação vinculada ao

Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome e ao Ministério do Meio Ambiente. A Acubalin foi reconhecida em 2010 como um ponto de cultura, no âmbito do Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura. Como parte de sua atividade como ponto de cultura, produziu um documentário e editou um livro, sendo ambos intitulados *Nkisi na diáspora – raízes religiosas bantu no Brasil*, lançados em 2013 (NKISI..., 2013). A Cobantu apresenta em seu site a programação da Conferência Municipal de Cultura de Carapicuíba, indicando ser partícipe do evento que integra as ações desenvolvidas pelo governo federal, em específico o Ministério da Cultura, em articulação com os governos municipais.

O terreiro mantido pelo Ilabantu organiza anualmente o Seminário de Comunidades Tradicionais de Povos de Terreiros, em parceria com a Fundação Cultural Palmares, a Seppir, a Coordenadoria de Políticas para População Negra e Indígena da Secretaria de Justiça e Defesa da Cidadania do Estado de São Paulo, a Prefeitura Municipal de Itapeverica da Serra e o Conselho Municipal do Negro (Conegro) (TERREIRO..., 2013). E, em 29 de junho de 2013, o terreiro foi visitado pela ministra da Seppir, Luiza Bairros, que recebeu o título de Grande Benemérita da Cultura Tradicional Afro Bantu (TAATA..., 2013).

Os integrantes do Monabantu atuam em diferentes instâncias de participação popular, como o Conselho Estadual de Segurança Alimentar de Minas Gerais e a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. Arabomi não apenas participa do debate sobre a construção de políticas públicas que envolvem as religiões afro-brasileiras como também é partícipe de suas ações. Nesse caso, não como coordenador do Monabantu, mas por meio de seu próprio terreiro. Em 2010, ele atuou como pesquisador ao mesmo tempo em que fez parte da comissão de acompanhamento da pesquisa Mapeando o Axé, realizada pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, com financiamento da Unesco. Essa pesquisa consistiu no mapeamento de terreiros em quatro regiões metropolitanas do Brasil: Porto Alegre, Belém, Recife e Belo Horizonte.

Após essa participação, ele teve projetos aprovados em dois editais públicos do governo federal. O primeiro edital foi lançado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) em 2012 e tinha como objetivo o “fortalecimento

institucional das entidades representativas dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. O projeto do Bakise Bantu Kasanje visava “a capacitação e criação de uma rede ritual, econômica e fitoterápica nas casas tradicionais mineiras em quatro oficinas temáticas” e foi intitulado Nguzo Kinsaba - O Poder das Folhas (OFICINA..., 2013).

Também foi nomeado O Poder das Folhas o projeto do Bakise Bantu Kasanje aprovado no edital do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), lançado em 2014, cujo resultado foi publicado em seis de outubro de 2014 (IPHAN, 2014). Ressalto que se tratou de um edital do Iphan, cujas ações que, em alguma medida, abrangiam as religiões afro-brasileiras até então estavam voltadas para alguns poucos terreiros. Nesse edital, foram contemplados projetos dos terreiros tombados na Bahia, mas também de terreiros localizados em diferentes estados brasileiros. O Bakise Bantu Kasanje, um terreiro de candomblé angola que não está vinculado a nenhuma das casas matriciais, foi incluído em uma ação do órgão gestor da política de patrimônio, que, como afirmei no capítulo três, parecia estar “em conserva”, no que tange às religiões afro-brasileiras.

Não somente o terreiro de Arabomi como outros de tradição banta tiveram seus projetos aprovados, uma situação nova no contexto da política de patrimônio que insistia em privilegiar os terreiros de tradição nagô, não apenas no âmbito federal, como também no municipal, no caso específico de Belo Horizonte. O último edital mencionado aqui foi de um órgão vinculado ao Ministério da Cultura, ou seja, estava além da política pública racial, indicando que a articulação entre o movimento afro-religioso e o poder público não mais passava, necessariamente, pela mediação do movimento negro.

7.4 “Não precisamos mais do movimento negro!”

Quantos graus o termômetro marcava naquele dia? Eu não me lembro. Também não me lembrei de registrar em meu caderno de campo. Talvez, a excitação do momento tenha me deixado meio baratinada ou mesmo o calor intenso daquele 28 de

novembro de 2011, em que às duas e vinte e três da tarde, assentada à sombra em uma lanchonete no centro histórico de São Luís do Maranhão, escrevia:

Estou derretendo. A brisa que sinto agora tocar minha pele alivia o calor que faz água brotar de meus poros. Transformo-me na deusa das águas, que, desde que cheguei à terra onde o Tambor toca Mina, parece me possuir por inteiro. Fico a imaginar, enquanto o corpo acalma ao vento, como se sentiram Verger e Bastide quando vieram aos trópicos conhecer os mistérios dos deuses que fazem do corpo dos seus devotos verdadeiros santuários. Busco ouvir meu corpo, que agora começa a voltar a seu estado de consciência. Cupuaçu – fruto descoberto pelos indígenas que agora me alivia. Makota Kizandembu foi quem indicou a iguaria como refresco. Estive com ela por quase toda manhã. Encontrei-a na Casa das Minas, para onde fui hoje de manhã, levada por meu tio Antônio, que tão bem está me hospedando, acolhendo e me conduzindo pela cidade, bem como a mulher dele, Tereza. (Diário de campo, 28 de novembro de 2011)

Quando registrava essas primeiras impressões do dia que ainda seria longo, Makota Kizandembu apareceu acompanhada de João Sales e de um pai de santo de Natal (RN), cujo nome, que não foi registrado no diário, me escapa. Pela manhã, havíamos participado do Cortejo dos Povos Tradicionais de Terreiros que abria o segundo dia da Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiros. A oficina – que começara no dia anterior, 27 de novembro, com a Conferência Livre da Juventude de Terreiros, e seria encerrada no dia 30, com a presença da então ministra da Cultura, Ana Buarque de Hollanda – integrava a agenda brasileira do Ano Internacional dos Povos Afrodescendentes, 2011, definido pela ONU. O cortejo partiu da Casa das Minas, um dos terreiros considerados patrimônio nacional, onde os voduns foram louvados com a participação de praticantes das diferentes religiões afro-brasileiras ali representadas. Passamos pela Casa de Nagô, outro terreiro de tambor de mina de prestígio em São Luís, e seguimos para o centro histórico.

As ruas estreitas por onde o cortejo passou eram cobertas de branco, tom que predominava nas vestimentas do povo de santo, nomeado “povos tradicionais de terreiros” naquela ocasião. O sol raiava sozinho no céu. Nuvem alguma sombreava o percurso. Muita água pra estancar a sede e também para reavivar o corpo. Talhas com água de cheiro passavam de mão em mão. Cada um se benzia à sua maneira, num ato de limpeza e também de proteção. Um carro de som puxava o cortejo, levando aqueles

que tocam os tambores rituais – ogans, atabaqueiros, alabês, xicarangomos – com seus instrumentos. Paramentados tal como em dia de festa no terreiro, sacerdotisas e sacerdotes se revezavam ao microfone entoando cantigas em louvor aos orixás, aos inquices, aos voduns, aos encantados, ao povo da jurema, às entidades da umbanda e para quem mais fosse lembrado. Entre uma e outra cantiga, corria a notícia de que divindades haviam se manifestado no corpo de seus filhos, fazendo da rua, terreiro; do cortejo, procissão.

Já passava do meio-dia quando chegamos à Praça Nauro Machado, no centro histórico, onde todos se dispersaram. Alguns grupos seguiam juntos para o almoço, outros ainda circulavam no entorno do Teatro João do Vale, onde, mais tarde, ocorreria a primeira plenária para a apresentação das atividades que aconteceriam nos dias seguintes. E somente à noite haveria a “solenidade de abertura”, com a presença de autoridades civis. Entre os que acompanharam o cortejo, a “abertura” dos trabalhos já havia ocorrido pela manhã. A casa onde eu estava hospedada ficava longe dali. Por isso, apesar do cansaço que tomava o meu corpo, preferi, após o almoço, continuar pelas redondezas, aguardando o horário da plenária marcada para as 16 horas. Foi quando, refrescando o corpo com um gelado suco de cupuaçu, avistei Makota. O hotel em que ela estava hospedada ficava no centro histórico e, solidária, me convidou a ir até lá, descansar um pouco. Ficamos em uma confortável varanda que dava para a parte interna do hotel, ornamentada com árvores de copas fartas. O vento balançava as folhas que soavam um burburinho calmo, daqueles que convidam a uma soneca. Mas a conversa seguia animada, ao menos para mim, que passava naquele encontro a começar a entender os motivos que levavam a tantas trocas de termos para designar “religiões afro-brasileiras” nas políticas públicas que foram sendo construídas no governo federal a partir de 2003.

Até então, as religiões afro-brasileiras eram acionadas em políticas públicas que tinham objetivos outros que não atender especificamente às demandas dos praticantes dessas religiões. Como o caso da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, que tem o objetivo primeiro de combater o racismo e a desigualdade racial. As religiões afro-brasileiras passaram a ser contempladas na implementação dessa política pública, sobretudo, devido ao entendimento de que o preconceito para com o negro era

transposto para as religiões que, um dia, foram circunscritas a esse grupo social. Em São Luís do Maranhão, porém, durante os dias em que cerca de 200 pessoas estiveram reunidas naquela oficina – entre praticantes das religiões afro-brasileiras, gestores públicos, pesquisadores, representantes de organizações não-governamentais e movimentos sociais –, estavam sendo debatidas políticas públicas específicas para os grupos praticantes de tais religiões.

“Não precisamos mais do movimento negro!” Foi esta a frase que escutei de um sacerdote do candomblé nagô ao final dos quatro dias de debate em São Luís. Aquela oficina estabelecia um canal direto entre os integrantes do movimento afro-religioso e o governo federal, sem a mediação do movimento negro. Diante da minha surpresa ao ouvir essa declaração, Makota Kizandembu buscou contemporizar. Para ela, que considera o Monabantu uma entidade do movimento negro, não se pode dispensar apoios em um debate que ainda está em curso, em que nem mesmo há um consenso sobre quais denominações compõem o amplo grupo dos “povos tradicionais de terreiros”, tal como foram chamados na oficina e, em 2013, renomeados “comunidades tradicionais de matriz africana”:

Quando se fala de povos de terreiro no Brasil hoje em dia não se pode falar só de candomblé. Vai falar da jurema, do batuque, do xambá, do xangô. A gente [integrantes do Monabantu] tem a compreensão de que congado é espaço de terreiro. O povo da capoeira já abriu essa discussão. A capoeira pode não estar hoje, mas antes, na essência, é espaço de terreiro. Então, a gente tem essa consciência. Mas é espaço de terreiro centrado na religião de matriz africana e dentro da capoeira você não pratica necessariamente a religião de matriz africana. (Depoimento de Kizandembu, 21/11/2012)

As políticas públicas que estavam em debate eram as da área da cultura, como informava o nome da oficina, mas que também buscavam a “promoção da igualdade racial”, tal como constava no texto que compunha um livreto entregue aos participantes com as explicações sobre as atividades e com as ideias que fundamentaram a proposição daquele encontro. Essas políticas tinham interseção com outras áreas, como meio ambiente, saúde, comunicação, refletindo na forma como foram estabelecidos os eixos temáticos sob os quais se formaram cinco grupos de trabalho: Patrimônio Cultural e Direitos; Fomento e Sustentabilidade; Direitos Civis e Culturais;

Cultura e Comunicação; Cultura, Saúde e Meio Ambiente. A metodologia de trabalho foi inspirada em um mito de Xangô, narrado de forma breve no mesmo livreto:

Conta-se que um dia Xangô, o rei de Oyó, convidou os orixás para uma festa. Havia muita fartura e todos estavam muito felizes. No meio da festa, eles se dão conta da ausência de Omolu. Ele não havia sido convidado. Temendo que este ficasse muito zangado, os orixás aceitaram a sugestão de Oxum e decidiram ir ao seu palácio, levando comidas e bebidas para continuar a festa. Todos foram pedir desculpas para fazê-lo esquecer da indelicadeza. Omolu aceita a homenagem, mas faz chamar o povo da sua cidade para participar daquela festa com ele. (BRASIL, 2011b, p. 5)

Este é o primeiro parágrafo de um texto que segue em quatro páginas explicando a metodologia adotada na oficina. A frase que dá sequência ao parágrafo sintetiza a interpretação do mito naquele texto: “Esta história pode ser reveladora de um dos mais importantes princípios da cosmovisão africana que é a perspectiva da existência comunitária a partir da relação entre sujeitos ou entre sujeitos e a sua comunidade” (BRASIL, 2011b, p. 5). Em um encontro em que as religiões afro-brasileiras estavam representadas em suas variadas denominações, era um mito nagô, tomado como exemplo de um princípio africano, que norteava a organização das atividades. Mas não sem ressalvas. Ainda no texto da metodologia, justificava-se a escolha de um mito referente a um povo – que por si só já é diverso – para tratar de um princípio considerado próprio dos povos africanos em seu conjunto:

Iniciar o texto com uma história de origem iorubana não se trata de reunir todas as etnias e todas as crenças e todos os povos num só lugar. As múltiplas etnias aprisionadas nos navios negreiros, desconhecidas entre si, se tornaram malungos, se transformaram em irmãos de um navio guerreiro que ganha o mundo espalhando o desejo pela liberdade de viver cada um a sua cultura de origem. (BRASIL, 2011b, p. 5)

O texto seguia no mesmo tom, buscando incutir uma ideia de unidade a um grupo – os “povos tradicionais de terreiro” – que foi sempre marcado por uma desigual representação, dada a continuada afirmação da proeminência nagô, haja vista os estudos sobre as religiões afro-brasileiras mencionados na primeira parte desta tese e os terreiros alçados a patrimônio nacional. Talvez essa ressalva já fosse um reflexo da organização dos praticantes do “candomblé bantu”, que marcavam presença na oficina.

Porém, a pretensa supremacia nagô tão bem estruturada política e socialmente ao longo do século XX, deixou rastros que ainda reverberam no debate acerca das políticas públicas atuais, mesmo quando buscam contemplar a diversidade do universo afro-religioso. A escolha do mito nagô para a abertura do texto, apesar das ressalvas, é um desses rastros. O relato de Makota Kizandembu da discussão entre um babá e uma juremeira ocorrido também durante a oficina é outro rastro. O convite a Vanda Machado, professora e filiada ao Ilê Opô Afonjá, para ser consultora da oficina, também pode ser incluído na lista desses rastros. Era ela quem auxiliava alguns integrantes do Ministério da Cultura na organização dos grupos de trabalho e na condução das atividades.

E, soma-se a esses rastros, a presença de uma comitiva africana formada, sobretudo, por nigerianos, que acompanhou todas as atividades da oficina, tendo um momento de diálogo com os participantes, intitulado “Roda de Conversa – Ancestralidade Africana: Diálogos, Memórias e Revivências”. Além desse momento de diálogo, houve uma mostra de cinema nigeriano e a participação de um grupo musical também nigeriano. Parte dessa comitiva seguiu, após a oficina, para Belo Horizonte, onde aconteceu, nos dias 1º e 2 de dezembro de 2011, o terceiro Congresso de Cultura e Religião Yorùbá, organizado pelo Instituto Arte e Cultura Yorùbá, o mesmo que junto à Fundação Municipal de Cultura de Belo Horizonte organizou a Noite das Artes, com a presença de Wole Soyinka, em novembro de 2012.

O Instituto Arte e Cultura Yorùbá era uma das instituições que apoiavam a realização da oficina no Maranhão e foi por meio dele que Mãe Nylsia d’Oxum entrou em contato com os sacerdotes nigerianos para organizar a sua iniciação para Ifá, ocorrida na Nigéria. Esse instituto estava, assim, contribuindo para a reafirmação da tradição nagô em Belo Horizonte – lembrando que também teve uma aproximação com o Ilê Wopo Olojukan – e ampliando seu alcance para outras regiões do Brasil, uma vez que estava presente também na oficina ocorrida no Maranhão, que teve a participação de praticantes das religiões afro-brasileiras de todas as regiões do país.

Esse instituto não é a única entidade que busca uma afirmação e mesmo a difusão da cultura nagô/iorubá. Stefania Capone (2011a, 2011b) tem demonstrado como a partir dos anos 1980 tem se fortalecido uma rede transnacional de valorização da

cultura iorubá fundada na proposta de construção de uma “religião dos orixás”. E são diversos os atores envolvidos, de sacerdotes e praticantes das religiões afro-americanas que reivindicam uma herança nagô a intelectuais e mesmo integrantes de governos, formando uma rede entre países africanos, principalmente Nigéria e Benin, Brasil, Cuba e Estados Unidos.

Durante os dias da oficina, o Teatro João do Vale, no centro histórico de São Luís, tornou-se um ponto de encontro do povo de santo. Era lá que aconteciam as solenidades e as plenárias, atividades em torno das quais todos se reuniam. Como ocorre nas festas nos terreiros, os horários estabelecidos na programação nem sempre condiziam com o real momento em que as atividades se iniciavam. E, entre uma espera e outra, tinha sempre alguém que começava a puxar uma cantiga, outra pessoa seguia acompanhando, um grupo formava o coro da resposta e bastava mais um pegar o agogô pra dar o ritmo e pronto: estava montada uma roda em louvor às divindades. Nesses momentos, as variadas denominações afro-religiosas ganhavam voz, por meio de sacerdotisas e sacerdotes de todas as partes do Brasil, e não apenas da cidade-berço do candomblé, Salvador, onde até os primeiros anos do século XXI se concentravam as parcas ações do governo federal, especialmente na área de patrimônio, que contemplavam as religiões afro-brasileiras.

Muitos dos que entoavam as cantigas ao microfone ou mesmo que subiam ao palco durante as plenárias e solenidades, sendo tratados com reverência pelos gestores públicos que coordenavam os trabalhos, eu desconhecia. Aquele era o primeiro encontro nacional que eu acompanhava. Até então, minha pesquisa de campo se restringia a Belo Horizonte. E afora o povo de santo belo-horizontino, especialmente aqueles que participam do debate acerca das políticas públicas em que são acionadas as religiões afro-brasileiras, a referência que eu tinha sobre outros terreiros, bem como sobre suas sacerdotisas e seus sacerdotes, era por meio da literatura acadêmica. Uma fonte que também tem suas limitações, pois muitas vezes os estudos são restritos a alguns poucos terreiros, que por razões diversas interessaram aos pesquisadores.

Mas o povo de santo presente na oficina do Maranhão não parecia se desconhecer. Longe de querer, com isso, dizer que se tratava de um grupo fechado. Claro que num público de cerca de 200 pessoas nem todas se conhecem. Trata-se de

uma impressão a partir das observações dos quatro dias de oficina: presenciei alguns reencontros; pessoas de sotaques diferentes se tratando com intimidade; comentários acerca de outros momentos em que estiveram juntas. Aquela podia ser a primeira vez que se reuniam para elaborar políticas públicas para “povos tradicionais de terreiros”, mas não se tratava da primeira vez que se encontravam para debater com o poder público medidas que contemplassem os grupos praticantes das religiões afro-brasileiras.

A partir de 2003, como apresentado no quarto capítulo, com a institucionalização da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, criava-se um novo canal de diálogo entre os praticantes das religiões afro-brasileiras e o poder público, principalmente o governo federal. Ao se entender que o racismo contra o negro era transposto para as religiões afro-brasileiras, era preciso adotar medidas que buscassem valorizar essas religiões e combater a intolerância da qual são vítimas. Nesse sentido, as entidades representativas das religiões afro-brasileiras passaram a figurar nas instâncias de participação criadas no âmbito dessa política pública, como no Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial e na Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, que já teve três edições, sempre com uma plenária específica para as religiões afro-brasileiras.

Essa política pública tem por princípio a transversalidade, portanto, visa perpassar o conjunto das políticas de governo, contribuindo para as religiões afro-brasileiras também figurarem em outras áreas da política pública. Quando da proposição de uma política de “promoção da igualdade racial”, já estava sendo incorporada às ações governamentais a ideia de uma nação brasileira formada por uma pluralidade de matrizes étnicas e culturais e de que se haveria de criar medidas que garantissem a preservação e manutenção dessa diversidade. A própria política pública racial implementada com a criação da Seppir pode ser pensada como parte desse entendimento. Mas não apenas ela. Outras também foram sendo gestadas sob essa orientação, como a política cultural, a de segurança alimentar, a educacional, a de saúde, em específico a voltada para a população negra.

Em cada uma dessas áreas, outras instâncias de participação popular eram criadas e também congregavam entidades representativas das religiões afro-brasileiras,

uma vez que os grupos praticantes dessas religiões são compreendidos como detentores de uma tradição, de um conhecimento ancestral africano passado de geração em geração. Assim como registrou o Ministério da Cultura na apresentação do livreto entregue na oficina do Maranhão: “O compromisso das instituições envolvidas ao reconhecer o significado e dimensão das expressões culturais de matriz africana, reforça a importância da diversidade cultural brasileira e estabelece mecanismos que visam fortalecer o exercício e o usufruto dos direitos culturais e das liberdades fundamentais” (BRASIL, 2011b, p. 3).

Ao transitarem entre as políticas públicas, muitos dos integrantes das entidades representativas do movimento afro-religioso acabavam se encontrando, se conhecendo e construindo novas articulações políticas. Que o diga Makota Kizandembu, que coleciona participações no “espaço público não estatal” (GOHN, 2013). Quando da realização da pesquisa para esta tese, ele era coordenadora de articulação política do Monabantu-MG, cargo bem condizente com a sua dinâmica atuação, percebida ao listar as suas participações: na Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Renafro), seção Minas Gerais, era coordenadora de articulação; era conselheira do Conselho Estadual de Segurança Alimentar (MG); no Movimento Nacional de Direitos Humanos, em Minas, também tinha o cargo de conselheira; era coordenadora de comunicação do Fórum Nacional de Segurança Alimentar dos Povos Tradicionais de Matriz Africana e coordenadora da seção mineira desse fórum; além de, à época, estar na coordenação-executiva da Associação Nacional da Moda Afro-Brasileira (Anamab).

Com essas participações, Makota Kizandembu passou a ser conhecida para além de Belo Horizonte. Participações recentes, pois ela foi iniciada em 2007, quando começou a atuar com afinco no movimento afro-religioso. Sempre que a encontrava durante a oficina, ela estava acompanhada, conhecia as pessoas e fazia daquele encontro mais uma oportunidade de manter contatos para futuras articulações. Foi em uma conversa durante a oficina, enquanto aguardávamos uma atividade no Teatro João do Vale, que Kizandembu me falou sobre Taata Katuvanjesi, a quem fui apresentada por ela naquela ocasião. Kizandembu demonstrava reverência ao pai de santo e dava ênfase ao livro que fora publicado sobre o seu terreiro. Anotei o título: *Nkissi Tata Dia*

Ngunzu – estudos sobre o candomblé congo-angola, de autoria de Sérgio Paulo Adolfo (2010).

O livro apresenta uma África banta, com suas histórias, mitos e ritos transpostos para o Brasil, constituindo o candomblé angola-congo. Sérgio Paulo Adolfo era professor da Universidade Federal de Londrina, com experiência na área de letras, tendo ênfase em literatura angolana. O livro foi resultado de um projeto de pesquisa desenvolvido por ele durante quatro anos na universidade, que teve como um de seus objetivos “oferecer subsídios para que o povo de santo angoleiro compreendesse melhor a sua prática religiosa” (ADOLFO, 2010, p.1). O autor também narra a formação do candomblé angola no Brasil, reconstruindo as linhagens que compõem os terreiros dessa tradição, como o Bate Folha, em Salvador, e o Nzo Tumbansi, de Katuvanjesi. O terreiro de Katuvanjesi tem destaque no livro. Não só a trajetória do pai de santo é narrada como também é apresentada toda a estrutura do terreiro. Katuvanjesi foi fonte para outros estudos, um desenvolvido por Renato Ubirajara dos Santos Botão (2008) e outro por Ivete Miranda Previtalli (2012), os dois dedicados ao candomblé angola.

Ivete Miranda Previtalli é sacerdotisa do candomblé angola, com terreiro aberto em Campinas (SP). *Candomblé: agora é angola* é o título de um de seus trabalhos, o primeiro deles. Trata-se do livro originário de sua dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. A afirmativa da autora no título do trabalho em que aborda a formação do candomblé angola em Campinas foi tomada aqui como uma questão: agora é angola? Ao levantar esta questão, o intuito é relativizar a proeminência conferida ao candomblé de tradição banta, neste capítulo, ao reconstruir a cena em que os integrantes do movimento afro-religioso se articulam com o poder público no debate sobre as políticas públicas em que as religiões afro-brasileiras são acionadas. Uma intenção relacionada à minha própria busca por um distanciamento do objeto que acolho em meus estudos, uma vez que faço parte de um terreiro de candomblé angola.

Ao relativizar tal proeminência, atentei também para a forma como o candomblé angola ou “bantu” – para usar o termo que tem sido adotado pelos religiosos mais afeitos ao processo de reafricanização – tem buscado se destacar, em especial nos estudos aqui mencionados. Assim como Adolfo, Ivete Previtalli, em seu segundo

trabalho, a sua tese de doutorado apresentada no mesmo programa de pós-graduação, parte da história da África banta para construir sua narrativa sobre o candomblé angola em São Paulo, capital. A autora foca no debate sobre o sincretismo religioso usado como um argumento acusatório contra o candomblé angola para construir os argumentos que fundamentam o processo de reafricanização pelo qual passa parte daqueles que se dedicam à prática dessa modalidade de culto.

No mesmo sentido de afirmação de uma raiz africana ao candomblé de tradição banta, estaria o livro publicado pela Acubalin, *Nkisi na diáspora – raízes religiosas bantu no Brasil*, que reúne artigos que abordam a história da África, especificamente a banta, e a prática religiosa de herança banta no Brasil, sobretudo, o candomblé angola. E ainda apresenta um debate acerca da implementação da Lei 10.639, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história da África e da cultura afro-brasileira nas escolas, atentando para a necessidade de se falar da África no plural e de se pensar em formas de combate à intolerância religiosa na educação. Nota-se que nesses três casos trata-se de projetos que partem dos próprios praticantes, que buscam o respaldo científico como forma de legitimação.

Assim, retomo a pergunta: agora é angola? Agora, se pensado como o transcurso da pesquisa aqui proposta, iniciada em 2010 e que finda em 2014, é um momento de afirmação do candomblé de tradição banta, que segue uma trajetória muito semelhante à do seu conterrâneo nagô, buscando se “apurar”, cravar à sua representação uma raiz africana autêntica, imbuída da ideia de “pureza”, questionada no campo acadêmico, mas que ainda é fonte de legitimação. Ainda mais no novo caminho que surge por meio das políticas públicas que rezam a cartilha da diversidade cultural. A afirmação de uma herança africana articulada por um movimento social organizado e baseada em estudos que lhe conferem autenticidade, então, garantiria acesso a essas políticas públicas.

Nem todas as denominações afro-religiosas conseguem afirmar essa herança africana. A umbanda, por exemplo, até hoje oscila entre a afirmação e a negação de seu lado afro. Desde 16 de maio de 2012, está presente no calendário oficial brasileiro o Dia Nacional da Umbanda. A data – instituída pela presidenta Dilma Rousseff por meio da Lei 12.644 (BRASIL, 2012) e referendada pelas ministras Ana de Hollanda, da

Cultura, e Luiza Bairros, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) – passou a ser comemorada em 15 de novembro. Nesse dia, no ano de 1908, conforme um dos mitos fundadores da umbanda, o médium Zélio de Moraes recebeu, em Niterói (RJ), do Caboclo das Sete Encruzilhadas, a missão de fundar a religião. Em 15 de novembro, já se celebra, com direito a feriado nacional, a proclamação da República.

Foi ao pluralismo religioso, bem como ao direito constitucional da liberdade de crença, que o então deputado federal Carlos Santana, autor do projeto que originou a lei, recorreu, em 2005, ao justificar a relevância da matéria: “Pretendemos com essa iniciativa confirmar o livre exercício dos cultos religiosos e permitir que se conheça e se propague a Umbanda como uma das manifestações religiosas presentes em nosso país” (BRASIL, 2012). No mesmo documento, o deputado informa que a umbanda é “uma religião eminentemente brasileira, embora com raízes africanas”. Destaca-se na frase anterior a conjunção “embora”, que pode ser interpretada como uma contradição a uma possível expectativa. No caso, seria contraditório a umbanda ser “eminentemente brasileira” e ter “raízes africanas”.

Ao longo do século XX, a umbanda foi ora vinculada, ora desvinculada de suas heranças africanas. O mesmo ocorre em alguns procedimentos relacionados à proposição da lei que institui o Dia Nacional da Umbanda. Na justificativa do projeto, a ênfase é para o caráter brasileiro da religião. E na publicação do Diário Oficial da União consta, juntamente com a assinatura da presidenta Dilma Rousseff, a assinatura da ministra Luiza Bairros, que estava à frente da Seppir e tem uma trajetória de militância no movimento negro. A institucionalização da data foi noticiada no site da Seppir acompanhada da seguinte explicação sobre a origem da umbanda: “(...) é uma religião genuinamente brasileira, mas com raízes, entre outras, africanas, que se constituiu no início do século passado” (PRESIDENTA..., 2012). Mais uma vez a umbanda é destacada como uma religião brasileira. No entanto, diferentemente da justificativa do projeto de lei, na notícia veiculada no site da Seppir a conjunção “mas” está reforçando o fato de a umbanda ter “raízes africanas”.

Como afirmam meus interlocutores, cada denominação afro-religiosa precisa marcar o seu “território” no espaço público e, seja com ou sem a presença do movimento negro, o caminho passa pela África.

MINAS DO ATLÂNTICO NEGRO: POR NOVAS TRAVESSIAS ALÉM-MAR

Tive a oportunidade de visitar com meu filho Abdias e com minha mulher Elisa, em 1978, o que resta da Encardideira; caminhei emocionado pelas suas galerias de teto baixo e suas paredes de terras fortemente coloridas em amarelo de várias tonalidades. Várias vezes percorri as escadarias da igreja de Santa Ifigênia, com o nicho frontal de N. S. do Rosário esculpida por Aleijadinho. Chico-Rei atingiu a legendária imortabilidade da mitopoesia, na qualidade de primeiro abolicionista da escravização de seu povo. (NASCIMENTO, 1980, p. 63)

Chico Rei é Galanga, incorporado pelo músico, ator e congadeiro Maurício Tizumba no espetáculo encenado em um dos antigos galpões da Rede Ferroviária Federal, que abrigam a representação regional da Fundação Nacional de Artes, a Funarte, na capital mineira. Esses galpões ficam confinados entre uma imensa estrutura onde foi instalada a Igreja Mundial do Poder de Deus²⁰⁵ e os trilhos por onde passam vagões de minério junto às composições do metrô que, em Belo Horizonte, corre na superfície. Em dezembro de 2012, quando o espetáculo estava em cartaz, a igreja abria suas portas para a avenida nomeada dos Andradas, onde o ribeirão Arrudas, que corta a praça da Estação, foi coberto de asfalto. Naquelas redondezas, sem uma localização precisa, foi lançada a pedra fundamental anunciando a construção da nova capital de Minas, nos idos da segunda metade do século XIX, transpondo para o Curral del Rei o poderio político e econômico vigente na Vila Rica, já feita Ouro Preto, onde Galanga, o Chico, foi Rei.

Galanga foi o “primeiro abolicionista da escravidão de seu povo”, como o considera Abdias do Nascimento, autor do trecho que abre as notas finais desta tese. Um texto que dá continuidade à epígrafe da introdução, transcrita de *O Quilombismo*. Depois de reconstruir as travessias – da África ao Brasil, de escravo a liberto – do africano batizado com o “nome espúrio” de Francisco, Nascimento narrava sua experiência ao conhecer a mina da Encardideira ou o que restava dela, como ele disse. Galanga, que é Francisco, Chico e Rei, “atingiu a legendária imortabilidade da mitopoesia”. Sua hi[e]stória é grafada em prosa, em dança, em canto e está cravada

²⁰⁵ A Igreja Mundial do Poder de Deus foi fundada no interior de São Paulo por um ex-bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, e hoje está presente nas capitais estaduais do Brasil e mesmo no exterior.

nos detalhes esculpidos por Aleijadinho no templo que ergueu em devoção à santa negra, Efigênia, com a riqueza extraída de sua mina.

“Acode, acode, Efigênia! Acode, acode, Efigênia! O convento pegou fogo e vai queimar toda a gente... Acode, Acode, Efigênia!” – entoa, em aflição, o coro dos congadeiros clamando pelo auxílio da santa nos reinados de Nossa Senhora do Rosário pelas Minas, hoje, conjugada com as Gerais. Para muitos deles, Chico Rei é lenda; outros, nem menção a Chico Rei fazem. Mas, entre eles, há também os que perpetuam sua hi[e]stória, atualizando-a continuamente nas diferentes versões que comporta. Em uma dessas versões, Chico Rei tem descendentes que reivindicam a herança de seu reino, tido como o primeiro reino negro de Nossa Senhora do Rosário entre as montanhas mineiras. Na Federação dos Congadeiros do Estado de Minas Gerais, ela é institucionalizada na figura do Rei Congo, um cargo vitalício, cujo ocupante é eleito por aclamação²⁰⁶.

Tal como nos reinados, na federação que os congrega, ao lado do Rei Congo está a Rainha Conga, um cargo também vitalício, que foi conferido à Dona Isabel Casimira das Dores Gasparino. Era ela quem solava o cântico da travessia, dando passagem para os “irmãos da África” aportarem no porão da Casa de Chica da Silva, em Diamantina, tal como narrado na introdução desta tese. Naquele julho de 2013, durante o Festival de Inverno da UFMG, ela transmitia parte dos conhecimentos com os quais comanda um terreiro de umbanda e uma guarda de congado, em Belo Horizonte, a participantes de duas oficinas do encontro. Sob a chancela da federação dos congadeiros, Dona Isabel amplia o alcance de seu reinado e se torna Rainha Conga de Minas Gerais, cargo com o qual é reverenciada não apenas entre os congadeiros, mas, sobretudo, nos eventos públicos de que participa. Neles, seu lado umbandista nem parece existir.

No período da pesquisa para esta tese, Dona Isabel esteve nesse Festival de Inverno e também nas suas edições de 2012 e de 2014; no II Prêmio Zumbi de Cultura²⁰⁷, em 2011, quando foi homenageada na categoria “Manifestações Culturais”;

²⁰⁶ Para uma análise do mito de Chico Rei no imaginário coletivo mineiro, ver Silva (2012).

²⁰⁷ O Prêmio Zumbi de Cultura é organizado pela Cia. de Dança Baobá, dirigida por Júnia Bertolino, em Belo Horizonte, e em 2014 teve a sua quinta edição. A proposta é homenagear as personalidades negras de Minas Gerais.

no Colóquio Internacional: A Nova Conquista Espiritual das Américas, organizado em 2012 pelo Programa de Pós-Graduação em Letras, da UFMG, em que era referenciada como Rainha Conga de Minas Gerais. Esse cargo também foi destacado nas homenagens que recebeu do prefeito de Belo Horizonte, Marcio Lacerda, nas comemorações do Dia Nacional da Consciência Negra, em 2010, e da Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial, em 2011, como parte de um projeto de valorização da mulher negra em Belo Horizonte. Além disso, os festejos da sua guarda de congado receberam, em 2011, uma imagem setecentista de Nossa Senhora da Conceição, do acervo do Museu Mineiro, dentro das atividades do projeto Museu Guardas; e, em 2012, foram incluídos na programação do Festival de Arte Negra, organizado pela Prefeitura de Belo Horizonte.

Também é por meio de sua guarda de congado, e não de seu terreiro de umbanda, que Dona Isabel participa de outras ações vinculadas à política cultural, tanto do município quanto do governo federal. No edital de 2010 da Lei de Incentivo à Cultura de Belo Horizonte, foi aprovado um projeto que resultou no registro em vídeo da 67ª Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário da Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio (2011). Sua guarda já havia sido contemplada com outro projeto, também de registro, mas de áudio, da 58ª Festa (2002). Aliás, me chamavam a atenção, na minha primeira visita à casa de Dona Isabel, alguns informes de festas passadas que estavam fixados na parede e levavam a logomarca da prefeitura. Atentei também, naquela ocasião, para um cartaz indicando ser a Guarda Treze de Maio vencedora do Prêmio Cultura Viva²⁰⁸, outorgado pelo Ministério da Cultura. A guarda recebeu o segundo lugar na categoria “Manifestação Tradicional”, quando da primeira edição do prêmio (2005/2006).

Em 2012, foi aberto o processo de registro da sua guarda como patrimônio imaterial de Belo Horizonte²⁰⁹. Um caminho semelhante ao trilhado pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, alçada a patrimônio cultural na capital mineira, porém, como patrimônio material. Em 1995, quando do tombamento da Irmandade do

²⁰⁸ O Prêmio Cultura Viva foi criado em 2005, no âmbito das ações que integram o Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura. O próprio Ministério divulga ser o objetivo do prêmio “mobilizar, reconhecer e dar visibilidade a práticas culturais que ocorrem em todo o território brasileiro, de modo a favorecer o conhecimento da riqueza e da diversidade cultural do país” (BRASIL, 2014).

²⁰⁹ O processo de registro da guarda de Dona Isabel ainda encontra-se em andamento.

Jatobá, não havia instrumento legal que permitisse o registro dos bens culturais imateriais. Apesar disso, a relatora do parecer favorável ao tombamento, Thaís Cougo Veloso Pimentel, salientou a dimensão imaterial da Irmandade que passava a patrimônio de Belo Horizonte. E não só isso, em seu parecer afirmava o congado como uma resistência negra e mineira.

Mas a tradição do congado, através dos seus ritos e da memória dos seus integrantes é o testemunho de que a África “não é longe daqui”. De que os negros e a sua cultura são elementos fundantes da cultura brasileira e de que, entender Minas Gerais e seu passado colonial passa necessariamente por reconhecer a importância dessa memória que insiste em resistir. (BELO HORIZONTE, 1995b, p. 92)

Estava ela referendando o posicionamento dos militantes negros e coordenadores dos tombamentos no âmbito do Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares, Lídia Avelar Estanislau e Marcos Antônio Cardoso. Para eles, o congado era uma marca da resistência do negro mineiro, tal como o candomblé na Bahia. Uma ideia construída a partir de formulações anteriores que foram associando o congado, cujos registros correm por todo o Brasil, ao estado de Minas Gerais, e que está diretamente relacionada ao trabalho dos folcloristas. Ainda que constituída como uma entidade autônoma, a Federação dos Congadeiros, por exemplo, tem forte vínculo com a Comissão Mineira de Folclore, criada em 1948, um ano após a fundação da Comissão Nacional de Folclore.

Como se observa em outros casos, as manifestações culturais afro-brasileiras afirmadas como folclóricas no passado, como o jongo, o tambor de crioula, o samba de roda, têm sido incluídas no rol dos bens culturais ditos imateriais. E, a partir da instituição do instrumento de registro do patrimônio imaterial, em 2000, com a publicação do Decreto 3.551, passaram paulatinamente a integrar o patrimônio cultural brasileiro. O reinado ainda não é considerado um patrimônio nacional, mas já está em andamento o processo de seu registro junto ao Iphan. O governo do estado de Minas Gerais, por meio do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico, incluiu o reinado dos Arturos, em Contagem, cidade vizinha a Belo Horizonte, entre os patrimônios culturais imateriais mineiros, em 2014. A tentativa de Dona Isabel em

registrar a sua guarda como patrimônio imaterial belo-horizontino segue, assim, a trajetória escolhida por outros reinados²¹⁰.

Uma trajetória que é distinta daquela adotada pelos terreiros de candomblé que, no plano federal, têm sido considerados como patrimônios materiais, mesmo após a publicação do Decreto 3.551. E que contribui para reforçar a classificação do reinado como uma das “expressões culturais de matriz africana”, tal como proposto no contexto da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. Essas “expressões” – conforme determinado na Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, uma etapa preparatória da Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, ocorrida em 2013 – referem-se às diferentes “manifestações culturais originárias da África”, tais como reisado, congada, capoeira, maracatu, afoxé, dança afro, entre outras. Tais “expressões”, então, se diferenciam das “comunidades tradicionais de matriz africana”, termo que designa as religiões afro-brasileiras nessa mesma política pública.

“A gente [integrantes do Monabantu] tem a compreensão de que congado é espaço de terreiro” (Depoimento de Makota Kizandembu, 21/11/2012). Esta frase foi dita por Makota Kizandembu, que é iniciada no candomblé angola, integrante do Monabantu – que busca associar à sua representação os reinados, uma vez que também são de tradição banta – e participa ativamente do debate acerca das religiões afro-brasileiras nas políticas públicas constituídas a partir do paradigma multicultural. No entanto, ela reconhece que há espaços de terreiro, leia-se religiões afro-brasileiras, que precisam se organizar e marcar seu território no âmbito da política pública, como a jurema que, para ela, ainda não se afirmou como uma “comunidade tradicional de matriz africana”. O posicionamento de Makota não condiz com o determinado nacionalmente no debate sobre a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. Talvez, aponte para um entendimento regional, remetendo aqui às justificativas do próprio tombamento da Irmandade do Jatobá, em Belo Horizonte.

Nesse caso, e já indicando uma pesquisa futura ou novas travessias além-mar, cabe uma reflexão mais acurada sobre a conformação do reinado no espaço público.

²¹⁰ Marcos da Costa Martins reflete em sua pesquisa sobre outros casos de municípios mineiros que têm buscado registrar os festejos do Rosário como patrimônio imaterial, fato impulsionado pela política cultural adotada pelo governo mineiro (MARTINS, 2012). Para uma instigante narrativa do reinado em Minas Gerais, ver Perez; Costa; Gomes (2014).

Como o candomblé, o reinado também se reivindica enquanto religião, para fazer frente à folclorização de suas práticas. E, ao se reivindicar enquanto religião, empreende uma busca por uma África mítica. Mas, diferentemente do movimento de reafricanização do candomblé, que nos anos 1970 buscava a África nagô, busca a África banta, como passaram a fazer os “candomblés bantus”, principalmente a partir do final da década de 1990, quando surgem as primeiras entidades representativas do movimento afro-religioso pautado em uma afirmação que também é étnica. Trata-se, aqui, de elementos que surgem nos processos históricos que, como afirma Marshall Sahlins (2003, 2008), tendem a ser definidos segundo os discursos já existentes, não impedindo a influência de novos elementos. Ou, como nos diz Carlos Drummond de Andrade, “toda história é remorso”. Remorso entendido como remordimento. Assim, do século XX ao início do XXI, observa-se a exaltação de modelos essencialistas para representar as religiões que, somente pelo fato de somarem o afro ao brasileiro, desbancam o ideal de pureza. Um ideal incutido na forma como, hoje, elas participam do processo promovido pelo Estado brasileiro com vistas à configuração da nacionalidade.

Esse processo começou a ser traçado na passagem do século XIX para o XX, quando emergiu o debate sobre a construção de um ideal de nação brasileira. Foi nesse período que se iniciou a reflexão aqui proposta, atravessando o século XX para desaguar na segunda década dos anos 2000. Ou seja, trata-se de um processo histórico pensado a partir das ciências sociais, especialmente da antropologia. Para construir a narrativa que compõe esta tese, busquei pensar sobre as definições de religião com as quais foi possível acolher tal segmento religioso no espaço público. Definições que variam conforme o momento ou à medida que as religiões afro-brasileiras perfazem suas travessias de religião a cultura, de cultura à religião.

A travessia, sob a inspiração de Crapanzano (2005), foi tomada como um momento privilegiado de observação, pois nela são formulados os argumentos que legitimam a presença do religioso afro-brasileiro no espaço público. Esses argumentos não são uníssonos e se expressam no debate sobre a constituição do patrimônio cultural brasileiro e sobre a questão racial. Assim, tiveram destaque na narrativa a formulação e a execução da política pública patrimonial, no que tange às religiões afro-brasileiras, bem como da política pública racial, apresentando-se as articulações do

movimento negro e do movimento afro-religioso na construção desses argumentos. Articulações promovidas no plano nacional como também no plano local, no caso o município de Belo Horizonte.

Dessa forma, a narrativa foi dividida em duas partes. Na primeira, *De feitiço a patrimônio: as religiões afro-brasileiras no espaço público (século XX e início do XXI)*, parti da literatura acerca das religiões afro-brasileiras para grafar uma leitura sobre a forma como o candomblé e a umbanda buscaram se afirmar como religião na primeira metade do século XX (Capítulo 1). O candomblé cravou à sua representação uma África mítica, enquanto a umbanda buscou na associação de elementos africanos aos indígenas, católicos e kardecistas o fundamento para se afirmar brasileira. Foram focalizados momentos da segunda metade do século XX, principalmente das três primeiras décadas, em que foram construídos entendimentos que fundamentam a constituição do candomblé como patrimônio cultural (Capítulo 2). A umbanda não consta entre os patrimônios nacionais instituídos pelo governo federal.

Para refletir sobre a constituição do candomblé como patrimônio cultural, foi apresentado um histórico da política nacional de patrimônio, além de uma discussão sobre os processos de tombamento de oito terreiros pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). O primeiro deles, o Casa Branca, em 1984 e, o último, a Roça do Ventura, em 2014. Dentre eles, cinco são vinculados à tradição nagô e estão localizados em Salvador (BA). Semelhanças que levaram à afirmativa de que, no que diz respeito às religiões afro-brasileiras, a política nacional de patrimônio encontra-se “em conserva” (Capítulo 3). Esse estado quase estático começou a ser rompido a partir da reivindicação das religiões afro-brasileiras como um patrimônio negro, com a inserção da política de “promoção da igualdade racial” (Capítulo 4).

Na segunda parte da tese, *Patrimônio religioso afro-mineiro-negro-brasileiro: transitando entre políticas públicas*, o foco principal foi a capital de Minas. Buscou-se pensar sobre a forma como as religiões afro-brasileiras foram mobilizadas no processo de instituição de políticas públicas voltadas para a população negra em Belo Horizonte (Capítulo 5). O tombamento de dois templos afro-religiosos foi chave para a reflexão proposta, apontando as diferenças entre o processo de tombamento de um reinado e de um candomblé. Nesse último caso, o tombamento do Ilê Wopo Olojukan, observou-

se como o entendimento construído no âmbito nacional sobre o candomblé incidiu em um caso local (Capítulo 6). Retomando o debate nacional, foi apontado como os praticantes das religiões afro-brasileiras – partindo de Belo Horizonte – se articulam nas redes constituídas a partir da instituição de políticas públicas pautadas no paradigma multicultural (Capítulo 7).

Assim, compôs-se nesta tese uma narrativa sobre a forma como diferentes grupos disputam o entendimento dado às religiões afro-brasileiras no processo promovido pelo Estado brasileiro no intuito de construir um ideal de nação. Esse processo não passa imune às dinâmicas relações estabelecidas no Atlântico Negro (GILROY, 2012). É nesse sentido que se estrutura o movimento de bantuição ou tradicionalismo bantu, que pode, quem sabe, de fato ampliar o seu espectro de relações para além do candomblé, abarcando as diferentes modalidades que reivindicam para si uma herança “bantu”. Será que agora é angola, ou melhor, são os “bantus”? Como as ciências sociais não se detêm enlevadas por futurologias, deixemos a resposta ao Tempo, cuja grandeza o faz rei:

Quem de tempo será tem de ser
 Tempo me temperou com dendê
 É domingo que tempo mareia
 Quando chega de Luandaê
 Faz cambono rodar na aldeia
 E muzenza macuradilê
 Tatenguê traz a folha de ossanha
 Quem me banha é Lembarangangê
 É do congo meu cajamugongo
 O rei do Quilombo
 É meu pai Catendê
 Quando tempo Zará se endominga
 Pega e ginga numa perna só
 Lambe a cuia e bebe a zuninga
 Na moringa é que bota o bozó
 Pede a tempo que ele favorece
 Oferece o que tempo mandou
 Não esquece de Zambiapungo
 Vadeia malungo
 Que tempo chegou
 (FERREIRA; BECKER, 2010)

REFERÊNCIAS

Publicações diversas

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

ACAYABA, Cíntia. Manifestantes protestam contra operação em terreiro de candomblé em MG. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 06 fev. 2007. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u89352.shtml>>. Acesso em: 25 set. 2014.

ADICHIE, Chimamanda. **O perigo de uma história única**. Apresentação TEDx, 2009. Disponível em: <http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt-br>. Acesso em: 04 fev. 2015.

ADINOLFI, Maria Paula Fernandes. A pluralização do campo afro-religioso no Brasil e a emergência dos candomblés Congo-Angola. In: **Nkisi na diáspora**: raízes bantu no Brasil. São Paulo: Associação de Cultura Banto do Litoral Norte, 2013.

ADOLFO, Sérgio Paulo. **Nkissi Tata Dia Nguzu**: estudos sobre o candomblé Congo-Angola. Londrina: Eduel, 2010.

ALVARENGA, Oneyda. Introdução. In: ANDRADE, Mário de. **Música de feitiçaria no Brasil**. 2 ed. Belo Horizonte/Brasília: Itatiaia/Instituto Nacional do Livro/Fundação Nacional Pró-Memória, 1983. p. 11-21.

AMARAL, Rita. O tombamento de um terreiro de candomblé em São Paulo. **Os Urbanitas - Revista Digital de Antropologia Urbana**, São Paulo, v. 1, n. 0, out. 2003. Disponível em: <<http://www.osurbanitas.org/antropologia/osurbanitas/revista/tombasp.htm>>. Acesso em: 23 out. 2014.

AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 34, p. 189-235, 2006.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Reunião** (10 livros de poesia). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1973.

ANDRADE, Luciana Teixeira de; ARROYO, Michele Abreu. Patrimônio cultural em bairros pericentrais e os atuais desafios da política de patrimônio em Belo Horizonte. In:

ANDRADE, Luciana Teixeira de; ARROYO, Michele Abreu (Orgs.). **Bairros pericentrais de Belo Horizonte. Patrimônio, territórios e modo de vida**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2012. p. 14-31.

ANDRADE, Mário de. **Música de feitiçaria no Brasil**. 2 ed. Belo Horizonte/Brasília: Itatiaia/Instituto Nacional do Livro/Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

ANDRADE, Mário de. Anteprojeto para criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. In: CAVALCANTI, Lauro (Org.). **Modernistas na repartição**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Minc-Iphan, 2000.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombos** – geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais. Brasília: Mapas Editora e Consultoria, 2009.

ANTONIAZZI, Alberto. **Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?** São Paulo: Paulus, 2006.

ARROYO, Michele Abreu. **A diversidade cultural na cidade contemporânea: o reconhecimento da Pedreira Prado Lopes como patrimônio cultural**. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte.

ASSOCIAÇÃO CULTURAL DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO BANTU (página de abertura do site). Disponível em: <<http://www.acbantu.org.br/>>. Acesso em: 25 set. 2014.

ASSOCIAÇÃO DE CULTURA BANTO DO LITORAL NORTE-SP (página de abertura do site). Disponível em:< <http://acubalin.org.br/>>. Acesso em: 10 out. 2014.

AUGÉ, Marc. **Les formes de l'oubli**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2001.

AYOH'OMIDIRE, Félix; AMOS, Alcione M. O babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim. **Afro-Ásia**, Salvador, n.46, p. 229-261, 2012.

BARRETO, Abílio. **Belo Horizonte: memória histórica e descritiva – história antiga**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1995.

BASTIDE, Roger. A criminalidade negra no estado de São Paulo. In: NASCIMENTO, Abdias do (Org.). **O Negro Revoltado**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

BASTIDE, Roger. **Images du Nordeste mystique en noir et blanc**. Arles: Actes Sud, 1995a. (Coleção Babel) Edição original, brasileira, é de 1945.

BASTIDE, Roger. **Les religions africaines au Brésil**. Paris: PUF, 1995b. Edição original, francesa, é de 1960.

BASTIDE, Roger. **Les Amériques noires**. Prefácio de J. Benoist. Lille: éd. L'Harmattan, 1996. Edição original, francesa, é de 1967.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Edição original, francesa, é de 1958.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Branços e negros em São Paulo**. São Paulo: Global, 2008. Edição original, brasileira, é de 1955.

BELO HORIZONTE. Secretaria Municipal de Cultura. **Metrópole**: a trajetória de um espaço cultural. Belo Horizonte: Secretaria Municipal de Cultura, 1993a.

BELO HORIZONTE. Prefeitura Municipal. **Plano municipal de promoção da igualdade racial**. Belo Horizonte: PBH, 2009. Disponível em: <http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/files.do?evento=download&urlArqPlc=Plano_Municipal_Igualdade_Racial.pdf>. Acesso em: 26 set. 2014.

BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: BROWN, Diana et al. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Iser/Marco Zero, 1985. p. 80-121 (Cadernos do Iser; 18)

BITAR, Nina Pinheiro. **Agora, que somos patrimônio...**: um estudo antropológico sobre as “baianas de acarajé”. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. Volta à África: (re)africanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu. **Aurora**, Marília, ano 2, n. 3, p. 1-11, dez. 2008.

BOULER, Jean-Pierre le. **Pierre Fatumbi Verger**: um homem livre. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2002.

BOURDIEU, Pierre. Efeitos de lugar. In: BOURDIEU, Pierre (Org.). **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRASIL. Grupo de trabalho interministerial para a valorização da população negra. In: BRASIL. **Construindo a democracia racial**: atos e palavras do presidente Fernando Henrique Cardoso - 1995 a 1998. Brasília: Presidência da República, 1998. Disponível em: <<http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/ex-presidentes/fernando-henrique-cardoso/publicacoes-1/construindo-a-democracia-racial>>. Acesso em: 11 nov. 2014.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Relatório de Gestão 2003-2006**. Brasília: Seppir, 2007a.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: direito sagrado** – pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros. Brasília: MDS-Sagi, 2011a.

BRASIL. Ministério da Cultura. **Oficina nacional de elaboração de políticas de cultura para povos tradicionais de terreiros**. São Luís: MinC, 2011b.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Plano nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana**. Brasília: Seppir, 2013. Disponível em: < <http://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf>>. Acesso em: 09 nov. 2014.

BRASIL. Ministério da Cultura. **Prêmio Cultura Viva**. Disponível em: <<http://www.premioculturaviva.org.br>>. Acesso em: 20 jun. 2014.

BRASIL SEM RACISMO - Programa de governo 2002 - coligação Lula presidente. 2002. Disponível em: <<http://www.fpabramo.org.br/uploads/brasilsemracismo.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2014.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Iser/Marco Zero, 1985. p. 9-42 (Cadernos do Iser; 18)

BURITY, Joanildo. Religião, política e cultura. **Tempo Social**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 83-113, 2008.

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

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

CAPELATO, Maria Helena. O Estado Novo: o que trouxe de novo? In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **O Brasil republicano: livro 2 : o tempo do nacional-estatismo : do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 107-143

CAPONE, Stefania. Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, n. 82, p. 259-292, 1996.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

CAPONE, Stefania. Entre iorubas e bantos: a influência dos estereótipos raciais nos estudos afro-americanos. **Antropolítica**, Niterói, n. 19, p.63-90, 2. sem. 2005

CAPONE, Stefania. Transatlantic dialogue: Roger Bastide and the african american religions. **Journal of Religion in Africa**, Leiden, v.37, p. 336-370, 2007.

CAPONE, Stefania. **Os yorubá do novo mundo**: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Pallas, 2011a.

CAPONE, Stefania. Conexiones diaspóricas: redes artísticas y construcción de un patrimonio cultural afro. In: ÁVILA, Freddy Domínguez; PÉREZ, Ricardo Montfort; RINAUDO, Christian (Ed.). **Circulaciones culturales**. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana. Cidade do México: Publicaciones de la Casa Chata/Ciesas, 2011b. p. 217-245.

CAPONE, Stefania. Re-africanisation in afro-brazilian religions: rethinking religious syncretism. In: ENGLER, Steven; SCHMIDT, Bettina. **The Brill handbook of contemporary religions in Brazil**. Leiden e Boston: Brill, 2015. No prelo.

CARDOSO, Fernando Henrique. Assinatura do decreto que cria o Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra (discurso em 20 nov. 1995). In: BRASIL. **Construindo a democracia racial**: atos e palavras do presidente Fernando Henrique Cardoso - 1995 a 1998. Brasília: Presidência da República, 1998. Disponível em: <<http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/ex-presidentes/fernando-henrique-cardoso/publicacoes-1/construindo-a-democracia-racial>>. Acesso em: 11 nov. 2014.

CARDOSO, Marcos Antônio. **O Movimento Negro em Belo Horizonte**: 1978- 1998. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em História. Belo Horizonte.

CARDOSO, Marcos Antônio; MORETTI, Celso. Favela negra (de Zé Ketí a Moretti). Intérprete: Celso Moretti. In: MORETTI, Celso. **Reggae favela periferia**. Belo Horizonte: 2002. 1 CD. Faixa 10.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. Edição original é de 1948.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**: o imaginário da república no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARVALHO, Maria Rosário de; PRUDENTE, Hugo. Tombar ou não tombar, eis a questão: um exame preliminar dos terreiros tombados e não tombados, na Bahia, pelo Iphan. In: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **O patrimônio cultural dos templos afro-brasileiros**. Salvador: Oiti, 2011. p. 93-113.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: Edufba, 2010.

CAVALCANTI, Lauro (Org.). **Modernistas na repartição**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Minc-Iphan, 2000.

CENTRO NACIONAL DE AFRICANIDADE E RESISTÊNCIA AFRO-BRASILEIRA. **O Cenarab - Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira.**

Disponível em: <<http://www.cenarab.com.br/cenarab/>>. Acesso em: 12 nov. 2014.

CHUVA, Márcia Regina Romeiro. **Os arquitetos da memória:** sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (1930-1940). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

COELHO, Maria Beatriz. **Imagens da nação:** brasileiros na fotodocumentação de 1940 até o final do século XX. São Paulo: Edusp / Imprensa Oficial; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. Ideologia umbandista e integralismo. In: RODRIGUES, Leôncio Martins et al. **Trabalho e cultura no Brasil.** Recife/Brasília: ANPPCS/CNPq, 1981. (Ciências Sociais Hoje; 1).

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas; NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: da representação à cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: BROWN, Diana et al. **Umbanda e política.** Rio de Janeiro: Iser/Marco Zero, 1985. p. 43-79 (Cadernos do Iser; 18)

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. **Umbanda, uma religião brasileira.** São Paulo: CER-USP/Edusp, 1987.

CONFEDERAÇÃO DAS TRADIÇÕES E CULTURAS BANTU NO BRASIL. **Objetivo.** Disponível em:

<http://www.cobantu.com/site/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=5&Itemid=27>. Acesso em: 10 out. 2014.

CONFERÊNCIA mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata (declaração e programa de ação). 2001. Disponível em:

<<http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00001626.pdf>>. Acesso em: 17 nov. 2014.

CONVENÇÃO nacional do negro pela Constituinte (documento final). 1986. Disponível em:

<<http://www.institutobuzios.org.br/documentos/CONVEN%C3%87%C3%83O%20NACIONAL%20DO%20NEGRO%20PELA%20CONSTITUTINTE%201986.pdf>>. Acesso em: 23 out. 2014.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. **Vilas, parques, bairros e terreiros:** novos patrimônios na cena das políticas culturais em São Paulo e São Luís. 2001. 258f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, São Paulo.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. A coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro: o primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. **Mneme**, Natal, v. 7, n. 18, p. 50-70, out./nov. 2005.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. O Museu Mefistofélico e a distabuzação da magia: uma análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil (1938): a Coleção de Magia Negra do Rio de Janeiro. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26, 2008, Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2008. v. 1, p. 1-19.

COSTA LIMA, Vivaldo da. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 12, p. 65-90, 1976.

COSTA LIMA, Vivaldo da. O candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 201-221, set./dez. 2004.

CRAPANZANO, Vincent. Horizontes imaginativos e o aquém e além. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.48, n.1, p. 363-384, 2005.

CUNHA, Flávio Saliba. Patrimônio cultural e gestão democrática em Belo Horizonte. **Vária História**, Belo Horizonte, n. 18, p. 83-98, set. 1997.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

D'OXÓSSI, Sidney. **Sabores da África no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.

ESTANISLAU, Lídia Avelar. Eu sou neguinha? **Educação em Revista**, Belo Horizonte, n. 7, p. 47-50, jul. 1988.

ESTANISLAU, Lídia Avelar. Memória e patrimônio histórico. **LPH – Revista de História**, Ouro Preto, v. 2, n 1, p. 94-98, 1991.

ESTANISLAU, Lídia Avelar. Belo Horizonte: tempo, espaço e memória. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 25-28, out. 1997a.

ESTANISLAU, Lídia Avelar. Afro-Horizonte. **Suplemento Literário**, Belo Horizonte, n. 32, dez. 1997b.

ESTANISLAU, Lídia Avelar. Feminino plural: negras no Brasil. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FALCÃO, Joaquim Arruda. Política cultural e democracia: a preservação do patrimônio histórico e artístico nacional. In: MICELI, Sérgio (Org.). **Estado e cultura no Brasil**. São Paulo: Difel, 1984. (Coleção Corpo e Alma do Brasil)

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus/Edusp, 1965. v. 1

FERNANDES, Florestan. O mito revelado. **Espaço Acadêmico**, Maringá, ano 3, n. 26, jul. 2003. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/026/26hbrasil.htm>>. Acesso em: 10 nov. 2014.

FERREIRA, Roque; BECKER, Zé Paulo. Zambiapungo. Intérprete: Roberta Sá. In: SÁ, Roberta. **Quando o canto é reza**. Rio de Janeiro: Universal Music, 2010. 1 CD. Faixa 3.

FERRETTI, Sérgio F. Sobre o parecer de tombamento da Casa das Minas. In: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **O patrimônio cultural dos templos afro-brasileiros**. Salvador: Oiti, 2011. p. 67-75.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo**: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/lphan, 1997.

FONSECA, Mária Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 59-79.

FÓRUM SOCIAL MUNDIAL. **O que é o Fórum Social Mundial?** Disponível em: <http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=19&cd_language=1>. Acesso em 10 out. 2014.

FRANCISCO, Dalmir. Movimento negro, cidadania e estado. In: POMPERMAYER, Malori José (Org.). **Movimentos sociais em Minas Gerais**: emergência e perspectivas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1987.

FRIGERIO, Alejandro. Re-africanization in secondary religious diasporas: constructing a world religion. **Civilisations - Revue Internationale d'Anthropologie et de Sciences Humaines**, Bruxelas, n. 51, p. 39-60, 2004.

FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA (Belo Horizonte). **Heranças do tempo**: tradições afro-brasileiras em Belo Horizonte. Belo Horizonte: Fundação Municipal de Cultura, 2006a. (versão impressa)

FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA (Belo Horizonte). **Heranças do tempo**: tradições afro-brasileiras em Belo Horizonte (versão on-line). 2006b. Disponível em: <<http://portal5.pbh.gov.br/fan/view/jsp/apresentacao.jsp>>. Acesso em: 15 out. 2014. (versão on-line)

FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA (Belo Horizonte). **Salve Maria** - memória da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte: reinados negros e irmandades do Rosário. Belo Horizonte: Fundação Municipal de Cultura, 2006c.

FURTADO, João Pinto. Uma república entre dois mundos: Inconfidência Mineira, historiografia e temporalidade. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 21, n. 42, p. 343-363, 2001.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Chica da Silva e o contratador dos diamantes**: o outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da Alma**. São Paulo: Selo Negro, 2002. p. 183-217.

GIUMBELLI, Emerson. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

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

GIUMBELLI, Emerson. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. **Esboços**, Florianópolis, v. 17, n. 23, p. 107-118, 2010.

GOHN, Maria da Glória. Desafios dos movimentos sociais hoje no Brasil. **SER Social**, Brasília, v.15, n. 33, p. 261-384, jul./dez. 2013.

GOMES, Edlaine de Campos. Religious dynamics and patrimonialization paths: reflections on the actions and reactions of Afro-Brazilian religions. **Interseções**, Rio de Janeiro, ano 12, n. 1, p. 131-158, jun. 2010.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Iphan, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 15-36, jan./jun. 2005.

GOVERNADOR de SC se retrata após ato da PM contra afro-religiosos. Geledés. Disponível em: < <http://arquivo.geledes.org.br/racismo-preconceito/racismo-no-brasil/6533-governador-de-sc-se-retrata-apos-ato-da-pm-contra-afro-religiosos>>. Acesso em: 25 set. 2014.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). **Tempo Social**, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 121-142, nov. 2001a.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 61, p. 147-162, nov. 2001b.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Depois da democracia racial. **Tempo Social**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 269-290, nov. 2006.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Brasil, 1996-2012**: anotações para uma sociologia política da adoção de cotas no ensino superior público. 2013. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Notas para uma sociologia política da adocao de cotas no ensino superior.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2014.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HERINGER, Rosana. Mapeamento de ações e discursos de combate às desigualdades raciais no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, Ano 23, n. 2, p. 40, 2001.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Cultura viva**: as práticas de pontos e pontões. Brasília: Ipea, 2011. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/documents/10883/12916/livro_culturaviva_pontos-aqui.pdf/414d12eb-ca4f-4b68-ab01-ea25b876cf60>. Acesso em: 26 set. 2014.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Superintendência do Iphan no Distrito Federal. **Inventário dos terreiros do Distrito Federal e entorno**. Brasília: Iphan-DF, 2009.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **O patrimônio cultural dos templos afro-brasileiros**. Salvador: Oiti, 2011a.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Casa Chica da Silva**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=12955&sigla=Institucional&retorno=detalheInstitucional>>. Acesso em: 15 out. 2014.

INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE TRADIÇÕES AFRO BANTU. **Foco de resistência e conservação do Candomblé Congo-Angola**. Disponível em: <<http://ilabantu.inzotumbansi.org/ilabantu-como-foco-de-resistencia-e-conservacao-do-candomble-congo-angola/>>. Acesso em: 10 out. 2014.

INSTITUTO NACIONAL DA TRADIÇÃO E CULTURA AFRO-BRASILEIRA. **A história do Intecab**. Disponível em: <<http://intecabsp.wordpress.com/intecab-sp>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

INZO TUMBANSI (página de abertura do site). Disponível em: <<http://inzotumbansi.org/home/>>. Acesso em: 10 out. 2014.

JAYME, Juliana Gonzaga; CHACHAM, Alessandra Sampaio; MORAIS, Mariana Ramos de. Mulheres da "zona grande": negociando identidade, trabalho e território.

Sexualidad, Salud y Sociedad, Rio de Janeiro, n. 14, p. 138-163, ago. 2013.

JEUDY, Henri-Pierre. **La machinerie patrimoniale**. Belval: Circé, 2008.

JOHNSON, Paul Christopher. **Secrets, gossip and gods**: the transformation of brazilian candomblé. Nova York: Oxford University Press, 2002.

KLOPPENGBURG, Boaventura. **A umbanda no Brasil**: orientação para os católicos. Petrópolis: Vozes, 1961.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. Edição original, americana, é de 1947.

LEAL, Claudia Feierabend Baeta. A missão de Michel Parent no Brasil. In: LEAL, Claudia Feierabend Baeta (Org.). **As missões da Unesco no Brasil**: Michel Parent. Rio de Janeiro: Iphan/Copedoc, 2008. p. 11-32.

LIDERANÇAS de matriz africana divulgam texto orientador em plenária da III Conapir. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. 10 jul. 2013. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/iii-conapir/2013/07/liderancas-de-matriz-africana-divulgam-texto-orientador-em-plenaria-da-iii-conapir>>. Acesso em: 10 out. 2014.

LODY, Raul; SILVA, Vagner Gonçalves da. Joãozinho da Goméia, o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma**. São Paulo: Summus/Selo Negro, 2002. p. 153-182.

LOTT, Wanessa Pires. **Patrimônio cultural na cidade de Belo Horizonte**: o caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá e do terreiro de candomblé Ilê Wopo Olojukan. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte.

LÜHNING, Ângela (Org.). **Verger-Bastide**: dimensões de uma amizade. Tradução de Rejane Janowitzer. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

LÜHNING, Angela. Verger nos tempos de O Cruzeiro. In: LÜHNING, Angela (Org.). **Pierre Verger**: repórter fotográfico. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2004. p. 7-76.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. Nota dos organizadores. In: RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 141-158, 1999.

MAIO, Marcos Chor. Abrindo a "caixa preta": o Projeto Unesco de relações raciais. In: PEIXOTO, Fernanda Arêas; PONTES, Heloísa; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **Antropologias, histórias, experiências**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004. v. 1, p. 143-168.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

MARTINS, Jaime. **A voz de Mãe Stella de Oxóssi, do Ilê Axé Opô Afonjá, Salvador/BA**. 15 dezembro 2009. Disponível em: <<http://lassuncao.blogspot.fr/2009/12/voz-de-mae-stella-de-oxossi-do-ile-axe.html>>. Acesso em: 15 out. 2014.

MARTINS, Leda Maria. **A cena em sombras**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza, 1997.

MARTINS, Marcos da Costa. **O registro do patrimônio cultural imaterial**: considerações sobre o processo de materialização do intangível nas festas religiosas. 2012. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Belo Horizonte.

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 57-80, abr. 1999.

MATORY, J. Lorand. **Black Atlantic religion**: tradition, transnationalism and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MELLO E SOUZA, Laura. **Revisitando o calundu**. 2002. Disponível em: <http://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf>. Acesso em 14 out. 2014.

MELLO E SOUZA, Marina. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

MIRANDA, Wander Melo; SAID, Roberto (Orgs.). **Cyro & Drummond**: correspondência de Cyro dos Anjos & Carlos Drummond de Andrade. São Paulo: Globo, 2012.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

MORAIS, Mariana Ramos de. **O candomblé na metrópole**: a construção da identidade em dois terreiros de Belo Horizonte. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte.

MORAIS, Mariana Ramos de. **Nas teias do sagrado**: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte. Belo Horizonte: Editora Espaço Ampliar, 2010a.

MORAIS, Mariana Ramos de. Ações do poder público e a prática da umbanda, candomblé e congado: reflexões sobre a construção de patrimônios culturais. **Latitude**, Maceió, v. 4, p. 25-42, 2010b.

MORAIS, Mariana Ramos de. Ações do poder público para a religiosidade afro-brasileiras em Belo Horizonte. **Pensar BH**, Belo Horizonte, v. 29, p. 45-48, 2011.

MORAIS, Mariana Ramos de. 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, v. 14, n. 16, p. 39-59, 2012.

MORAIS, Mariana Ramos de. Não chute, é macumba! Ou melhor, uma oferenda! Notas sobre as religiões afro-brasileiras no contexto da lei 10.639. **Educação e políticas em debate**, Uberlândia, v. 2, n. 1, p. 249-270, 2013.

MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na América portuguesa. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 5, n. 9/10, jan./dez. 2008.

MOTTA, Roberto Mauro Cortez. Gilberto Freyre, René Ribeiro e o Projeto Unesco. In: PEREIRA, Cláudio; SANSONE, Lívio (Org.). **Projeto Unesco no Brasil**: textos críticos. Salvador: Edufba, 2007. p. 38-60.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995. (Coleção Biblioteca Carioca; 32).

MOVIMENTO NAÇÃO BANTU. **O Monabantu**. Disponível em: <<http://monabantunacional.blogspot.com.br/p/o-mona-bantu.html>>. Acesso em: 10 out. 2014.

MUSEU DA INCONFIDÊNCIA (página de abertura do site). Disponível em: <<http://www.museudainconfidencia.gov.br>>. Acesso em: 6 mai. 2014.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Abdias do. **O negro revoltado**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 209 a 224, jan./abr. 2004.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996.

NKISI na diáspora: raízes bantu no Brasil. São Paulo: Associação de Cultura Banto do Litoral Norte, 2013.

OFICINA divulga importância das folhas nas tradições de matriz africana neste sábado (13). Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. 12 abr. 2013. Disponível em: <http://www.portaldaigualdade.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2013/04/oficina-divulga-importancia-das-folhas-nas-tradicoes-de-matriz-africana-neste-sabado-13>. Acesso em: 10 out. 2014.

OLIVEIRA, Rafael Soares de (org). **Candomblé**: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

OLIVEN, Ruben George. Patrimônio intangível: considerações iniciais. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 80-82.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **A propos de l'ONU**. Disponível em: <<http://www.un.org/fr/aboutun/index.shtml>>. Acesso em: 15 out. 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. **Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular**. 1989. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=261>>. Acesso em: 17 nov. 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. **Declaração universal sobre a diversidade cultural**. 2002. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. **A propos de l'Unesco**. Disponível em: <<http://fr.unesco.org/about-us/propos-de-lunesco>>. Acesso em 15 out. 2014.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 29-69.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro** – umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978.

ORTIZ, Renato. Notas sobre as ciências sociais no Brasil. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 27, p. 163-175, jul. 1990.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PARENT, Michel. Proteção e valorização do patrimônio cultural brasileiro no âmbito do desenvolvimento turístico e econômico. In: LEAL, Cláudia Feierabend Baeta (Org.). **As missões da Unesco no Brasil**: Michel Parent. Rio de Janeiro: Iphan/Copedoc, 2008. p. 33-191.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual na nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. Notas sobre a noção de propriedade nos processos de tombamento dos candomblés. In: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **O patrimônio cultural dos templos afro-brasileiros**. Salvador: Oiti, 2011. p. 79-92.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. Diálogo interessantíssimo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 14, n.40, p. 93-110, 1999.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. Mário e os primeiros tempos da USP. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 30, p. 156-169, 2002.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. Bastide e Verger entre “áfricas” e “brasis”: rotas entrelaçadas, imagens superpostas. **Revista do IEB**, São Paulo, n. 51, p. 41-66, mar./set. 2010.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. O candomblé (barroco) de Roger Bastide. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, p. 379-405, 2011.

PEREIRA, Amauri Mendes. **Trajetória e perspectivas do Movimento Negro brasileiro**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

PEREIRA, Amílcar Araújo. **O mundo negro**: relações raciais e a constituição do Movimento Negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

PEREZ, Léa Freitas. **Festa, religião e cidade**: corpo e alma do Brasil. Porto Alegre: Medianiz, 2011.

PEREZ, Léa Freitas; MARTINS, Marcos da Costa; GOMES, Rafael Barros. **Variações sobre o reinado**: um rosário de experiências em louvor a Maria. Porto Alegre: Medianiz, 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). **Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2004.

PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Torres de. **As mirongas de umbanda**. 3. ed. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora, 1957. (Coleção Espiritualista; 4)

PINTO, Tancredo da Silva; CAMÊLO, Antônio Pereira. **Minas sob a luz da umbanda**. Belo Horizonte: Editora G. Holman, 1971.

PORTAL YPADÊ (página de abertura do site). Disponível em: <<http://caa.org.br/ypade>>. Acesso em: 25 set. 2014.

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

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, set./dez. 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento e africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p. 93 a 111.

PRESIDENTA institui Dia da Umbanda. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. 18 mai. 2012. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2012/05/presidenta-institui-dia-da-umbanda>. Acesso em: 11 nov. 2014.

PREVITALLI, Ivete Miranda. **Candomblé: agora é Angola**. São Paulo: Annablume / Petrobras, 2008.

PREVITALLI, Ivete Miranda. **Tradição e traduções**. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, São Paulo.

PRIMEIRO congresso brasileiro do espiritismo de umbanda. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de Outubro de 1941. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Roger Bastide e o Brasil. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 12, p. 47-52, 1976.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. **Tempo Social**, São Paulo, v. 1, n. 1, 1989.

RAFAEL, Ulisses Neves; MAGGIE, Yvonne. Sorcery objects under institutional tutelage: magic and power in ethnographic collections. **Vibrant**, Florianópolis, v. 10, n.1, p. 276-342, jan./jun. 2013.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Graphia, 2001. Edição original é de 1934.

RAVELET, Claude. **Bio-bibliographie de R. Bastide**. 1992. Disponível em: <<http://claudio.ravelet.pagesperso-orange.fr/bastide.html>>. Acesso em: 15 out. 2014.

REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n. 16, mar./ago. 1988.

RELIGIOSOS de matriz africana pedem respeito do poder público. Assembleia Legislativa de Minas Gerais. 06 mai. 2009. Disponível em: <http://www.almg.gov.br/acompanhe/noticias/arquivos/2009/05/Not_735836.html>. Acesso em 10 out. 2014.

RESUMO DO FAN – A cobertura da terceira edição do Festival de Arte Negra. **Roda - Arte e Cultura do Atlântico Negro**, Belo Horizonte, n. 4, mar. 2007.

REVISTA DO SERVIÇO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Brasília, n. 30, p. 156-169, 2002. Edição especial sobre Mário de Andrade.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976. (Coleção Biblioteca Manancial; 47).

RIOS, Flávia. O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010). **Lua Nova**, São Paulo, n. 85, p. 41-79, 2012.

ROCHA, Ricardo. Sob a tumba dos heróis: o Panteão dos Inconfidentes no Museu da Inconfidência em Ouro Preto. **Musas – Revista Brasileira de Museus e Museologia**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 188-195, 2009.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Madras, 2008.

ROSA, Vera. Dilma adia legalização de terreiros de umbanda para evita nova crise. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 21 jan. 2010. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,dilma-adia-legalizacao-de-terreiros-de-umbanda-para-evitar-nova-crise,498975>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

RUBINO, Silvana. **As fachadas da história**: os antecedentes, a criação e os trabalhos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1937-1968. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Campinas.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (Org). **Fiéis e cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001.

SANSI, Roger. De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: BIRMAN, Patrícia (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar, 2003. p. 149-168.

SANSI, Roger. **Fetishes and monuments**: Afro-Brazilian art and culture in Bahia. Nova York: Berghahn Books, 2007.

SANT'ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 49-58

SANT'ANNA, Márcia. O tombamento de terreiros de candomblé no âmbito do Iphan: critérios de seleção e de intervenção. In: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **O patrimônio cultural dos templos afro-brasileiros**. Salvador: Oiti, 2011. p. 27-33.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. A afirmação identitária, espaços e símbolos da religiosidade de matriz africana em Belo Horizonte. **Anais do Museu Histórico Nacional – História e Patrimônio**, Rio de Janeiro, v. 40, p. 237-260, 2008.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: Edufba, 2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Do preto, do branco e do amarelo: sobre o mito nacional de um Brasil (bem) mestiçado. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 64, n. 1, p. 48-55, jan. 2012.

SELKA, Stephen. **Religion and the politics of ethnic identity in Bahia, Brazil**. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

SEPPIR lança plano nacional de proteção à liberdade religiosa. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 8 jan. 2010. Disponível em:

<http://www.seppir.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2010/01/lancamento_planoliberalidade/?searchterm=Plano%20Nacional%20de%20Prote%C3%A7%C3%A3o%20%C3%A0%20Liberdade%20Religiosa>. Acesso em: 17 nov. 2014.

SERRA, Olympio. Questões de identidade cultural. In: ARANTES, Antônio Augusto. **Produzindo o passado**: estratégias de construção do patrimônio cultural. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 97-123

SERRA, Ordep. **Exposição de motivos para fundamentar pedido de tombamento do Terreiro do Bate-Folha como patrimônio histórico, paisagístico e etnográfico do Brasil** (laudo antropológico). 2002. Disponível em: <<http://ordep Serra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-bate-folha.pdf>>. Acesso em: 24 out. 2014.

SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 33, p. 169-206, 2005.

SERRA, Ordep. O tombamento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho Ilê Axé Iyá Nassô Oká. In: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **O patrimônio cultural dos templos afro-brasileiros**. Salvador: Oiti, 2011. p. 37-51.

SILVA, Ornato José da. **Iniciação de muzenza nos cultos bantos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

SILVA, Rubens Alves da. **A atualização de tradições**: performances e narrativas afro-brasileiras. São Paulo: LCTE, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). **Revista USP**, São Paulo, v. 55, p. 82-111, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007a.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques dos neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007b. p. 9-27.

SILVA JÚNIOR, Hédio. Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 303-323.

SILVEIRA, Renato da. Sobre a fundação do Terreiro do Alaketu. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 29-30, p. 345-379, 2003.

SOROKIN, Pitirim Aleksandrovich. Espaço social e posição social. In: CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio (Orgs.). **Homem e sociedade**: leituras básicas de sociologia geral. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980.

SOUTY, Jérôme. **Pierre Fatumbi Verger**: du regard détaché à la connaissance initiatique. Paris: Maisonneuve & Larose, 2007.

SOYINKA, Wole. **O leão e a joia**. São Paulo: Geração Editorial, 2012.

TAATA Katuvanjesi recebe ministra da Igualdade Racial e Netinho de Paula. Inzo Tumbansi. 03 jul. 2013. Disponível em: <<http://inzotumbansi.org/home/taata-katuvanjesi-recepciona-ministra-da-igualdade-racial-e-netinho-de-paula/>>. Acesso em: 10 out. 2014.

TERREIRO bantu paulista inicia gravação de CD e DVD. Inzo Tumbansi. 10 jan. 2013. Disponível em: <<http://inzotumbansi.org/home/terreiro-bantu-paulista-inicia-gravacao-de-dvd-e-cd>>. Acesso em: 10 out. 2014.

THOMAZ, Omar Ribeiro; NASCIMENTO, Sebastião. **Entre a intenção e o gesto**: a Conferência de Durban e a elaboração de uma pauta de demandas de políticas compensatórias no Brasil. São Paulo: Núcleo de Pesquisa sobre o Ensino Superior da USP, 2003 (dossiê). Disponível em: <<http://nupps.usp.br/downloads/docs/dt0306.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2014.

TINHORÃO, José Ramos. **Pequena história da música popular**: segundo seus gêneros. São Paulo: Editora 34, 2013.

TREVISAN, Janine. A frente parlamentar evangélica: força política no estado laico brasileiro. **Numen**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 29-57, 2013.

VAN DE PORT, Mattijs. Candomblé em rosa, verde e preto: recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 123-164, jul./dez. 2012.

VELHO, Gilberto. Antropologia e patrimônio cultural. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 20, p. 37-39, 1984.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p.237-248, 2006.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo**: do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX. Salvador: Corrupio, 2002. Edição original, francesa, é de 1968.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VILHENA, Luís Rodolfo. África na tradição das ciências sociais no Brasil. In: VILHENA, Luís Rodolfo. **Ensaio de antropologia**. Rio de Janeiro: Editora da Uerj, 1997.

Documentos

BELO HORIZONTE. Secretaria Municipal de Cultura. **Processo de tombamento do Ilê Wopo Olojukan (Deus Mais do que Tudo)**, nº 010915349580. Belo Horizonte, 1995a.

BELO HORIZONTE. Secretaria Municipal de Cultura. **Processo de tombamento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá**, nº 010869309568. Belo Horizonte, 1995b.

BELO HORIZONTE. Secretaria Municipal Adjunta de Direitos de Cidadania. Ata da reunião plenária do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial, realizada em 16 de julho de 2013. **Diário Oficial do Município**, 2013.

FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA. Ata da reunião extraordinária do Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural do Município de Belo Horizonte, realizada no dia 23 de maio de 2000. **Diário Oficial do Município**, 16 jun. 2000.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Ata da reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural**, realizada no dia 27 de agosto de 1996. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=2694>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Ata da reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural**, realizada no dia 22 de agosto de 2002a. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=2720>>. Acesso em: 21 out. 2014.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Ata da reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural**, realizada no dia 21 de novembro de 2002b. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=2722>>. Acesso em: 21 out. 2014.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Ata da reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural**, realizada no dia 01 de dezembro de 2004. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=2730>>. Acesso em: 21 out. 2014.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Ata da reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural**, realizada no dia 03 de maio de

2011b. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=2752>>. Acesso em: 21 out. 2014.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Lista dos bens culturais inscritos nos livros do tomo (1938-2012)**. 2013. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3263>>. Acesso em: 15 out. 2014.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Resultado final da seleção do edital de apoio a projetos de fortalecimento institucional das entidades representativas dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana no Brasil - avaliação**. 2014. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=4795>>. Acesso em: 15 out. 2014.

SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Ata da reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural**, realizada no dia 31 de maio de 1984. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=2645>>. Acesso em: 21 out. 2014.

Legislação

BAHIA. Lei nº 3.097, de 26 de dezembro de 1972. Dispõe sobre taxas pelo exercício do poder de polícia e pela prestação de serviços, e dá outras providências. **Diário Oficial do Estado**, Salvador, 29 dez. 1972. Disponível em: <http://www.legislabahia.ba.gov.br/verdoc.php?script_name=%23%21--%20%23executive%3Ascript_name%20--%23%23%21--%20%23executive%3Ascript_name%20--%23%3Ff%3Did%24id%3DLO19723097.xml%24an%3DLO_3_097_ANEXO_III#LO_3_097_ANEXO_III>. Acesso em: 25 set. 2014.

BELO HORIZONTE. Lei nº 3.802, de 06 de julho de 1984. Organiza a proteção do patrimônio cultural do Município de Belo Horizonte. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, 14 jul. 1984. Disponível em: <<http://cmbhsilinternet.cmbh.mg.gov.br:8080/silinternet/consultaNormas/detalheNorma.do?id=2c907f76166df5df01166fafd1c12c49&metodo=detalhar#>> Acesso em: 24 set. 2014.

BELO HORIZONTE. Lei nº 4.454, de 7 de maio de 1986. Dispõe sobre a oficialização da festa do Dia do Preto Velho no município de Belo Horizonte e dá outras providências. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, 8 mai. 1986a. Disponível em: <<http://cmbhsilinternet.cmbh.mg.gov.br:8080/silinternet/consultaNormas/detalheNorma.do?id=2c907f76166df5df01166f3af4dd7f44&metodo=detalhar#>> Acesso em: 24 set. 2014.

BELO HORIZONTE. Lei nº 4.463, de 23 de maio de 1986. Dispõe sobre oficialização da Festa de Yemanjá no Município de Belo Horizonte e dá outras providências. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, 24 mai. 1986b. Disponível em: <<http://cmbhsilinternet.cmbh.mg.gov.br:8080/silinternet/consultaNormas/detalheNorma.do?id=2c907f76166df5df01166f3b5f2d7f71&metodo=detalhar#>>. Acesso em: 24 set. 2014.

BELO HORIZONTE. Lei nº 6.498, de 29 de dezembro de 1993. Dispõe sobre incentivo fiscal para a realização de projetos culturais, no âmbito do município, e dá outras providências. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, 30 dez. 1993b. Disponível em: <<http://cmbhsilinternet.cmbh.mg.gov.br:8080/silinternet/consultaNormas/detalheNorma.do?id=2c907f76166df5df01166e010c591cbe&metodo=detalhar#>> Acesso em: 24 set. 2014.

BELO HORIZONTE. Lei nº 7.165, de 27 de agosto de 1996. Institui o Plano Diretor do Município de Belo Horizonte. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, 28 ago. 1996a. Disponível em: <<http://cmbhsilinternet.cmbh.mg.gov.br:8080/silinternet/consultaNormas/detalheNorma.do?id=2c907f76166df5df01166e3c6cfc6ecb&metodo=detalhar#>> Acesso em: 24 set. 2014.

BELO HORIZONTE. Lei nº 7.166, de 27 de agosto de 1996. Estabelece normas e condições para parcelamento, ocupação e uso do solo urbano do Município. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, 28 ago. 1996b. Disponível em: <<http://cmbhsilinternet.cmbh.mg.gov.br:8080/silinternet/consultaNormas/detalheNorma.do?id=2c907f761753b10d01177939b4730059&metodo=detalhar#>> Acesso em: 24 set. 2014.

BELO HORIZONTE. Lei nº 7.535, de 18 de junho de 1998. Cria a Secretaria Municipal para Assuntos da Comunidade Negra - Smacon - e dá outras providências. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, 19 jun. 1998. Disponível em: <<http://cmbhsilinternet.cmbh.mg.gov.br:8080/silinternet/consultaNormas/detalheNorma.do?id=2c907f76166df5df01166e8a245528b9&metodo=detalhar#>> Acesso em: 24 set. 2014.

BELO HORIZONTE. Lei nº 8.146, de 29 de dezembro de 2000. Dispõe sobre a estrutura organizacional da administração direta do poder executivo e dá outras providências. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, 30 dez. 2000. Disponível em: <<http://cmbhsilinternet.cmbh.mg.gov.br:8080/silinternet/consultaNormas/detalheNorma.do?id=2c907f761753b10d01177e9881ce0104&metodo=detalhar#>> Acesso em: 24 set. 2014.

BELO HORIZONTE. Lei nº 9.011, de 01 de janeiro de 2005. Dispõe sobre a estrutura organizacional da administração direta do poder executivo e dá outras providências. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, 01 jan. 2005. Disponível em:

<<http://cmbhsilinternet.cmbh.mg.gov.br:8080/silinternet/consultaNormas/detalheNorma.do?id=2c907f761753b10d01177e5320ef00f5&metodo=detalhar#>> Acesso em: 24 set. 2014.

BELO HORIZONTE. Lei nº 9.934, de 21 de junho de 2010. Dispõe sobre a Política Municipal de Promoção da Igualdade Racial, cria o Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial e dá outras providências. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, 22 jun. 2010. Disponível em:

<<http://cmbhsilinternet.cmbh.mg.gov.br:8080/silinternet/consultaNormas/detalheNorma.do?id=2c907f7629286aac012964768c660417&metodo=detalhar#>>. Acesso em: 21 nov. 2014.

BELO HORIZONTE. Lei nº 10.233, de 21 de julho de 2011. Considera a cidade de Lagos, situada na Nigéria, cidade-irmã de Belo Horizonte. **Diário Oficial do Município**, Belo Horizonte, 22 jul. 2011. Disponível em:

<<http://cmbhsilinternet.cmbh.mg.gov.br:8080/silinternet/consultaNormas/detalheNorma.do?id=2c907f76333aa83f0133836f5c180199&metodo=detalhar#>> Acesso em: 24 set. 2014.

BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 1890. Disponível em:

<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=847&tipo_norma=DEC&data=18901011&link=s>. Acesso em: 22 set. 2014.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 24 fev. 1891. Disponível em:

<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>. Acesso em: 21 nov. 2014.

BRASIL. Decreto nº 22.928, de 12 de julho de 1933. Erige a cidade de Ouro Preto em monumento nacional. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 1933. Disponível em:

<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=22928&tipo_norma=DEC&data=19330712&link=s>. Acesso em: 18 set. 2014.

BRASIL. Decreto nº 24.735, de 14 de julho de 1934. Aprova, sem aumento de despesa, o novo regulamento do “Museu Histórico Nacional.” **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 1934a. Disponível em:

<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=24735&tipo_norma=DEC&data=19340714&link=s>. Acesso em: 18 set. 2014.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 16 jul. 1934b. Disponível em:

<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm>. Acesso em: 22 set. 2014.

BRASIL. Lei nº 378, de 13 de janeiro de 1937. Dá nova organização ao Ministério da Educação e Saúde Pública. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 15 jan. 1937a.

Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1930-1949/l0378.htm>. Acesso em: 18 set. 2014.

BRASIL. Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 06 dez. 1937b. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0025.htm>. Acesso em: 18 set. 2014.

BRASIL. Decreto-lei nº 1.202, de 08 de abril de 1939. Dispõe sobre a administração dos estados e dos municípios. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 1939. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=1202&tipo_norma=D&data=19390408&link=s>. Acesso em: 18 set. 2014.

BRASIL. Decreto-lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941. Dispõe sobre desapropriações por utilidade pública. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 18 jul. 1941. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3365.htm>. Acesso em: 22 set. 2014.

BRASIL. Lei nº 3.924, de 26 de julho de 1961. Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos. **Diário Oficial da União**, Brasília, 27 jul. 1961. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/l3924.htm>. Acesso em: 18 set. 2014.

BRASIL. Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988. Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares – FCP e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 23 ago. 1988a. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7668.htm>. Acesso em: 30 out. 2014.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**, Brasília, 5 out. 1988b. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 22 set. 2014.

BRASIL. Lei nº 9.315, de 20 de novembro de 1996. Inscreve o nome de Zumbi dos Palmares no "Livro dos Heróis da Pátria". **Diário Oficial da União**, Brasília, 21 nov. 1996. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9315.htm>. Acesso em: 13 nov. 2014.

BRASIL. Emenda Constitucional nº 16, de 04 de junho de 1997. Dá nova redação ao § 5º do art. 14, ao caput do art. 28, ao inciso II do art. 29, ao caput do art. 77 e ao art. 82 da Constituição Federal. **Diário Oficial da União**, Brasília, 05 jun. 1997. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc/emc16.htm>. Acesso em: 24 set. 2014.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa

Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 7 ago. 2000. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 26 set. 2014.

BRASIL. Decreto nº 4.229, de 13 de maio de 2002. Dispõe sobre o Programa Nacional de Direitos Humanos - PNDH, instituído pelo Decreto no 1.904, de 13 de maio de 1996, e dá outras providências (anexos). **Diário Oficial da União**, Brasília, 14 mai. 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4229.htm. Acesso em: 22 set. 2014.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 10 jan. 2003a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 22 set. 2014.

BRASIL. Medida provisória nº 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**, 21 mar. 2003b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/MPV/Antigas_2003/111.htmimpressao.htm. Acesso em 30 out. 2014.

BRASIL. Lei nº 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 mai. 2003c. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.678.htm. Acesso em: 12 nov. 2014.

BRASIL. Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003. Institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PNPIR e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 21 nov. 2003d. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4886.htm. Acesso em: 21 nov. 2014.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União**, Brasília, 08 fev. 2007b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 12 nov. 2014.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 992, de 13 de maio de 2009. Institui a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. **Diário Oficial da União**, Brasília, 14 de maio de 2009a. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2009/prt0992_13_05_2009.html. Acesso em: 18 nov. 2014.

BRASIL. Decreto nº 6.872, de 04 de junho de 2009. Aprova o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PLANAPIR, e institui o seu Comitê de Articulação e Monitoramento. **Diário Oficial da União**, Brasília, 04 jun. 2009b. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D6872.htm>. Acesso em: 20 nov. 2014.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União**, Brasília, 21 jul. 2010a. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm>. Acesso em: 22 set. 2014.

BRASIL. Lei nº 12.314, de 19 de agosto de 2010. Altera as Leis nºs 10.683, de 28 de maio de 2003, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, 8.745, de 9 de dezembro de 1993, que dispõe sobre a contratação por tempo determinado para atender a necessidade temporária de excepcional interesse público, e 8.029, de 12 de abril de 1990, que dispõe sobre a extinção e dissolução de entidades da administração pública federal; revoga dispositivos da Lei no 10.678, de 23 de maio de 2003; e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 20 ago. 2010b. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12314.htm>. Acesso em: 13 nov. 2014.

BRASIL. Lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011. Institui o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra. **Diário Oficial da União**, Brasília, 11 nov. 2011c. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/l12519.htm>. Acesso em: 13 nov. 2014.

BRASIL. Lei nº 12.644, de 16 de maio de 2012. Institui o Dia Nacional da Umbanda. **Diário Oficial da União**, Brasília, 17 mai. 2012. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12644.htm>. Acesso em: 21 nov. 2014.

PARAÍBA. Lei nº 3.443, de 06 de novembro de 1966. Dispõe sobre o exercício dos cultos africanos no estado da Paraíba. **Diário Oficial do Estado**, João Pessoa, 10 nov. 1966. Disponível em: <http://alpb1.pb.gov.br:8082/sapl/sapl_documentos/norma_juridica/2899_texto_integral>. Acesso em: 25 set. 2014.

SALVADOR. Lei nº 3.515, de 22 de julho de 1985. Cria, delimita e institucionaliza como área sujeita a regime específico na subcategoria área de proteção cultural e paisagística a área do candomblé do Axé Opó Afonjá e dá outras providências. **Diário Oficial do Município**, Salvador, 1985a. Disponível em: <<http://leismunicipa.is/tjmhb>>. Acesso em: 25 set. 2014.

SALVADOR. Lei nº 3.590, de 1985. Cria, delimita e institucionaliza, como área sujeita a regime específico na subcategoria área de proteção cultural e paisagística, a área do

candomblé Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois) e dá outras providências.

Diário Oficial do Município, Salvador, 1985b. Disponível em:

<<http://leismunicipa.is/jmthb>>. Acesso em: 25 set. 2014.

GLOSSÁRIO²¹¹

Agogô – Instrumento musical-ritual usado no candomblé.

Aiê – Mundo, terra, tempo de vida.

Assentamento – Altar das divindades africanas.

Atabaque – Tambor alto e estreito, afunilado, de um só couro, usado nos candomblés e, em geral, nos cultos afro-brasileiros.

Axé – Força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos ou em pessoas iniciadas no candomblé.

Babalaô – Adivinho; sacerdote de Ifá.

Babalorixá – Chefe masculino de terreiro, sacerdote que dirige um candomblé queto.

Banto – Grupo linguístico, compreendendo milhões de africanos, originário da região onde estão situados os países Angola e Congo. Também designa a origem de certos candomblés, como o angola.

Barracão – Sala ou salão em que se realizam as festas públicas do candomblé e outros cultos afro-brasileiros.

Batuque – Religião afro-brasileira encontrada no Sul do Brasil e também em países do Cone Sul.

Benzer – Ação de tentar curar males físicos e espirituais por meio de orações e de ritual próprio, usada em terreiros por influência do catolicismo popular.

Bori – Um dos rituais de iniciação no candomblé nagô.

Caboclo – Entidade indígena presente na umbanda.

Calundu – Manifestação religiosa de diversas índoles, praticada por africanos e seus descendentes no Brasil no período da colonização.

Calunduzeiro – Praticante de calundu.

Camarinha – Aposento no qual os iniciados ficam recolhidos durante o período de aprendizado e rituais de iniciação. Também pode ser usado como sinônimo de iniciação.

²¹¹ Parte das descrições aqui utilizadas foi extraída do *Dicionário de cultos afro-brasileiros* (CACCIATORE, 1977).

Cambono – Auxiliar de sacerdote ou médiuns incorporados.

Candomblé – Religião afro-brasileira em que se cultuam divindades africanas. Também pode designar o local de culto.

Candomblé de caboclo – Religião afro-brasileira em que se cultuam os caboclos.

Catimbó – Prática religiosa encontrada no Norte e no Nordeste brasileiros.

Congada – Variante de congado, ver reinado.

Congado – Ver reinado.

Dijina – Nome ritual pelo qual o filho de santo é reconhecido depois da iniciação nos candomblés angola.

Ebó – Oferenda ou sacrifício de animais para divindades africanas.

Egum – Espírito dos ancestrais; espírito dos mortos.

Equede – Cargo ritual do candomblé exclusivo das mulheres que não entram em transe. Auxiliar dos filhos de santo em transe.

Erê – Entidade infantil que no candomblé pertence à corrente vibratória de um orixá. Na umbanda, essa entidade pode ser chamada também de menino de angola, ibeji ou criança.

Eró – Segredo, magia.

Exu – No candomblé, é o orixá mediador, mensageiro e intérprete das demais divindades africanas. Na umbanda, existe uma entidade com o mesmo nome. Sua versão feminina é a pombagira.

Família de santo – Grupo de culto, parentesco religioso.

Filho de santo – Iniciado no candomblé. Marca a filiação de um iniciador e de um terreiro.

Gira – Roda ritual, com cânticos e danças, para cultuar os orixás e as entidades espirituais, formada pelos filhos de santo.

Gongá – Altar em que ficam expostas imagens de santos católicos, orixás e entidades, como caboclos e pretos-velhos. Também é dito congá.

Gunga – Instrumento ritual dos dançantes do moçambique.

Ialorixá – Sacerdotisa, chefe de um terreiro de candomblé queto.

Iansã – Orixá da tempestade, dona dos ventos e raios.

Iaô – Iniciado no candomblé, filho de santo.

Ibeji – Orixá protetor dos gêmeos e das crianças.

Iemanjá – Divindade rainha das águas, do mar, a mãe dos orixás.

Ifá – Orixá da adivinhação.

Inquice – Divindade do panteão banto, sinônimo de orixá.

Iorubá – Povo sudanês que habita a região da Nigéria, na África, e que originou o candomblé queto; como é comumente chamado o povo nagô.

Iroco – Orixá que tem a gameleira branca como sua árvore sagrada.

Jeje – Denominação dos povos que vieram da região do Daomé, na África. Também pode denominar uma das nações do candomblé, que cultua os voduns.

Jogo de búzios – Prática de adivinhação por meio de conchas. O oráculo do candomblé.

Jurema – Religião afro-brasileira com forte influência indígena.

Kavungo – Divindade do panteão banto que representa a peste e também a cura.

Kitembo – Principal divindade do panteão banto. Também nomeado Tempo.

Linha de mesa – Pode ser considerada uma variante da umbanda ou mesmo do espiritismo kardecista.

Logun Edé – Orixá, filho das divindades Oxum e Oxóssi, que tem como seus domínios as matas e os rios.

Macumba – Termo que designa as práticas religiosas afro-brasileiras encontradas no Sudeste no início do século XX.

Mãe de santo – Sacerdotisa do candomblé.

Mãe pequena – Assistente direta do chefe do terreiro.

Makota – Cargo ritual reservado às mulheres no candomblé angola que não entram em transe.

Matamba – Divindade do panteão banto que representa os ventos e tempestades.

Mutacalambô – Divindade do panteão banto que representa as matas e a caça.

Muzenza – Nome dado ao iniciado no candomblé angola.

Nação – Denominação de origem tribal ou racial atribuída aos grupos negros africanos vindos como escravos para o Brasil. Denominação do conjunto de rituais trazidos por cada um desses povos, que determinaram os diversos tipos de candomblé.

Nagô – Nome dado no Brasil aos povos iorubás.

Nanã – Orixá da chuva, dona da lama.

Obá – Orixá do rio homônimo, uma das esposas de Xangô.

Obaluaiê – Orixá da varíola e doenças epidêmicas em geral.

Ogã – Cargo ritual exclusivo dos homens que não entram em transe; protetor do terreiro.

Ogum – Orixá do ferro, da agricultura, da caça.

Olorum – Deus supremo para os iorubás.

Omolocô – Culto cuja linha ritual é originária da nação angola. Ligado à umbanda, sobressaiu especialmente no Rio de Janeiro.

Orixá – Divindade do panteão iorubá.

Orum – Mundo sobrenatural para os iorubás.

Ossaim – Orixá das folhas litúrgicas e medicinais.

Oxalá – Orixá da criação, o pai dos orixás.

Oxóssi – Orixá da mata, da caça.

Oxum – Orixá das águas doces, do ouro, da beleza.

Oxumaré – Orixá do arco-íris, preside o tempo.

Pai de santo – Sacerdote do candomblé, chefe do terreiro.

Pai pequeno – Assistente do chefe do terreiro.

Pajelança – Prática religiosa com forte influência indígena.

Pantangome – Instrumento musical-ritual usado nas guardas de Moçambique.

Pombagira – Versão feminina do exu.

Povo de santo – Conjunto de adeptos das religiões afro-brasileiras.

Preceito – Determinação, prescrição feita pelos orixás para ser cumprida pelos fiéis.

Preto-velho – Entidade da umbanda que representa os antigos escravos africanos no Brasil.

Queto – Antigo reino da África Ocidental, região aproximadamente onde está a fronteira entre Nigéria e Benin. Também é uma das nações do candomblé.

Reinado – Manifestação religiosa afro-brasileira em que estão presentes valores e saberes africanos em grande parte vinculados à cultura banta, cuja ritualística está centrada na homenagem a Nossa Senhora do Rosário, bem como na devoção a outros santos católicos e no culto aos ancestrais.

Tambor de mina – Religião praticada principalmente No norte e No nordeste em que se cultuam os voduns.

Tata ou Tateto – Pai de santo, sacerdote do candomblé angola.

Terreiro – Local onde se pratica candomblé ou umbanda.

Toque de candomblé – Sessão aberta ao público em que são evocadas as divindades africanas do candomblé.

Toque de umbanda – Sessão aberta ao público em que são evocadas entidades da umbanda.

Umbanda – Religião com influência dos rituais afro-brasileiros e indígenas, do espiritismo kardecista e do catolicismo.

Vodum – Divindade do panteão jeje.

Xangô – Orixá do trovão e da justiça.

Xangô do Recife – Religião afro-brasileira encontrada principalmente no estado de Pernambuco.

Zazi – Divindade do panteão banto que representa o trovão.