



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Maria Isabel Pia dos Santos

**RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO TERREIRO DA POLÍTICA PARAIBANA:
uma análise histórico-antropológica acerca dessas religiões em pleitos eleitorais**

João Pessoa

2016

Maria Isabel Pia dos Santos

**RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO TERREIRO DA POLÍTICA PARAIBANA:
uma análise histórico-antropológica acerca dessas religiões em pleitos eleitorais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Ciências das Religiões.

Orientadora: Profa. Dra. Dilaine Soares Sampaio.

João Pessoa

2016

S237r Santos, Maria Isabel Pia dos.
Religiões afro-brasileiras no terreiro da política paraibana:
uma análise histórico-antropológica acerca dessas religiões em
pleitos eleitorais / Maria Isabel Pia dos Santos.- João Pessoa,
2016.
208f. : il.
Orientadora: Dilaine Soares Sampaio
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE
1. Política e religião. 2. Religiões afro-brasileiras.
3. Eleições 1965/1966, 2010 e 2014 - Paraíba.

UFPB/BC

CDU: 32:2(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*"RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO TERREIRO DA POLÍTICA PARAIBANA:
UMA ANÁLISE HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICA ACERCA DESSAS RELIGIÕES EM
PLEITOS ELEITORAIS"*

Maria Isabel Pia dos Santos

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Dilaine Soares Sampaio
(orientadora/PPGCR/UFPB)



Zuleica Dantas Pereira Campos
(membro-externo/UNICAP)



Antônio Giovanni Boaes Gonçalves
(membro-externo/PPGS/CCHLA/UFPB)

Para mainha, minha luz e minha flor, Maria da Luz Izidro dos Santos; painho, Francisco de Assis Pia dos Santos; minha irmã, Ana Paula Pia Cavalcanti; meu sobrinho, Isaac Cavalcanti dos Santos; meus irmãos, Isaías Pia dos Santos e José de Arimatéa dos Santos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e a minha, Maria da Luz Izidro dos Santos, sem a senhora, eu nada seria, eu te amo minha luz, minha flor; à painho, Francisco de Assis Pia dos Santos; à minha irmã, Ana Paula Pia Cavalcanti; ao meu sobrinho, Isaac Cavalcanti dos Santos pelos dias em que estava em meus “monólogos sublimes” de leituras, estudos, e tu aparecias para alegrar; aos meus irmãos, Isaías Pia dos Santos e José de Arimatéa dos Santos, sem o apoio de vocês nada disto poderia acontecer.

À minha orientadora, Profa. Dra. Dilaine Soares Sampaio, por mostrar e abrir os caminhos para os estudos sobre as religiões afro-brasileiras através do Grupo de Pesquisa Raízes (PPGCR/UFPB-CNPq). Por me orientar nesta caminhada, por partilhar conhecimentos e experiências acadêmicas. Por partilhar sua biblioteca. Pelas leituras, correções e orientações desta pesquisa. Pela paciência e por sempre está disponível a ajudar e mostrar os melhores caminhos. Agradeço também pelos ensinamentos, como diz Paulo Freire: “ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para sua própria produção ou sua construção”, e você me possibilitou esta criação!

À Profa. Dra. Maria Lucia Abaurre Gnerre e à Profa. Dra. Fernanda Lemos, as primeiras a acreditarem, quando ainda cursava a graduação em Ciências das Religiões, que esta pesquisa poderia ser desenvolvida no mestrado. Professoras, muito obrigada!

À CAPES pela bolsa de estudo, fundamental para o andamento e finalização desta pesquisa.

Ao Instituto Histórico Geográfico da Paraíba, funcionários Ivan e, em especial, a Socorro.

À Biblioteca Átila de Almeida, da Universidade Estadual da Paraíba, campus Campina Grande, bibliotecárias Estela e, em especial, a Larissa.

Ao Memorial Parlamentar da Assembleia Legislativa da Paraíba, funcionário Jean.

Ao Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese da Paraíba, funcionário Ricardo.

Ao filho e a esposa de Carlos Leal Rodrigues, Marcos Rodrigues e sua mãe Maria da Conceição Farias (Dona Ceíça) por terem colaborado com esta pesquisa.

Aos colegas de mestrado, que só trouxeram mais leveza para o percurso acadêmico, em especial, Thalisson, Rodrigo, Rogério, Ricardo, Diego e, principalmente, a minha amiga Fernanda, uma amizade que construí no mestrado e que se tornou uma irmã para mim, parte da minha família. Durante estes dois anos de pesquisa e estudo surgiram diversas dificuldades, não foram poucas nem tão pouco foram fáceis, mas enfrentamos e superamos cada uma delas com muita determinação e a base de muitas gargalhadas, o mestrado não seria mais divertido sem tudo isto! Sua amizade trouxe luz para esta jornada da minha vida, muito obrigada por fazer

parte dela, aprendi muito com você, uma pessoa iluminada e guerreira que a vida me deu o privilégio de conhecer. Aprendi muito com todos vocês, meus amigos e minha amiga.

Às funcionárias do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Márcia e Avany, pela gentileza e carinho.

À todos e à todas que cruzaram os meus caminhos e contribuíram para a realização desta pesquisa, muito obrigada!

RESUMO

No Brasil, observa-se que os debates acerca das relações entre política e religião mostram o poder ou a influência que a segunda exerce sobre a primeira, de maneira especial, em períodos eleitorais em que as relações se intensificam a fim de, por exemplo, (des) mobilizar votos em prol de determinados candidatos a cargos eletivos, bem como reconfigurando a dinâmica do espaço público em diferentes momentos em que as religiões afro-brasileiras foram colocadas na arena política, ensejando o debate de diversos atores sociais. Na Paraíba, esta questão toma forma quando são utilizadas as religiões afro-brasileiras para gerar controvérsias no campo político, especificamente, com relação à identidade, pertencimento religioso do candidato e minorias religiosas. Bem como, a mobilização dos adeptos frente a estas investidas de atores políticos no espaço público em períodos eleitorais. A partir disto, esta pesquisa tem como objetivo analisar as relações entre política e religiões afro-brasileiras no Estado da Paraíba nos pleitos eleitorais de 1965/1966, 2010 e 2014, partindo de uma perspectiva histórico-antropológica. Tal pesquisa caracteriza-se como documental, com uma abordagem qualitativa, utilizando-se de jornais locais referentes aos anos de 1965/1966 e 1962 e publicações em mídia *online* sobre os pleitos eleitorais de 2010 e 2014 na Paraíba. Foi utilizada como técnica de coleta de dados a entrevista semi-estruturada. Parte-se, principalmente, do pressuposto que a aproximação entre as religiões afro-brasileiras na Paraíba e a política, em disputas eleitorais, tendem a suscitar tensões entre ambas no contexto paraibano de 1965/1966, 2010 e 2014; e ainda que as vias por onde se estabelecem as conexões entre política e religiões afro-brasileiras na Paraíba nesses períodos partem de discursos que são (des) construídos em pleitos eleitorais. As relações que se estabelecem entre ambas são marcadas por embates em que tais religiões passam a fazer parte do discurso político dos candidatos, ora para colocar em evidência seus posicionamentos frente a ela, ora para incitar polêmicas entre os candidatos, ora para mobilizar os eleitores com relação as questões religiosas, etc. O fato é que as religiões afro-brasileiras são colocadas no “terreiro” da política para incitar o posicionamento de diversos atores sociais no espaço público paraibano, no mesmo compasso, respondem as demandas polêmicas em que estão colocadas.

PALAVRAS-CHAVE: Política. Religiões afro-brasileiras. Eleições 1965/1966, 2010 e 2014. Paraíba.

ABSTRACT

In Brazil, it is observed that the debates about the relations between politics and religion reveals the influence that the latter exerts on the first in election periods, when relations are intensified in order to, for example, mobilize votes in favor of candidates for public office as well as reconfigured the dynamics of public space at different times in which the african-brazilian religions were placed in the political arena, fomenting the discussion in between various social actors. In Paraíba, this question takes shape when the african-brazilian religions are used to generate controversy in the political field, specifically with respect the religious identity of candidate and religious minorities. As well as the mobilization of religious adherents against these onslaughts of political actors in the public space during election periods. From this, this research aims to analyze the relationship between politics and african-brazilian religions in the Paraíba in electoral disputes in 1965/1966, 2010 and 2014, from a historical and anthropological perspective. This research is characterized as documental, with a qualitative approach, using journals local of the years 1965/1966 and 1962 and online media publications about the electoral disputes in 2010 and 2014 in Paraíba. It was used as data collection technique: the semi-structured interview. Part is mainly on the assumption that the rapprochement between the african-brazilian religions in Paraíba and politics in partisan political disputes tend to raise tensions between the two in Paraíba context of 1965/1966, 2010 and 2014; and although the pathways by which sets the connections between politics and african-brazilian religions in Paraíba these periods start from speeches that are built in election periods. The relations established between the two are marked by clashes in which these religions become part of the political discourse of the candidates, sometimes to highlight their positions before them, sometimes to incite controversy among the candidates, or to mobilize voters with religious issues, among others. The fact is that afro-brazilian religions are placed in the "terreiro" of the politics to incite the positioning of several social actors in the public space of Paraíba, at the same time, they respond to the controversies in which they were placed.

KEYWORDS: Politics. Afro-brazilian religions. Elections 1965/1966, 2010 e 2014. Paraíba.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

IMAGEM 1 – Polícia de costumes está disposta a acabar com o funcionamento dos terreiros	67
IMAGEM 2 – Polícia deflagra campanha contra a prática de macumbas e xangôs	71
IMAGEM 3 – Objetos utilizados nos rituais de xangô e o responsável pelo Serviço de Censura junto com os policiais que realizaram a “blitz” nos terreiros pessoenses	74
IMAGEM 4 – Polícia apreendeu farto material nos terreiros de pai de santo	75
IMAGEM 5 – Primeira etapa da operação xangô concluída pela polícia	78
IMAGEM 6 – Polícia descobriu terreiros e levou muita gente para o xadrez	80
IMAGEM 7 – Centro Umbandista do Pai Tertuliano	92
IMAGEM 8 – Missionário visitará centros e terreiros	93
IMAGEM 9 – Babalaô leva corocochô dos terreiros de xangô	94
IMAGEM 10 – Umbanda poderá criar federação	96
IMAGEM 11 – Secretário permite umbanda até 22 horas	101
IMAGEM 12 – Reunião dos terreiros e umbandas	102
IMAGEM 13 – Polícia convoca espíritas	103
IMAGEM 14 – Governador quer regulamentar prática da umbanda no Estado	106
IMAGEM 15 – Governo encaminha novas mensagens à assembleia	107
IMAGEM 16 – Governo envia novas mensagens à Assembleia Legislativa	109
IMAGEM 17 – Passeata em prol da regulamentação da umbanda no Estado	114
IMAGEM 18 – Mãe Joana é centro de umbanda	115
IMAGEM 19 – Assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos por João Agripino	117
IMAGEM 20 – Mãe Marinalva e o Governador João Agripino: momento de assinatura da Lei nº 3.443/66 num terreiro situado no bairro de Cruz das Armas em João Pessoa-PB	120
IMAGEM 21 – Governador João Agripino, assinatura da Lei 3.443 no terreiro de Cleonice em 1966	121
IMAGEM 22 – Libertação da umbanda será assinada hoje	123
IMAGEM 23 – Governador vai ser homenageado hoje pelos terreiros de umbanda	124
IMAGEM 24 – Governador foi homenageado pelos terreiros de umbanda	126
IMAGEM 25 – Homenagem	127
IMAGEM 26 – Umbandistas fizeram festa do amor e da fraternidade	128
IMAGEM 27 – Registro fotográfico feito na Festa de Iemanjá, na praia de Tambaú, em 1966	130
IMAGEM 28 – Foto do “panfleto apócrifo”	146
IMAGEM 29 – Imagem do slide 18: Por que girassol? Será mera coincidência	152
IMAGEM 30 – Imagem do slide 19: Faça você mesmo uma pesquisa na internet sobre o Caboclo Girassol	152
IMAGEM 31 – Faça você mesmo uma pesquisa na internet sobre o Caboclo Girassol	153
IMAGEM 32 – Coincidência ou não, boneco de Ricardo que virou adesivo foi inspirado numa entidade da umbanda milenarmente batizada de Caboclo Girassol	153
IMAGEM 33 – Culto ecumênico boas energias para começar a caminhada	165
IMAGEM 34 – Frente do folheto celebração da diversidade religiosa	168
IMAGEM 35 – Verso do folheto celebração da diversidade religiosa	168

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 CRUZAMENTOS ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO: PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES	20
1.1 Discussões sobre política e religião	20
1.2 Religiões afro-brasileiras e política no Brasil: buscando algumas conexões	43
2 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E POLÍTICA NA PARAÍBA: UM RETORNO AOS ANOS 60	60
2.1 As religiões afro-brasileiras nos governos de Pedro Gondim e João Agripino ..	60
I O governo de Pedro Gondim	60
II O governo de João Agripino.....	90
2.2 Religiões afro-brasileiras e as eleições de 1966 para o Senado	132
3 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E POLÍTICA NA PARAÍBA: UM OLHAR SOBRE A CONTEMPORANEIDADE	145
3.1 Religiões afro-brasileiras nas eleições estaduais de 2010	145
3.2 Religiões afro-brasileiras e as eleições estaduais de 2014	164
CONSIDERAÇÕES FINAIS	173
REFERÊNCIAS	178
ANEXOS	193
ANEXO 1 – Decreto legislativo nº 825, de 23 de novembro de 1962, sobre a regulamentação da “Federação de Terreiro de Umbanda e demais cultos anexos” e o veto do Governador Pedro Gondim, publicados no Diário Oficial do Estado da Paraíba	193
ANEXO 2 – Lei nº 3.443, de 06 de novembro de 1966, sobre a liberação das Religiões Afro-Brasileiras na Paraíba	194
ANEXO 3 – Certidão de aprovação de pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa	196
APÊNDICES	197
APÊNCIDE 1 – Termo de consentimento livre e esclarecido	197
APÊNCIDE 2 – Termos de autorização de registro fotográfico do DA Press	199
APÊNCIDE 3 – Roteiro da entrevista semi-estruturada	201
APÊNDICE 4 – Grade de coleta de dados virtuais	202
APÊNDICE 5 – Grade de coleta de dados: jornais impressos PB	203
APÊNDICE 6 – Relação de dados coletados nos jornais locais e no Diário Oficial do Estado da Paraíba	205

INTRODUÇÃO

Em 2009, entrei na segunda turma do curso de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, com isso, duas temáticas “entraram” comigo também: o rastafari e as religiões afro-brasileiras e sobre essas fui lendo uma coisa e outra. Mas em algum momento precisei escolher em qual focar e a decisão foi pela temática das religiões afro-brasileiras a fim de compreender as peculiaridades delas, seu universo e inter-relação com a sociedade. Já se observava perante estas religiões uma situação de marginalização, ações preconceituosas de diversos setores da sociedade, por tratar-se, na visão desses, de uma manifestação religiosa ligada, literalmente, há aspectos negativos. Então, ao final de 2010, eu procurei a Profa. Dilaine Soares Sampaio, Professora do curso de Ciências das Religiões, com o intuito de obter indicações acerca de algumas obras para leitura. Não somente eu, mas também algumas outras pessoas interessadas na temática. Estimulada pela procura acerca da temática de sua formação, esta professora criou em 2011 o *Raízes*: grupo de pesquisa sobre religiões mediúnicas e suas interlocuções, do qual faço parte desde sua criação. De início quis me debruçar sobre o estudo dos poemas de Ifá. No entanto, me voltei para o estudo das relações entre religião e política, motivada pelas eleições paraibanas em 2010.

A relação entre sujeito e religião e entre política e o “campo” religioso na Paraíba são dois aspectos que vêm me chamando atenção desde outubro de 2010, em especial, quando pude acompanhar as disputas eleitorais paraibanas e suas repercussões em diversos sites de notícias e jornais locais. Partindo disso, elaborei a proposta de pesquisa para o Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências das Religiões, modalidade licenciatura, sendo defendido em 2014, no semestre de 2013.2.

Neste trabalho, intitulado *Política na encruzilhada da religião: um análise socioantropológica do embate político-religioso no segundo turno das eleições 2010 na Paraíba*, abordou-se o tema política e religião a partir de uma problemática ocorrida no segundo turno das eleições 2010 na Paraíba, configurando-se em entraves político-religiosos alicerçados num repertório que evocava o imaginário popular acerca do mal e a associação deste com as religiões afro-brasileiras – reacendendo a intolerância religiosa –, bem como a “publicização de pertencimento e identidade religiosa cristã” dos candidatos Ricardo Vieira Coutinho, conhecido como Ricardo Coutinho, do Partido Socialista Brasileiro (PSB), e José Targino Maranhão, mais conhecido como Zé Maranhão, do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB).

Ambos recorreram à dimensão religiosa para construir seus discursos e se posicionarem diante desta situação nas disputas eleitorais. Com isso, observou-se que o emprego da (s) religião (ões) nesse processo não aconteceu de “forma eclipsada”, mas como elemento articulador que tende ou não a intervir no voto, dando outra forma ao espaço político paraibano. Contudo, podemos observar um pouco mais sobre como se opera o “campo” religioso local e a relação entre sujeito, política e religião.

Este processo desencadeou o desejo e a necessidade de se compreender as vias por onde se estabelecem as conexões entre política e religiões afro-brasileiras na Paraíba nos pleitos eleitorais, como esses fenômenos se entrecruzam e quais implicações são resultantes deste processo na sociedade paraibana. Tratam-se de elementos complexos que instigam a apreensão deste contexto social em que estão inseridos, em especial, o panorama histórico da região e as transformações sociorreligiosas locais. A partir disso, surgem algumas primeiras questões, por exemplo, como esses fenômenos se movimentam? Quais discursos são (des) construídos em torno deles e que tipos de respostas são produzidas? Tal problematização levou-me a construir e submeter uma proposta de pesquisa para seleção do mestrado em Ciências das Religiões no ano de 2014, com o intuito de verificar quatro “recortes históricos” em que estas religiões aparecem como o “estopim” nas **disputas eleitorais de 1965/1966, 2010 e 2014**.

Nas **eleições de 1965**, tem-se a disputa a cargo de governador do Estado da Paraíba entre João Agripino, do partido da União Democrática Nacional (UDN) e Ruy Carneiro, do Partido Social Democrático (PSD) e a aproximação das religiões afro-brasileiras a estes candidatos políticos a fim de que pudessem liberar o exercício de seus cultos neste estado, caso eleitos. As **eleições de 1966**, na qual os candidatos Ruy Carneiro, agora candidato pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB) e Aluizio Afonso Campos, pela Aliança Renovadora Nacional (ARENA), disputavam o cargo de senador. Nestas eleições, as religiões afro-brasileiras foram usadas para gerar controvérsias em torno do candidato Aluizio Afonso Campos, em decorrência disso, se posiciona diante desta situação, bem como há os posicionamentos do governador João Agripino, que na época apoiava este candidato, e do umbandista João de Carpina – membro do “Terreiro de Ubanda Caboclo Rompe-Mato”, pertencente a Carlos Leal Rodrigues – contra as publicações do colunista Hélio Zenaide na coluna política do jornal *O Norte*, no qual se desenrolavam estas controvérsias. Já nas **eleições 2010**, similar as eleições de 1966, foram marcadas por disputas a cargo de governador entre Zé Maranhão e Ricardo Coutinho, nessas usaram-se as religiões afro-brasileiras com conotação negativa para fomentar controvérsias em torno do candidato Ricardo Coutinho, com a disseminação de “panfletos apócrifos” por várias cidades da Paraíba e de mensagens e vídeos

online. Isto ocasionou posicionamentos deste candidato, de atores sociais, religiosos e não religiosos, e governamental frente as controvérsias. Por fim, as **eleições de 2014**, Ricardo Coutinho disputava o cargo de governador com Cássio Cunha Lima do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), não houveram polêmicas como nas últimas duas eleições anteriores, embora, mencionar a opção de voto no candidato Ricardo Coutinho levantava questionamento, especialmente, relacionando a sua “imagem” à de “macumbeiro” no espaço público. Além disto, observamos que a presença das religiões afro-brasileiras num “culto ecumênico” promovido pela coligação deste candidato com o objetivo de celebrar a diversidade religiosa, contou com a presença de outras denominações religiosas locais. Contudo, as religiões afro-brasileiras apareceram em períodos eleitorais na Paraíba para levantar discussões no espaço público.

A partir desses recortes significativos do contexto paraibano, temos como principal intuito compreender as relações entre política e religiões afro-brasileiras no Estado da Paraíba, tomando para isso esses momentos fortes. Para atingirmos este objetivo precisamos analisar como se deram tais relações, bem como a inserção dessas religiões no campo político paraibano; as circunstâncias e/ou posicionamentos dos sujeitos principais que marcaram cada momento, ocasionando tensões em meio à política e as religiões afro-brasileiras em pleitos eleitorais.

Vale destacar que a imersão nos arquivos e nos estudos das fontes jornalísticas referentes ao ano de 1966 não apenas revelaram as controvérsias presentes nas eleições de 1966, mas outros acontecimentos importantes para a história das religiões afro-brasileiras na Paraíba, ainda não evidenciado em pesquisas sobre o campo religioso afro-paraibano (GONÇALVES, 2012; GONÇALVES; CECÍLIA, 2012; GONÇALVES, 2014; SAMPAIO [FRANÇA], 2011; LIMA (2011); FONSECA (2011); CARVALHO, 2011; SOARES, 2009; etc.), trata-se de dados inéditos que demonstram parte desta história e que vamos apresentar neste estudo. Tais dados demonstram acontecimentos ocorridos no governo de Pedro Gondim (1958-1966), especificamente, no ano de 1962: a operação xangô, campanha de repressão policial realizada pela Delegacia de Vigilância Geral e Costumes em João Pessoa, e o Decreto nº 825, de 23 de novembro de 1962, proposto pela Assembleia Legislativa da Paraíba e vetado por este governador. Bem como, no primeiro ano do governo de João Agripino (1966-1971), 1996, nota-se os seguintes eventos: comissão de umbandista indo a delegacia para poderem realizar os toques, delegacia de polícia convidado os terreiros para tratar de temas de seus interesses, umbandistas se posicionando sobre a liberação da religião, festas, convites de festas, a mensagem e o anteprojeto de lei enviados pelo governador João Agripino a Assembleia Legislativa pedido a liberação da religião, homenagens ao governador, dentre outros.

A partir do exposto, infere-se, inicialmente, estes anos são chaves para pensar acerca do processo de legitimação da umbanda e refletem que havia um “movimento umbandista” neste estado, haja vista que as fontes jornalísticas nos mostram que havia uma atuação e articulação de umbandistas, especialmente, em João Pessoa, atuando num espaço público desde 1962, como exemplo, temos o Decreto nº 825/62, que pretendia regulamentar a “Federação de Terreiros de Umbanda e demais cultos anexos”, proposto pela Assembleia Legislativa do Estado da Paraíba. Atrelado a isto, ocorreu a “operação xangô”, para apreender objetos sagrados, advertir os pais e mães de santos que eram proibidos os funcionamentos de terreiros e, caso de desrespeito a esta medida, seriam presos. Houve resistência por partes de alguns, como: Mozart e Chica do Diabo (Severina Félix), residentes no bairro da Torre, que “dialogaram” com a polícia. Outros foram presos, como os pais de santo José Vaqueiro e Chapeado e as mães de santo: Maria de Filgueiras, Maria Helena, Maria Gonzaga e Josefa Felicidade da Cruz, na época moravam no bairro de Mandacarú. Nas fontes jornalísticas de 1966, são mencionados, por exemplo, os nomes de Carlos Leal Rodrigues e J. Rosas dos Santos, colocando-os como líderes umbandistas da cidade de João Pessoa. Já na cidade de Campina Grande, tinha o umbandista Cícero Tomé, que era uma espécie de “correspondente” de Carlos Leal Rodrigues. Bem como, tinha-se comitivas ido a delegacia e em visita ao governador João Agripino, posicionamentos de umbandistas, como o de Carlos Leal Rodrigues e João Carpina. Contudo, o que percebemos é uma aproximação com o poder público local, ora em posição de confronto, ora de diálogo no espaço público, mas que revelam a natureza da relação entre estes atores religiosos, quem era os atores envolvidos neste período e quais mecanismos eram utilizados para se legitimarem.

Contudo, percebe-se que motes religiosos vêm ganhando destaque nos assuntos cotidianos (MIELE, 2011, p. 20-21), especialmente, nos processos políticos. Paralelo a isso, emerge o interesse da academia em estudar estas duas questões para compreendê-las, porém, trabalhando numa perspectiva de política e religião a partir de “grupos evangélicos” (BOHN, 2007, p. 367), que é importante para pensarmos as relações que se estabelecem entre elas. Todavia, nosso interesse se volta para as religiões afro-brasileiras e os modos como se inserem ou são inseridas, por exemplo, no percurso das disputas políticas e nas relações entre os “campos” político e religioso na Paraíba, constituindo-se num outro olhar sob esta dinâmica, tendo como “guarda-chuva” as Ciências das Religiões, em especial, as Ciências Sociais da Religião, para estudar este fenômeno.

Digo outro olhar, no sentido de que nesta área de estudo, em nosso Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, não existe nenhuma dissertação que verse sobre a

temática religião e política no contexto paraibano, embora tal temática seja estudada por outros programas no âmbito nacional, mas não focando nesta questão de pesquisa. Já em nível local, não há trabalho que aborde diretamente esta relação entre religião e política. Além do que os estudos já desenvolvidos desde 2008 até 2014 no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões relacionados à temática das religiões afro-brasileiras (ou mediúnicas) somam 13 (treze) dissertações, mas nenhuma trata da relação dessas religiões com o “campo” político em períodos eleitorais. Entre tais dissertações, o trabalho realizado por Valdir Lima, intitulado *Cultos afro-brasileiros na Paraíba: uma história em construção (1940-2010)* destaca-se pelo fato de trazer um panorama histórico sobre “as religiões afro-brasileiras e afro-ameríndas na Paraíba”, como a Jurema, a Umbanda e o Candomblé, o surgimento das federações e o protagonismo de ialorixás (ou mães-de-santo) e babalorixás (ou pais-de-santo), esses dois últimos são os “pontos altos” da discussão, em especial, mostrando, de forma breve, a relação de Mãe Marinalva e João Agripino, que governou a Paraíba de 1966 a 1971 (LIMA, 2011).

No Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, três trabalhos revelam, de forma breve, a relação entre catolicismo e política: *Os domínios do Estado: a interventoria de Anthenor Navarro e o poder na Paraíba (1958-65)*, de Martinho Guedes dos Santos Neto (SANTOS NETO, 2007); *O governo de Pedro Gondim e o Teatro do poder na Paraíba: imprensa, imaginário e representações (1958-65)*, de Railane Martins de Araújo (ARAÚJO, 2009); e *Em nome de Deus, dos pobres e da libertação: ação pastoral e política em Dom José Maria Pires, de 1966 a 1980*, de Vanderlan Paulo de Oliveira Pereira (PEREIRA, 2012).

Já no Programa de Pós-Graduação em Sociologia pertencente à mesma instituição acadêmica, a dissertação *Mulheres iabás: liderança, sexualidade e ‘transgressão’ no candomblé*, de Ivana Bastos, publicada em 2011, nos chama bastante atenção pelo fato de explicitar, sucintamente, a atuação política de Mãe Renilda em João Pessoa-PB (BASTOS, 2011). A tese *Mesas, giras, toques e sambas: intolerância e legitimação dos cultos afro-brasileiros paraibanos*, de Ivonildes da Silva Fonseca, publicada em 2011, a autora discute também sobre o episódio de intolerância religiosa ocorrida nas eleições de 2010 (FONSECA, 2011).

Diante disto, emerge a seguinte pergunta: por que estudar estes “recortes históricos” a fim de compreender as relações entre política e religiões afro-brasileiras na Paraíba, numa abordagem histórico-antropológica, mas sob o viés das Ciências das Religiões? Observa-se que as Ciências das Religiões, diferente de outras áreas de conhecimento que se ocupam, de forma, “esporádica” do fenômeno religioso, irão conceber esse fenômeno em sua totalidade e mesmo

que se tenham pesquisas sob determinadas abordagens, não se perde “de vista a totalidade do fenômeno religioso” (GRESCHAT, 2005, p. 24). Enquanto um campo inter, trans e multidisciplinar, dialoga com outras áreas, como a História, a Antropologia e a Sociologia, nos permitindo assim intenso diálogo com autores que não necessariamente estão no campo das Ciências das Religiões. Assim, recorremos a teóricos, como o francês Pierre Bourdieu, que contribuiu sobremaneira para a nossa pesquisa com a sua teoria de “campos” religioso e político, em que busca esmiuçar a gênese e a estrutura do “campo” religioso, observar sua dinâmica e a relação entre as estruturas dos sistemas simbólicos e as estruturas sociais, o que, a princípio, nos serviu para a compreensão do objeto de pesquisa. Todavia, os rumos da pesquisa demonstraram as limitações das definições bourdieanas, que passaram a funcionar mais como “camisas de força” do que como saídas para as problemáticas encontradas em nosso estudo. Assim foi necessário recorrer ao conceito de espaço público, pois a teoria “dos campos” de Bourdieu não se mostrou suficiente para compreender o fenômeno estudado nesta pesquisa, principalmente, porque se refere às religiões afro-brasileiras na Paraíba.

Na discussão acerca da temática religião e política, citam-se as pesquisas de Oro (2001, 2006 e 2008), Steil (2001), Burity (2001, 2008), Meirelles (2006), Pierucci (2011), Lopes (2006), Machado e Mariz (2004), Löwy (2000), Bohn (2007), Machado (2006, 2012) que versam sobre esse tema em diferentes “recortes históricos”. Destacam-se também as contribuições teóricas presentes no dossiê Política e Religião da revista *Horizontes Antropológicos*, publicado em 2007, e também da revista *Debates do NER*, que fez os seguintes dossiês: Religião e Eleições 2000 em Porto Alegre, publicado em 2001; Religião e Política: Eleições 2004 em Porto Alegre, publicado no ano de 2004; Religião e Política: Eleições 2006, publicado em 2006; Religião e Política, publicado em 2010; etc. – estes estudos nos serviram de base para a discussão sobre as relações entre religiões afro e política, mesmo se tratando de contextos diferentes, permitiu, a princípio, compreender como se configura nosso objeto de estudo. Com relação a autores que discorrem sobre espaço público tem-se Montero (2012), Rodrigues (2015), entre outros.

Para entendermos como se opera o contexto paraibano, precisamos compreender o nacional, para isso partimos das contribuições, em especial, de Diana Brown, Maria Helena Vilas Boas Concone e Lísias Nogueira Negrão publicadas no *Cadernos ISEER* em 1985, que versam sobre as relações entre Umbanda e política no Brasil, especificamente, “a presença [...] das federações umbandistas entre as instituições que contam na vida pública do país” (BROWN et al, 1985, p. 7).

Delineando melhor nosso trabalho, temos então como objeto de pesquisa as relações entre política e religiões afro-brasileiras na Paraíba em 1965/1966, 2010 e 2014, o que envolve as relações entre os sujeitos interlocutores que fazem parte deste cenário e suas representações e entraves na política eleitoral paraibana, sob uma abordagem histórico-antropológica.

Como hipótese, entendemos que a aproximação entre as religiões afro-brasileiras na Paraíba e a política, em disputas eleitorais, tendem a suscitar tensões entre essas dimensões, no contexto paraibano de 1965/1966, 2010 e 2014. E ainda que as vias por onde se estabelecem as conexões entre política e religiões afro-brasileiras na Paraíba nesses períodos partem de discursos que são (des) construídos em pleitos eleitorais.

Nosso objetivo geral: analisar as relações entre política e religiões afro-brasileiras no Estado da Paraíba nos pleitos eleitorais de 1965/1966, 2010 e 2014. Para isto, delimitamos como objetivos específicos: 1. Discutir os aspectos teóricos que envolvem a relação entre política e religião, a partir das religiões afro-brasileiras; 2. Analisar a inserção das religiões afro-brasileiras no espaço político paraibano nos processos eleitorais de 1965/1966; e, por fim, 3. Analisar as relações do espaço político paraibano com as religiões afro-brasileiras na contemporaneidade.

A partir do exposto, esta pesquisa foi desenvolvida da seguinte forma: primeiro, foi realizada uma revisão de bibliografia, que subsidiou a construção do referencial teórico acerca da temática política e religião, com o intuito de compreender a dinâmica entre ambas no espaço público. Posteriormente, realizou-se um recorte temporal no contexto paraibano que evidenciou as relações entre política e religiões afro-brasileiras nos períodos eleitorais de 1965/1966, 2010 e 2014, possibilitando um conhecimento particular desses períodos, bem como trouxe, brevemente, as relações entre os governos de Pedro Gondim e João Agripino com as religiões afro na Paraíba.

Com relação ao aspecto metodológico, trata-se de uma pesquisa documental, com uma abordagem qualitativa, ancorada em três tipos de fontes. Primeiro, as jornalísticas¹ que envolveram os jornais *A União* (publicado pelo Estado da Paraíba), *O Norte*² e o *Diário da Borborema*³ (publicações do grupo Diários Associados, o primeiro a nível estadual e o segundo

¹ Todas as fontes jornalísticas foram transcritas conforme o original, possuindo erros que não foram alterados, mantendo-se fiel a fonte. Outrossim, antes do início da transcrição da matéria também optamos por fazer o recorte do título referente a ela e inserir antes da transcrição. Houveram casos em que a matéria jornalística era pequena e optamos também por recorta e expô-la por inteiro, sem transcrição.

² Os jornais *O Norte*, *A União* e *Correio da Paraíba* fazem parte da hemeroteca do Instituto Histórico Geográfico da Paraíba, situado em João Pessoa.

³ Todo o acervo (completo) do jornal *Diário da Borborema* está na Biblioteca Átila de Almeida, situada na Universidade Estadual da Paraíba, campus Campina Grande.

publicado na cidade de Campina Grande) para os anos de 1965, 1966 e 1962, esse último só abrangeu os exemplares de outubro a dezembro. Utilizamos ainda o jornal *Correio da Paraíba*, exemplares de outubro a dezembro de 1962, e o *Diário Oficial do Estado da Paraíba*⁴, exemplares de dezembro de 1962 e do ano de 1965. Estas fontes jornalísticas foram coletadas dos acervos do Instituto Histórico Geográfico da Paraíba (IHGP), da Biblioteca Àtila de Almeida e do Memorial da Assembleia Legislativa do Estado da Paraíba⁵. Utilizou-se ainda como fonte documental o livro autobiográfico de Mãe Marinalva, uma das ialorixás mais antigas de João Pessoa, organizado por Giovanni Boaes, no qual narra sua história na religião e mostra as relações das religiões afro-brasileiras na Paraíba com a política, embora com algumas ressalvas, pois muitas informações que ela traz, precisam ser verificadas.

O segundo grupo de fontes utilizadas foram as online, como sites governamentais, de notícias, blogs, rede social, etc. referentes às publicações dos anos de 2010 e 2014, bem como houve uma coleta na hemeroteca digital do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, especificamente, na temática nº 69: Religiões Afro-Brasileiras, subpasta Umbanda, em que constava um exemplar do jornal *Correio da Paraíba* de 1966.

E, por fim, recorreremos também às fontes orais, com a realização de entrevista semi-estruturada com dois indivíduos⁶ que eram próximos ao umbandista Carlos Leal Rodrigues, principal ator neste trânsito de relações entre política e religiões afro-brasileiras na Paraíba na década de 1960.

No que se refere a estruturação do trabalho, dividimos a dissertação nos seguintes capítulos: No primeiro, *Cruzamentos entre política e religião: primeiras considerações*, apresenta-se os conceitos de “campos” político e religioso de Pierre Bourdieu e suas limitações teóricas, o que nos faz passar para o conceito de espaço público, bem como as discussões mais recentes sobre as relações entre política e religião no contexto brasileiro; destacam-se os momentos mais importantes nas relações entre religiões afro-brasileiras e política no Brasil, em especial a inserção e o papel das federações umbandistas no espaço político. Além disso, apresentamos o caso *Quebra de Xangô*, acontecido no Estado de Alagoas, como algo similar as eleições 2010 na Paraíba. Nesse período verificamos as violências física e simbólica vivenciadas pelas religiões afro-brasileiras como “justificativa” para derrubar o candidato de Euclides Viera Malta, que tinha relações com o terreiro de Tia Marcelina.

⁴ Os exemplares do *Diário Oficial do Estado da Paraíba* estão no acervo do Memorial da Assembleia Legislativa da Paraíba, situado nesta capital.

⁵ Vale ressaltar que foram buscadas informações em oito acervos, ao final, a pesquisa foi realizada em três.

⁶ Nesta pesquisa, os nomes deles estão mantidos em sigilo, conforme disposto no Termo de consentimento livre e esclarecido, situado no Apêndice 1, página 197. Em decorrência disto, eles receberam nomes fictícios.

Já no segundo capítulo, *Religiões afro-brasileiras e política na Paraíba: um retorno aos anos 60*, expõe-se as relações problemáticas entre as religiões afro-brasileiras e o governo Pedro Gondim (1961-1966), caracterizado pela proibição e perseguição a essas religiões através da “operação xangô”, bem como pelo Decreto nº 825/62, que propôs a regulamentação de uma federação de umbanda neste estado e seu veto pelo governador. Outrossim, apresentaremos o relato de Mãe Marinalva sobre como ela vivenciou este período de repressão e que muito se aproxima das informações presentes nas fontes jornalísticas. Posteriormente, discutiremos, brevemente, as relações das religiões afro-brasileiras com a campanha eleitoral de 1965, na figura de João Agripino e demonstraremos as suas relações com este governo no ano de 1966, marcado pela legitimação destas religiões no espaço público paraibano, com a promulgação da Lei nº 3.443/66 de “sua autoria”. Por fim, discutiremos as eleições de 1966, marcada disputa a cargo de senador entre Aluizio Afonso Campos e Ruy Carneiro e a controvérsia em torno das religiões afro-brasileiras durante este processo eleitoral.

Finalmente, o capítulo três, *Relações entre religiões afro-brasileiras e política na Paraíba: um olhar sobre a contemporaneidade*, abordará a “situação-problema” que aconteceu no segundo turno das eleições paraibanas em 2010, tendo como objeto as religiões afro-brasileiras nas campanhas eleitorais, ligando-as, literalmente, a questão do “mal” e, com isso, reacendendo um discurso de intolerância religiosa que resultou na mobilização de lideranças religiosas afro-pessoenses junto a órgãos governamentais. Atrelado a isto, apresentam-se os posicionamentos dos candidatos perante esta situação. Mostraremos ainda elementos que caracterizaram a possível inserção das religiões afro-brasileiras nas eleições 2014 na Paraíba através de uma postagem que traz novamente a situação das eleições de 2010. Outrossim, apontam-se discursos durante a campanha, informais, sobre este candidato, identificando-o como macumbeiro, a partir do mote: “você vai votar em macumbeiro?”

Ao final, esperamos ter demonstrado, que as relações que se estabelecem entre religiões afro-brasileiras e política no espaço público paraibano, especificamente, em períodos eleitorais são marcados por embates em que tais religiões passam a fazer parte do discurso político dos candidatos, ora para colocar em evidência seus posicionamentos frente a ela, ora para incitar polêmicas entre os candidatos, ora para mobilizar os eleitores com relação as questões religiosas, etc. O fato é que são colocadas no “terreiro” da política para incitar o posicionamento de diversos atores sociais no espaço público, no mesmo compasso, respondem as demandas polêmica em que estão colocadas.

1 CRUZAMENTOS ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO: PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES

1.1 Discussões sobre política e religião

No contexto brasileiro, observa-se que os debates acerca das relações entre política e religião mostram o poder ou a influência que a segunda exerce sobre a primeira, de maneira especial, em períodos eleitorais em que as relações se intensificam a fim de, por exemplo, (des)mobilizar votos em prol de determinados candidatos a cargos eletivos, eleger candidatos religiosos para representar as questões de sua comunidade religiosa, levantar questões polêmicas para debate no espaço público, etc. Ou ainda, quando os campos político e religioso se cruzam, especialmente, quando o campo político coloca em “xeque-mate” o campo religioso, nota-se que os sujeitos que se encontram no primeiro campo, segundo Pierre Bourdieu, dizem ou fazem coisas que não estão diretamente condicionadas pela relação com os eleitores, mas com os demais sujeitos do campo político, por exemplo, um sujeito, neste caso o político, numa tomada de posição sobre determinado assunto, ele fala não para atender a uma demanda da população em geral, mas “por referência ao que outros no campo dizem ou não dizem, fazem ou não fazem, para diferenciar-se ou, ao contrário, apropriar-se de posições que possam ameaçar a aparência de representação que ele possa ter.” (BOURDIEU, 2011, p. 198-199).

Isto ficou claro no segundo turno do pleito eleitoral de 2010 na Paraíba, em que os posicionamentos dos candidatos a cargo eletivo de governador deste estado, Ricardo Coutinho, do Partido Socialista Brasileiro (PSB), e José Maranhão, do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), recorreram a elementos cristãos para responderem a “situação-problema” que envolveu as religiões afro-brasileiras neste pleito, bem como, *a priori*, também nas eleições paraibanas de 1966 para senador, nas disputas entre Aluísio Afonso Campos, da Aliança Renovadora Nacional (ARENA), e Ruy Carneiro, do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), relacionando este primeiro candidato a essas religiões. Entretanto, percebe-se também que os posicionamentos não partiram somente do campo político, mas do “campo religioso afro-paraibano”⁷ respondendo as demandas políticas em que estava sendo colocada como “objeto utilitário” no jogo político-eleitoral, com o objetivo de incitar controvérsias, a partir do imaginário popular que as vê como “diabólicas” e etc., já que

⁷ A expressão está entre aspas (“”) para sinalizar que ainda não se tinha um campo afro-religioso na Paraíba haja vista foi apenas final do ano de 1966 que o “campo” começa a se legitimar com a promulgação da Lei 3.443 de 06 de novembro de 1966.

esse produziria efeitos e, com isso, poderia mudar “o estado do campo” (BOURDIEU, 2011) político paraibano, por exemplo, com a mudança da opção de voto dos eleitores.

A partir disto, tem-se que a política é caracterizada por disputas de ideias, mas, especificamente, de “ideias-força”, essas são ideias que fomentam mobilizações nos sujeitos, já que passariam a ser reconhecidas por esses, bem como por disputas de poderes, no sentido de que os políticos ou adversários disputam “o monopólio da manipulação legítima dos bens políticos”, tendo como meta comum: “o poder sobre o Estado”. (BOURDIEU, 2011, p. 202-203; 206), o que não se limita apenas a períodos eleitorais. Por exemplo, se um político diz: “você vão votar num descrente? ”, perante uma sociedade de maioria cristã, há uma possibilidade de gerar divisões e levar os sujeitos a consumirem este discurso.

Tal situação pode-se configurar de outra maneira, não necessariamente, sair de um discurso político, mas em meio a um contexto de decisão eleitoral a partir da disseminação de mensagens sem autoria a fim de questionar ou levantar contradições sobre um candidato adversário a respeito de sua religião e/ou associando-o com outra religião “negativamente”, como foi o caso das eleições de 2010 no Estado da Paraíba, tornando-se assim, no que chamaria, de motes eleitorais – nesses percebem-se que os interesses estão cada vez mais interligados ao “pertencimento religioso” e a sua capacidade de “(des) montar identidades” de sujeitos políticos.

Algo similar também aconteceu nas eleições de 2014, em que se o eleitor declarava seu voto ao candidato à reeleição Ricardo Coutinho, ouvia o seguinte questionamento: “você vai votar em macumbeiro?”⁸, com clara referência as religiões afro-brasileiras, com isso, tem-se um forma de fazer com que este candidato venha a ser (re) conhecido pela sociedade através da ligação com essas religiões que, historicamente, foram associadas a “questão do mal”, resultante de uma imaginário cristão, que as colocavam como crenças demoníacas (MARIZ, 1997, p. 52; SILVA, 2005, p. 13-14; PRANDI, 2005, 67-72).

Com isto, afirma-se que o campo político é um espaço de concorrência entre os sujeitos em que se fomentam produtos políticos, *problemas*, comentários, *conceitos*, *acontecimentos*, etc., “entre os quais os cidadãos comuns, reduzidos ao estatuto de ‘consumidores’, devem escolher, com probabilidade de mal-entendido tanto maiores quanto mais afastados estão no lugar de produção”, como afirma Bourdieu (1989, p. 164, grifo nosso). Embora, entende-se que o campo político também tem uma especificidade: a “massa social”. Além do que o propósito da política somente se estabelece “na relação com um estado de jogo político, e mais

⁸ Dado extraído do período eleitoral 2014 e também de uma conversa informal com uma pessoa durante um evento acadêmico em 2014 após a apresentação do meu trabalho num Grupo de Trabalho (GT).

precisamente, do universo das técnicas de acção e de expressão que ele oferece em dado momento”, tal acção ou discurso político manifestado publicamente se configura como um ato de instituição e representa uma maneira de oficialização ou legitimidade neste campo (BOURDIEU, 1989, p. 165).

Veja, percebe-se que existe no campo político disputas simbólicas em que os adversários “dispõem de armas desiguais, de capitais desiguais, de poderes simbólicos desiguais. [...] O capital político é, portanto, uma espécie de capital de reputação, um capital simbólico ligado à maneira de ser conhecido” (BOURDIEU, 2011, p. 204). Assim, se o capital político está ligado à forma de “ser conhecido”, conclui-se, a princípio, que há a construção deste capital político em Ricardo Coutinho e Aluizio Afonso Campos ao associá-los as religiões afro-brasileiras na Paraíba e que essa associação se torna uma estratégia dos adversários nas disputas eleitorais, reproduzindo uma imagem que a própria sociedade construiu e/ou assimilou erroneamente sobre estas religiões e que foi reproduzida nestes candidatos. Entretanto, isto não quer dizer que o “uso de imagens, símbolos, etc.” de um campo para outro implique, necessariamente, uma mudança do “estado do campo”, mas, o que se nota é que, no mínimo, incita controvérsias, polêmicas e debates em torno da figura de qualquer sujeito e, conseqüentemente, afetando a dinâmica do campo político em relação ao religioso. Contudo, esta e outras informações serão discutidas nos capítulos subsequentes desta dissertação.

Não obstante, como vimos anteriormente, as contribuições de Pierre Bourdieu nos servem para entendermos como estas relações se estabelecem, já que este autor preocupado com as diversas “formas de dominação simbólica” presentes na sociedade, dedicou-se ao estudo “das relações de poder, associado em sua obra à capacidade de controle das variações das condutas e dos limites do e em jogo nos diferentes campos sociais” (ARRIBAS, 2012, p. 484). Segundo Arribas, a ânsia de Bourdieu “em assinalar os mecanismos de reprodução da dominação levou-o a desenvolver ferramentas heurísticas capazes de tornar conhecidos os fundamentos e a eficácia do poder simbólico”, destarte os conceitos de campo, *habitus* e capital religioso operam como “conceitos críticos que estimulam uma sociologia do desvendamento e da desnaturalização das relações de poder e dominação” (ARRIBAS, 2012, p. 484) entranhados no contexto político-social e religioso.

Porém, destes três conceitos, o de campo religioso⁹ é discutido nesta pesquisa, bem como, discute-se também o de campo político estudado por Pierre Bourdieu, já apresentado

⁹ É importante afirmar que o que interessa para este estudo não é a discussão crítica a respeito do conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu, ou melhor, o que ele é em si ou se esse conceito se aplica a qualquer fenômeno religioso, pois, hoje, entende-se que em decorrência das diversas características das manifestações religiosas

anteriormente. Em suma, o campo político pode “ser descrito como um jogo no qual o que está em disputa é a imposição legítima dos princípios de visão e divisão do mundo social” (BOURDIEU, 2011, p. 206), similar ao que ocorre na estrutura do campo religioso em que há uma ligação entre as estruturas dos sistemas simbólicos e as estruturas sociais, com o intuito de se legitimar na sociedade e, conseqüentemente, dominar e/ou monopolizar os bens simbólicos (BOURDIEU, 2009, p. 27-98).

Outrossim, no caso do campo político, ele não está “fadado” ao fechamento, dado que possui uma autonomia relativa (assim como o campo religioso) – as relações, as ações, os sujeitos que estão envolvidos no jogo político “não podem jogar entre si sem fazer referência àqueles em nome de quem se expressam e perante os quais devem prestar contas, mais ou menos ficticiamente, de tempos em tempos” (BOURDIEU, 2011, p. 201). Então, uma parte do que acontece nesse jogo não resulta apenas de relações internas, mas, também externas ao campo político, extrapolando seus limites e interagindo com outros sujeitos.

É neste sentido também que para Bourdieu, os campos religioso e político se tangenciam à medida que fomentam um campo de forças, e também de lutas, a fim de modificar as relações de forças que tende a estruturação e legitimação das relações sociais. Isto resulta dos posicionamentos dos sujeitos na “estrutura da relação de forças características” destes campos num determinado momento (BOURDIEU, 2011, p. 201). Outrossim, neste caso de aproximação, uma parte do que ocorre é produto das relações internas, bem como suas dinâmicas são similares. Para ele, Max Weber já havia percebido isto mesmo sem a noção de campo, quando afirma que:

Foi isso que, sem a noção de campo, Max Weber descreveu muito bem; as relações entre o padre, o profeta e o feiticeiro são determinantes do essencial daquilo que se passa no campo religioso. O padre excomunga o profeta, o profeta desrotiniza a mensagem do clero... Passam-se inúmeras coisas entre eles, mas sob a arbitragem dos leigos, que podem ou não seguir um profeta, desertar as igrejas ou continuar a frequentá-las. Nesse sentido, o campo religioso se assemelha bastante ao campo político, o qual, apesar de sua

emerge a necessidade de ampliá-lo, conforme ressaltou Marcelo Camurça em aula inaugural do Mestrado e Doutorado em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, proferida em 24/08/15, bem como nos chama atenção o próprio Bourdieu sobre esta necessidade de ampliação (BOURDIEU, 2004, p. 120-121). Agregado a isto, segundo, França (2010, p. 38), a crítica ao conceito de campo religioso decorre do fato de que este parte de um modelo de “cristandade européia”, o que não é diferente para os demais conceitos da sociologia da religião que “ainda não se emanciparam da linguagem teológica de onde se originou” (OLIVEIRA, 2003, p. 190-194 apud SAMPAIO[FRANÇA], 2010, p. 38). Até que alguém refaça esta leitura e a coloque novamente em debate, este conceito ainda serve para “pensar” a formação do campo religioso, óbvio que com ressalvas. Mas o que de fato importa e torna-se comum em todo campo religioso, e neste caso também político, são as relações de forças que se estabelecem dentro e fora desses em prol de “legitimação, domínio e monopólio dos bens simbólicos”, nesse caso político e religioso. Todavia, se o conceito de campo religioso pede ressalvas, o mesmo não acontece com o de campo político, bastante eficaz e atual para a discussão que se coloca neste estudo.

tendência ao fechamento, permanece submetido ao veredito dos leigos (BOURDIEU, 2011, p. 201).

Ao esmiuçar os elementos e ilustrar a operacionalização do campo religioso, Bourdieu quis mostrar que os posicionamentos dos indivíduos intervêm na dinâmica do campo ou no “estado do campo” (BOURDIEU, 2011, p. 201-202), político e religioso, e, com isso, podendo estabelecer outra lógica social a partir da problematização das relações entre os indivíduos. Igualmente, dá subsídios para a compreensão acerca destes campos, por exemplo, nas eleições 1966 e 2010 na Paraíba, quando transitam sujeitos religiosos e/ou questões que envolvem as religiões afro-brasileiras com a finalidade de candidatos ascenderem politicamente ao poder local a partir de discursos que podem ou não ser consumidos pelos eleitores. Com isso, o “terreno da política” não é só do político, pois esse também está sob influência do campo religioso e do “leigo”. Do mesmo modo, segundo Segato, os sujeitos religiosos recebem influências de “tendências da cultura política de uma época, e as escolhas entre alternativas internas do campo religioso se articulam em uma gramática geral que organiza a sociedade e a política para a época” (SEGATO, 2007, p. 101). Logo, percebe-se que não há, de fato, um campo autônomo, seja ele político ou religioso (BOURDIEU, 2011), o que se tem é a relativização desta autonomia frente às relações de poderes que se estabelecem ou estão presentes nele, por exemplo, como evidencia Bourdieu:

[...] o partido, se não quer ver-se excluído do jogo político e da ambição de participar senão do poder, pelo menos do poder de ter influência na distribuição do poder, não pode consagrar-se a virtudes tão exclusivas. Com efeito, do mesmo modo que a Igreja se consagra à missão de espalhar a sua graça de instituição por todos os fiéis, justos ou injustos, e de sujeitar os pecadores sem distinção à disciplina do mandamento divino, também o partido elege como fim trazer para a sua causa o maior número possível de refractários (é o caso sempre que o partido comunista se dirige, em período eleitoral, a “todos os republicanos do progresso”), não hesitando, para alargar a sua base e atrair a clientela dos partidos concorrentes, em transigir com a “pureza” da sua linha e em tirar proveito de modo mais ou menos consciente, das ambiguidades do seu programa. (BOURDIEU, 1989, p. 184).

Ou seja, nestes campos, o que interessa é a maneira como os sujeitos se relacionam e, com isso, não podem estar “fechados em si”, logo determinando suas ações ante um jogo de poderes e de ideários a fim de influir, de uma forma ou de outra, no contexto social – especificamente, no caso político, por exemplo, nos eleitores; no religioso, fiéis ou não. Porém, com esta relativização da autonomia, observa-se que as questões políticas acabam se envolvendo com as questões religiosas, vice-versa, logo, não existindo, de fato, uma

delimitação entre estes campos, resultando em ações que tendem a recair sobre todos os sujeitos sociais. Já que estes jogos de poderes e relações se cruzam, estabelecendo vínculos que não são novos, mas historicamente dado, ou melhor construídos (BURITY, 2001, p. 29-30), no caso brasileiro, com os segmentos cristãos. Igualmente, segundo Burity, este vínculo resulta de mudanças históricas que estão desconstruindo a fronteira público-privado e, com isso, redefinindo a relação entre religião e política. Tal desconstrução não significa um apagamento, mas um deslocamento que se expressa em três indicadores apontados por este autor, mas para nosso estudo, somente um nos serve, que é:

2) a ampliação da oferta religiosa e a competição entre as diferentes religiões - notadamente nos casos em que uma religião estabelecida oficialmente ou de fato, mantinha um quase-monopólio da adesão e procurava falar em nome da sociedade como um todo - gerou uma busca por assegurar espaços de representação política por parte dos grupos religiosos emergentes, traduzida quer em disputas eleitorais, quer no investimento de recursos públicos em iniciativas educacionais, filantrópicas ou mesmo em demandas internas das organizações religiosas (como, por exemplo, cessão de terrenos para construção de templos). Outro aspecto deste processo foi a escalada dos conflitos inter-religiosos, demandando do estado e dos outros atores políticos tomadas de posição na arbitragem ou resolução dos mesmos. (BURITY, 2001, p. 32-33).

Este autor mesmo não mencionando acima os termos campos religioso e político, indiretamente, podemos dizer que as relações de proximidade de um com o outro também é reflexo da maior oferta religiosa e, conseqüentemente, da concorrência entre as religiões, o que as levam a buscar por espaços de representação política, traduzindo-se também em disputas eleitorais a fim de responderem, por exemplo, as demandas de seu grupo, etc. Ou melhor, um campo vai buscar no outro, espaços de intervenção e representação de acordo com seus interesses.

Quando trazemos este conceito de campo religioso de Bourdieu para discutirmos as relações entre religiões afro-brasileiras na Paraíba e política, nos deparamos com algumas limitações, uma vez que até a década de 1960, segundo Gonçalves e Cecília, especificamente, em João Pessoa, não havia um “campo” religioso afro-brasileiro, propriamente dito, aos moldes de Bourdieu¹⁰, mas algumas pessoas que trabalhavam individualmente em mesas (GONÇALVES, 2012; GONÇALVES; CECÍLIA, 2012, p. 2). Como o objeto de pesquisa

¹⁰ Bem que, não estamos interessadas em pensar estes moldes com relação aos atores religiosos que Bourdieu traz em seu estudo, mas as posições e as relações que se estabelecem para se legitimarem enquanto religião a partir da relação com outros atores sociais. Bourdieu, posteriormente, já percebia que os atores que trazia não caberia na dinâmica de outros fenômenos religiosos e suas relações com a sociedade, basta notar isto no capítulo intitulado *A dissolução do religioso* do livro *Coisas Ditas*, publicado em 2004 (BOURDIEU, 2004, p. 119-125).

abrange os anos de 1965 e 1966 (ano em que este “campo” começa a se legitimar na Paraíba com a promulgação da Lei 3.443/66), 2010 e 2014, nesses últimos já temos um “campo” afro-paraibano estabelecido. Com isto surge uma problemática ao utilizar este conceito, o que nos faz recorrer ao conceito de espaço público, mas sem deixá-lo de levar em consideração, uma vez que o conceito de campo religioso de Bourdieu foi importante como ponto de partida. Além do que as limitações derivam também de outros aspectos, Bourdieu (2004, p. 119-125).

Pompa havia percebido as limitações do conceito de campo religioso de Bourdieu quando ressalta que se ele

[...] constituía uma referência contemporânea obrigatória, com o desvendamento das relações de poder, simbólico e político, definindo o campo religioso, o foco da reflexão, e, ao mesmo tempo, seu pressuposto epistemológico, era a secularização. As questões norteadoras das investigações cujo campo empírico era em geral constituído pelo fenômeno pentecostal e neopentecostal, diziam respeito à necessidade de dar conta sociologicamente de uma presença não prevista na teleologia moderna do Estado secular e sobre a necessidade de repensar os desdobramentos e as reformulações do próprio secularismo.

Um desdobramento dessa tendência tem surgido em anos mais recentes, acompanhando o crescimento das igrejas pentecostais e sua presença maciça na esfera legislativa, de forma inversamente proporcional ao declínio da força dos movimentos sociais populares de marca católica e, paralelamente, dos estudos relativos a esse tema. A leitura do religioso em termos de “mercado” representa, assim uma tentativa de encontrar referências teóricas e instrumentos analíticos para a presença da dimensão do religioso onde esta não deveria estar – o espaço público – numa concepção normativa que continua determinada pela oposição religioso-secular (POMPA, 2012, p. 160-161).

Diante desta problemática, a saída, aparentemente, encontrada e a mais viável, foi partir para o conceito de espaço público para podemos transitar por ambos os universos, com a intenção de não causar problemas teóricos maiores.

Neste trânsito de conceitos, percebemos que este conceito se aproxima e muito da dinâmica dos campos de Bourdieu. A partir da definição de Bourdieu, Chartier entende que os campos possuem suas regras, princípios e hierarquias, bem como ressalta que eles “são definidos a partir dos conflitos e das tensões no que diz respeito à sua própria delimitação e constituídos por redes de relações ou de oposições entre os atores sociais que são seus membros” (CHARTIER, 2002, p. 140). Muito similar ao que acontece no espaço público, no qual circulam atores sociais que em busca de poder e legitimação nesse espaço estabelecem jogos, disputas e “controvérsias”. Ou melhor, buscam se estabelecerem ou assumirem um lugar nele a partir da relação com outros atores sociais. Isto percebe-se, por exemplo, em pleitos

eleitorais. Para ficar mais claro este conceito, recorremos as contribuições de Rodrigues, essa autora afirma que:

[...] o espaço público se define na relação com outros âmbitos próximos, assumindo traços úteis às demandas específicas de cada situação. É no espaço público que as controvérsias se viabilizam e onde ocorrem as disputas para se definir o que pode ser reivindicado e o que não foi cristalizado pelo movimento social. Destarte, os modos de representação que se mobilizam e constituem o público são diversos dentre os quais agências-agentes, instituições políticas, da saúde, da religião, práticas cotidianas etc. Nesse processo, as fronteiras tanto do espaço público quanto das agências se constroem na e pela relação de disputa. Desse modo, o processo de construção da controvérsia também é o de construção dos agentes, do jogo de captura das trajetórias dos personagens envolvidos nesse espaço. (RODRIGUES, 2015, p. 222).

Tal autora traz também outra questão relacionada ao espaço público, que é a posição da religião nesse espaço [o que preferia questionar, pensando nas contribuições de Machado (2006), sobre o lugar ou a presença das religiões no espaço público] quando afirma que há uma “fluidez das fronteiras” entre religião e espaço público e que isso acontece conforme as maneiras que “dialogam com a laicidade¹¹ e entre si, estabelecendo relações e cruzamentos inesperados” (RODRIGUES, 2015, p. 224).

As relações entre os atores sociais, mais especificamente, atores religiosos, no espaço público, demonstram que eles não estão apenas atuando em seu campo religioso, âmbito “privado”, mas extrapolando as “fronteiras”, influenciando no espaço público sob diversas formas, por exemplo, na política e, com isso, redimensionando as relações no espaço público. Como aponta Novaes (2012, p. 184), de fato, a religião não está circunscrita somente na vida privada [nunca esteve], se sobressai a essa e adquire vários “fôlegos” que não estavam previstos na

¹¹ Definir laicidade é problemático. No Brasil, constitucionalmente, o Estado é laico, mas basta observar o cenário político atual e veremos que a laicidade é colocada em “xeque-mate”, uma vez que o apelo ao “sagrado” se fez presente como justificativa nas falas dos deputados federais para votar a favor do processo de impeachment da Presidenta Dilma Rousseff na sessão do dia 17 de abril de 2016 (TV CÂMARA, 2016). Outra questão, é que não há um consenso dos pesquisadores sobre o que seria a laicidade, mas se observa que há um crescente debate em torno dela, “o que a caracterizaria, quais os modelos propostos, como vem sendo operada” (VITAL; LOPES, 2013, p. 3). Já alguns falam em modos de laicidade (ou laicidades), já outros colocam laicidade e secularização como sinônimos. A noção de laicidade, mais enraizada no senso comum, trata-se da separação jurídica entre Estado e religiões. Segundo Giumbelli (2014, p. 169), a laicidade “também se expressa naquelas que preferem a ideia de autonomia para definir as relações entre política e religião, enfatizando seus efeitos positivos, como a liberdade de consciência ou a liberdade religiosa”. Mas o que percebemos é que não há de fato uma autonomia, religião e política estão imbricadas uma na outra. Quando se parte para a noção de secularização ou secularismo, o nó de compreensão sobre o que viria a ser um “Estado secular” se estabelece, pois não há um consenso entre os pesquisadores. Entretanto, para Mariano (2011, p. 244), o conceito de secularização “recobre processos de múltiplos níveis ou dimensões, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas, nos quais se verifica a redução da presença e influência das organizações, crenças e práticas religiosas”.

narrativa clássica de separação entre religião e política, público e privado, magia e religião. Para tanto, esta autora exemplifica isto afirmando que:

Na geopolítica mundial, vertentes religiosas alimentam sectarismos, fundamentam embates políticos e econômicos. Ao mesmo tempo, e também pelo mundo afora, Estados laicos se relacionam com múltiplas expressões religiosas que adentram pelo campo da cultura e da política. Assim sendo, valores e símbolos religiosos têm frequentado o espaço público (NOVAES, 2012, p. 184).

Segundo Novaes, estes vários “fôlegos” ou circunstâncias fazem com que a própria noção de espaço público, entendido como “lugar de encontro”, marcado por “divergências, disputas e negociações, entre sociedade e Estado”, também se modifique, visto que as demandas sociais não admitem mais apenas uma base de representação em que a unidade seria capaz de garantir interesses comuns, institucional ou de classe (NOVAES, 2012, p. 184-185). Ou melhor, há uma dilatação do espaço público, no qual se tem antigas e novas contradições, disputas entre diferentes atores sociais, aparecimento de novas demandas e de diversos “centros de negociação de interesses”, tendo “conteúdos, formatos performances e rituais diversificados, indivíduos, grupos e instituições levam diferentes demandas no espaço público onde são disputados recursos materiais e simbólicos” (NOVAES, 2012, p. 185).

Por fim, esta autora enfatiza que em distintos lugares, “atores religiosamente” motivados se relacionam com atores políticos (civis e secularizados), contribuindo para a ampliação do “estoque de ideias”, bem como de posicionamentos que incitam o debate público nacional e internacional. Com isto, valores culturais considerados como religiosos (vice-versa) e valores religiosos considerados como políticos (vice-versa) “se inter cruzam no campo da convivência civil e chegam, até mesmo, a se incorporar nos projetos e ações de setores governamentais encarregados da formulação de políticas públicas” (NOVAES, 2012, p. 185). Tais inter cruzamentos nos permitem ressaltar que são produtos de uma maior participação e, conseqüentemente, influência de atores sociais junto a esfera pública, lugar de legitimação de suas lutas. Conforme corrobora Baptista, partindo das contribuições de Jürgen Habermas, é na esfera pública que se registra as lutas de diversos grupos a fim de conquistarem e terem mais influências, pois é nela que se legitima a luta social, além do que a esfera pública assume um papel de “mediadora entre o sistema político e o mundo da vida” (BAPTISTA, 2015, p. 128-129).

Já para Montero, a esfera pública se forma “discursivamente em contraposição com outras esferas”, uma vez que se entende que ela é construída de fluxos discursivos; a partir

disso, tem-se que “quem e o que se pode dizer passa sempre por um processo historicamente determinado de produção de legitimidade para falar e produção de legitimidade sobre o que pode ser dito” (MONTERO, 2012, p. 177). Tal percepção, como ressalta a própria autora, não é útil para produzir descrições de fenômenos sociais ou de instituições, mas como categoria analítica que permitirá, simultaneamente, “tornar visíveis as relações entre sujeitos de discurso e construir abstratamente um modelo da rede de circulação de categorias de modo a compreendermos a dinâmica dos processos de produção de legitimidade” (MONTERO, 2012, p. 177).

Nesta formulação há duas implicações teóricas: primeiro, a autora considera que a legitimidade de um sujeito ou instituição não é uma qualidade essencial e, sim, o produto da dinâmica simbólica que é necessário descrever; e, segundo, os processos de legitimação adquirem visibilidade social no momento em que se “cristalizam em algumas categorias de ampla circulação”, sendo assim, “compreender como as categorias circulam se torna estratégico para compreender os processos de legitimação” (MONTERO, 2012, p. 177).

A questão da “visibilidade social” é um aspecto importante para se entender a dinâmica da esfera pública e não é à toa que Montero ressalta essa questão na segunda implicação, pois ela vai “beber” da concepção habermasiana de esfera pública, que a concebe como um conjunto de “configurações de visibilidade”, formadas mediante controvérsias públicas. Atrelado a isto, Montero acrescenta que:

No paradigma habermasiano isso significa que as “controvérsias” se tornam o equivalente funcional da visibilidade e esta um fator preponderante da produção de legitimidade social. Desse modo, se a legitimidade não é pensada como uma qualidade dos sujeitos, mas como a resultante de um processo discursivo, o mapeamento das controvérsias se torna um instrumento útil para a compreensão dessa dinâmica (MONTERO, 2012, p. 177).

A via que Montero utiliza para entender as relações que se estabelecem no espaço público é o conceito de controvérsia, pois possibilita a compreensão dos processos de mediação em que as categorias de um campo discursivo se movimentam para outro, gerando traduções e novas significações, bem como a visibilidade e descrição de múltiplos pontos e, por fim, a descrição de diversos atores, religiosos ou não, em suas interações (MONTERO, 2012, p. 177-178)¹².

¹² Este foi o caminho encontrado por Montero (2012) para “superar” o conceito de campo de Bourdieu. Para este estudo, o conceito de controvérsia discutido pela autora também poderia nos servir enquanto discussão teórica, mas optou-se apenas com a definição de espaço público, com a intenção de ver as relações entre os sujeitos sociais em processos eleitorais, independente se geram controvérsias ou não.

No Brasil, a presença das religiões afro-brasileiras no espaço público sempre gerou embates e discussões, especialmente, com relação ora a seu “status de religião”, ora no diálogo com o Estado, ora, principalmente, frente a outras religiões, pois não há como se pensar a atuação dos sujeitos destas religiões sem fazer referência aos demais sujeitos religiosos, como os pertencentes ao catolicismo e ao protestantismo, configurando-se em diversas situações, bem como ao próprio Estado. No caso deste estudo, veremos que tais religiões no espaço público, em momentos eleitorais, “entram” para levantar polêmicas ou debates em torno dos candidatos políticos, bem como os sujeitos religiosos que fazem parte do catolicismo e protestantismo entram no debate apenas nas eleições 2010 e, um pouco, nas de 2014, quando o candidato Ricardo Coutinho e seu vice realizam um “culto ecumênico”, “colocando” estas religiões em diálogo – embora, o elemento cristão foi a categoria que mais apareceu, como se pôde ver no folheto distribuído neste culto e que discutiremos mais adiante.

Antes de darmos andamento a discussão, é importante ressaltar que muitos autores vão discutir as relações entre religião e espaço público, ora a partir da concepção de laicidade (MARIANO, 2011)¹³, ora de secularização (MONTERO, 2009). Todavia, o que nos interessa aqui não é o que delimita cada uma, ou suas aproximações, ou como são definidas em contraposição a outra, como se nota nas discussões teóricas (MARIANO, 2011; ORO, 2011; etc.) do que vem a serem, especialmente, no contexto brasileiro. Mas entendermos, e é fato, que ambas partem da mesma ideia “a manutenção da separação entre a esfera pública ou estatal e as religiões”, bem como o “redimensionamento da religião no espaço público, sua regulação e retração” (VITAL; LOPES, 2013, p. 4). Ou ainda, o seu “diálogo” com a política quando este espaço público é marcado por processos eleitorais. Outrossim, ambos os conceitos vão partir também da noção de autonomização das esferas sociais [noção também partilhada por Pierre Bourdieu ao definir os campos], especialmente, do político frente a religião (ORO, 2011, p. 224).

Voltando a discussão sobre as aproximações entre religião e política no espaço público. Para Segato, esse cruzamento é marcado por uma nova “territorialidade” em que há uma entrada das religiões na política, bem como a competição por parcelas de participação no controle da esfera pública. Diante do exposto, segundo esta autora, entender as relações entre religião e

¹³ A noção de laicidade está relacionada à “regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e à liberdade de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto” (MARIANO, 2011, p. 244).

política é fundamental e vários pesquisadores estão investigando isto no contexto brasileiro, tendo como foco as relações entre os “evangélicos” e a política (SEGATO, 2007, p. 124). Por fim, ressalta que “o processo histórico do campo político [...] remodela-se e não permanece igual a si mesmo, encontra seu correlato na maneira com que os símbolos de identidade se ajustam a essa transformação [se referindo as formas de exercícios de controle]” (SEGATO, 2007, p. 126).

Todavia, se as discussões atuais partem das relações entre política e religião “evangélica” (BOHN, 2007; ORO, 2006; MACHADO; MARIZ, 2004; SANTOS; SCHWEIG, 2004; PEDDE, 2004; MACHADO, 2006; CAMPOS, 2010; TADWALD, 2010; VITAL; LOPES, 2013 e muitos outros pesquisadores brasileiros se dedicam ao estudo desta relação), é porque esses últimos estão ganhando cada vez mais espaço no campo político brasileiro. Da mesma forma, as relações entre política e religião católica também já foram bastante relevantes para a dinâmica da sociedade brasileira (LÖWY, 2000), embora, com a constituição de 1891 houvesse o rompimento entre Igreja e Estado, mas essa ainda, com “menos” intensidade, influência este campo¹⁴.

Para Machado, no início do século XXI, já se percebe um acentuado debate público acerca da “permeabilidade das fronteiras entre o religioso e a política”, e os efeitos desse fenômeno para a democracia brasileira, isso decorre da crescente participação política dos evangélicos¹⁵ neste contexto, o que se configura como um atraso no processo de secularização da esfera pública na vida social (MACHADO, 2006, p. 17). Ademais, Machado afirma que a discussão sobre o lugar da religião na esfera pública brasileira parte de dois eixos: primeiro, no “princípio legal da separação entre o Estado e a Igreja” e, segundo, na “tese da privatização da moralidade e da religião” (MACHADO, 2006, p. 18-19). Machado ressalta que uma via para se compreender o estatuto da religião na modernidade passa pelo abandono do caráter ideológico que deslegitima a atuação pública das religiões e, como isso, pode-se examinar as

¹⁴ No contexto paraibano, observou-se que nas eleições 2014, a Igreja teve uma presença significativa com a publicação da nota normativa “proibindo” os padres de se lançarem a candidatos, bem como com a publicação da “Cartilha Eleições 2014”, em que orientava os fiéis e não fiéis com relação à decisão do voto. Isto será discutido num artigo que estamos desenvolvendo, intitulado *Se estiver na política, fique “longe” da igreja: controvérsias nas disputas eleitorais paraibanas de 2014*, que teve seu resumo aceito para ser apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016 em João Pessoa/PB.

¹⁵ Segundo Machado, os evangélicos tiveram discreta atuação na política brasileira até os anos 70 e só ganharam “visibilidade durante a Assembléia Constituinte de 1988, quando a maioria de seus representantes se posicionou de forma alinhada nas discussões parlamentares, atuando como uma bancada religiosa, mais precisamente evangélica” (MACHADO, 2006, p. 17). Recentemente, este alinhamento citado pela autora pôde ser visto no debate e no voto sobre o impeachment da Presidenta Dilma Rousseff na Câmara dos Deputados, em que a bancada evangélica se articulou com os demais atores políticos para que o processo fosse aprovado (TV CÂMARA, 2016). Tal autora acrescenta que isto não é apenas um fenômeno presente no Brasil, mas também em outros países da América Latina (MACHADO, 2006, p. 18).

diversas formas de “articulação dos grupos confessionais com a sociedade política” (MACHADO, 2006, p. 19).

O fato é que no Brasil constata-se episódios novos resultantes da relação entre política e religião que tendem a mostrar que há uma fronteira relativamente fluída entre essas, devido às “continuidades, pontes, passagens e trânsitos, ora mais intensos ora mais reduzidos, segundo as situações e os momentos históricos” (ORO, 2006, p. 75). Para Oro, atualmente, o dado mais óbvio da aproximação entre elas configura-se na presença de igrejas evangélicas, principalmente, pentecostais, na política, bem como a constituição de “bancadas evangélicas” nos diversos níveis da política (Câmaras Municipais, Congresso Nacional e Assembleias Legislativas), todavia essa atuação produz efeitos miméticos sobre os demais grupos religiosos (ORO, 2006, p. 75), no sentido de que esses também acabam buscando representatividade política na esfera pública. Vital e Lopes corroboram com esta percepção de Oro, quando afirmam que a movimentação dos evangélicos no campo político e religioso fomentou um *empowerment* nas diversas tradições religiosas, essas ao contrário de oporem-se a religião no espaço público, reivindicaram um espaço para si com o intuito de ter mais influência nele, fundamentadas no “discurso dos direitos” e da democracia (VITAL; LOPES, 2013).

Por exemplo, em estudo realizado por Oro acerca das eleições no ano 2000 em Porto Alegre¹⁶, notou-se que dois candidatos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) obtiveram êxito porque foram apoiados oficialmente por essa organização religiosa, bem como a estrutura dela possibilitou uma difusão maior de suas campanhas e a “aliança” política com os Partidos dos Trabalhadores (PT), o que difere dos demais candidatos ao pleito, por exemplo, católicos (com exceção somente de um, que devido ao “carisma” ganhou estas eleições), outros “evangélicos” e das religiões afro-brasileiras que não conseguiram se elegerem (ORO, 2001, p. 44-46;59-64). Associado a isto, segundo Oro, a articulação do campo religioso “evangélico” [iurdiano] para se inserir no campo político porto-alegrense acontece da seguinte maneira:

Como procede esta igreja para alcançar uma tal façanha no campo político? Ela resulta de algumas estratégias postas em prática. Com efeito, desde 1997 a Universal adotou a “candidatura oficial”. Para tanto, realiza uma espécie de “recenseamento” dos seus membros/fieis no qual figuram seus dados eleitorais. Desta maneira os dirigentes locais podem ter uma idéia aproximada do capital eleitoral de que dispõem. Além disso, aproveitam os cultos,

¹⁶ Os pesquisadores rio-grandenses têm vários estudos sobre relações entre religião e política no Rio Grande do Sul, são uma gama de trabalhos importantes publicados no periódico científico *Debates do NER*, que evidenciam traços destas relações e que nos ajudam a pensar um pouco a dinâmica delas no Estado da Paraíba, onde ainda não se tem estudos na área, o que se percebe é alguns apontamentos breves pelos pesquisadores paraibanos, mas sem entrar na discussão. O que seria interessante para analisar a presença de atores religiosos no espaço público em diferentes momentos, especialmente, eleitorais na Paraíba, como fizeram tais pesquisadores.

concentrações massivas e, especialmente, a mídia (televisão, rádio, jornal), para fazer publicidade dos seus candidatos. (ORO, 2001, p. 46).

Observa-se que há um planejamento deste campo, medindo, principalmente, o capital religioso [que ele chama de eleitoral e que, indiretamente, é capaz de gerar capital político], legitima oficialmente o candidato que será lançado ao pleito eleitoral e o anuncia nas mídias que têm disponíveis para realizar esta ação. Ou melhor, a estrutura do campo religioso do qual o candidato faz parte, bem como o apoio oficial desse campo dão suporte para ele se inserir no campo político, fazendo com as chances de obter êxito aumentem. Todavia, como vimos anteriormente, se um candidato consegue vencer as eleições sem estes dois elementos, apenas com o elemento do “carisma” (conceito de Max Weber), tem-se que não são elementos condicionantes nos processos eleitorais, o campo também é afetado por outros fatores, como o “carisma” e a “identidade”. Neste estudo, outro aspecto que se destaca é a identidade, por exemplo, expressa nas campanhas televisionadas, a maioria dos candidatos adeptos das religiões afro-brasileiras se afirmou como pertencentes a elas; já os cristãos, boa parte não revelou seu pertencimento, embora, tenham trazidos em seus discursos elementos cristãos. Além do que estamos falando de religiões que ainda são minorias, segundo o último censo do IBGE.

A partir do exposto, especificamente, sobre as religiões afro-brasileiras, emergem os seguintes questionamentos: como as religiões afro-brasileiras são vistas pelos porto-alegrenses em períodos eleitorais? Será que a afirmação desta identidade colaborou na decisão do voto dos porto-alegrenses? Nas campanhas eleitorais porto-alegrenses houve alguns questionamentos ante estes candidatos pelos demais? Como o campo político se relaciona com os candidatos adeptos das religiões afro-brasileiras em Porto Alegre? Tais questões são “lacunas” detectadas no estudo deste autor. Além disso, Oro ressalta que estes candidatos não se elegeram devido à falta de organização do campo religioso afro-porto-alegrense e a ausência de alianças políticas (ORO, 2001, p. 66). Outro elemento que podemos atrelar a isto é o imaginário da sociedade em geral sobre as religiões afro-brasileiras que pode contribuir, ou melhor, de certa forma, dificultar a elegibilidade de candidatos afro-religiosos a cargos eletivos.

Mas revisitando a história destas religiões no Rio Grande do Sul, observa-se a participação de adeptos no campo político. Como o babalorixá Custodia Almeida, príncipe africano da região do Benin, que morou em Porto Alegre de 1901 a 1935, e foi uma espécie de guru da época para importantes políticos locais, chegando a frequentar o palácio dos Presidentes

do Estado “e sendo por eles procurado para atuar religiosamente” (NUNES DA SILVA, 1999 apud ORO, 2001, p. 55).

Já em 1960, tem-se o umbandista Moab Caldas que se elegeu pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), partido de Leonel Brizola e João Goulart, para Assembleia Legislativa do Estado e que nos anos de 1964 e 1969 foi reeleito, sendo cassado em 1968; ainda nesse ano foram eleitos três prefeitos e, aproximadamente, vinte vereadores umbandistas no Estado do Rio Grande do Sul. Depois deste período, não constar mais a presença destes adeptos em cargos eletivos, embora, houvesse candidaturas, como no caso das eleições legislativas de 1998 em que houve a candidatura de Ailton Albuquerque pelo PTB, importante babalorixá de Porto Alegre, mas não obteve êxito; e nas eleições de 2000 também não obtiveram êxito quatro candidatos-adeptos das religiões afro-brasileiras que disputaram este pleito, conforme já mencionado (ORO, 2001, p. 55) e, posteriormente, nos anos de 2004 e 2006, como veremos no transcorrer deste texto.

Segundo Oro, estes quatro candidatos tiveram o mesmo discurso eleitoral para o campo afro-umbandista, esse estava fundamentado na necessidade desta religião ter representatividade política no legislativo municipal a fim de defender direitos e mostrar sua força diante da sociedade e, principalmente, ante os evangélicos “e, destes, os pentecostais, que estão ampliando seu espaço na política e se mostrando abertamente críticos em relação às religiões afro-brasileiras” (ORO, 2001, p. 55-56)¹⁷. Porém, para Oro, este discurso não produziu efeito na sociedade porto-alegrense, mas isto está relacionado à estrutura e ao *ethos* destas religiões, uma vez que:

[...] o modelo organizacional das religiões afro-brasileiras repousa sobre uma variedade de federações e uma pulverização de terreiros, sendo todos ao mesmo tempo autônomos e rivais entre si. Não existe, no âmbito desta religião, uma única hierarquia religiosa; não dispõem de um poder centralizador e aglutinador dos centros religiosos. Estes, ao contrário, são autônomos e, por isso mesmo, concorrentes entre si.

[...] Embora houvesse uma lógica em seu discurso (demonstrar socialmente a “força da religião” e unir-se para fazer frente aos ataques de algumas igrejas pentecostais), ela não logrou superar o modo de ser competitivo que prevalece neste meio religioso. Ou seja, no âmbito das religiões afro-brasileiras prevalece exclusivamente o carisma pessoal, e este não foi suficiente para garantir a eleição de nenhum candidato. Suspeito que cada pai-de-santo candidato dificilmente colheu votos para além da sua rede religiosa, ou seja, dos eleitores dos seus próprios terreiros e daqueles com os quais cada um deles mantinha uma relação de aliança à época da eleição. (ORO, 2001, p. 56).

¹⁷ Isto é um dado importante, porque as pesquisas evidenciam este posicionamento contrário, ou melhor, hostis do campo “evangélico” perante o campo religioso afro-brasileiro, que se configura das diversas formas na sociedade brasileira. Veja, os conflitos presentes nestes campos religiosos passam para o campo político.

Logo, no campo religioso afro-porto-alegrense, o que entra em questão é a formação de um campo político representativo que faça frente às investidas do campo religioso “evangélico”, mas devido a não articulação deste campo, a possibilidade de ganhar espaço no campo político a partir de cargos eletivos torna-se difícil, em decorrência, da competição interna [e talvez externa, pois o que antes eram disputas inter-campo religioso, agora tende a dirigir-se para o campo político]. Veja que a mobilização do campo religioso “evangélico” não passa despercebida pelo campo religioso afro-brasileiro e outros cristãos e isso suscita mobilizações desses campos com a intenção de explicitar também seu capital político, conforme aponta Oro (2001, p. 67). Este autor ainda afirma que:

[...] o maior efeito do êxito político da Universal, em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul e no resto do Brasil: o de influenciar mais o campo religioso e menos o campo político propriamente dito, na medida em que está conduzindo, e mesmo forçando, outros líderes de outras religiões não somente a se engajarem na política mas também a adotarem o “modelo” Universal de nela atuar. Isto não quer dizer, porém, que as bancadas evangélicas, locais, estaduais ou nacional, não disponham hoje de um poder político que possa ser desprezado pelos partidos políticos especialmente nos momentos de alianças e composições. Além disso, parece também ser hoje o caso de que a presença, que se acentua a cada nova eleição, de diferentes organizações religiosas na política, tem produzido uma maior participação e mobilização de algumas parcelas da sociedade na política, ao menos durante o “tempo da política”, engajamento este que, não fosse pelo viés religioso, talvez os partidos políticos não tivessem conseguido alcançar. (ORO, 2001, p. 67).

Tem-se que o êxito dos “evangélicos” iurdianos em pleitos eleitorais provoca também a participação de outros religiosos na política, baseando-se num modelo de engajamento político desta religião em pleitos eleitorais e, com isso, lançando candidatos religiosos na disputa por cargos eletivos. Outro aspecto resultante deste êxito é a formação das chamadas “bancadas evangélicas” com atuação político-religiosa que influi, ou melhor, tem poder sob o campo político brasileiro, logo não sendo desprezadas pelos partidos políticos, já que se sabe que os engajamentos religiosos desses podem levá-los alcançar as vitórias nas eleições¹⁸.

Contudo, Steil discute este estudo de Oro e concluiu que os casos apresentados por esse pesquisador estão relacionados a candidatos que dependem de suas organizações religiosas para ascenderem politicamente nas eleições e, com isso, assumirem cargos políticos [o capital religioso serve de base para o capital político]; para este autor, na sociedade contemporânea, as relações entre religião e política devem ser pensadas a partir das transformações que estão

¹⁸ Parece-me que o “tempo das eleições” é o tempo de engajamento político dos religiosos, bem como o momento em que questões religiosas são a pauta dos debates entre candidatos.

acontecendo com a religião, especificamente, a forma como essa se configura nos dias atuais; e acrescenta que há uma redefinição das funções e do conceito de religião, bem como essas transformações apontam para uma presença “performática da religião na sociedade do que estrutural ou orgânica” e que essa performance não é apenas comum na religião, mas se estende a política, tornando as relações entre ambas mais pactuadas (STEIL, 2001, p. 83).

Outrossim, nas eleições de 2004 em Porto Alegre, Oro¹⁹ ressalta que os partidos políticos e os candidatos a cargos eletivos no executivo e no legislativo recorreram as religiões com o intuito de angariarem apoios e votos de seus fiéis e, da mesma forma, as religiões se fizeram presentes no campo político com a intenção de elegerem seus representantes, isto é muito similar as eleições de 2000 – porém, constatou-se uma forte presença de candidatos “cristãos evangélicos”, alguns deles conseguiram se eleger, mas os pertencentes as religiões afro não se elegeram (ORO, 2004), com isso, nota-se um trânsito entre os campos político e religioso em “tempos eleitorais”, tendo como foco a troca e/ou formação de capital político-religioso frente as disputas a cargos eletivos. Isto coloca em “xeque” as “teorias mais secularizantes”, pois a possibilidade de estabelecer uma “separação” entre tais campos fica cada vez mais difícil (BEM; TADVALD, 2004, p. 80).

Veja, estas relações não são novas, mas historicamente sempre aconteceram, seja com pouca ou muita intensidade na sociedade brasileira, em especial, com o campo religioso cristão. O fato de esta relação ser mais intensa agora resulta, segundo Bem e Tadvald, do déficit de sentido do campo político (BEM; TADVALD, 2004, p. 80). Por exemplo, nas eleições 2000 em Porto Alegre, o campo religioso “evangélico” iurdiano via o campo político como permeado pelo demônio e, em decorrência disto, precisaria ser “liberto” desse, como afirma Oro:

O resultado do poder carismático da Universal é tal que nesta denominação religiosa o ato de votar passa a ser concebido como um ato que preenche um sentido quase-religioso, na medida em que ele se torna uma espécie de exorcismo do demônio que se encontra na política para que esta seja um espaço “liberto” e ocupado por “pessoas tementes a Deus”, segundo o jargão evangélico. Em outras palavras, o efeito de sentido produzido pelo discurso e pelo carisma da IURD por ocasião do período que precede as eleições é tal que os seus fiéis acrescentam um sentido a mais ao ato de votar além do dever cívico, na medida em que o gesto de votar assume o significado de um rechaço do mal que se instalou na política e sua substituição pelo poder do bem, introduzindo nele, mediante o voto, pessoas convertidas ao evangelho. (ORO, 2001, p. 57).

¹⁹ Este autor tem também como campo de estudos o Rio Grande do Sul, é desse que emerge boa parte de suas pesquisas a respeito das relações entre religião e política.

Neste caso, a decisão do voto está fundamentada por um discurso moralizador cristão “evangélico”, com a intenção de dá outro sentido ao campo político a partir do momento que sob esse atuassem políticos “tementes a Deus” que pudessem limpá-lo das influências “negativas”. Ou melhor, o “evangélico” modificaria a dinâmica do campo político [esse estaria sob o “jugo de Deus”] ao redirecioná-lo ao campo religioso “evangélico”. Considera-se também que o voto “evangélico” é elemento identitário deste grupo. Para Otero, Ávila e Shoenfelder (2004, p. 159), esta questão do voto e da identidade do candidato a cargo eletivo é um dado presente nos processos eleitorais com a finalidade de familiarização os eleitores com a identidade dele.

Num estudo desenvolvido por estes autores acerca do uso da identidade religiosa pelos candidatos, em especial, de três candidatos religiosos afro-brasileiros – Jorge Verardi pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), Vera Soares pelo Partido dos Trabalhadores (PT) e Angel de Oxum pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB), os três são sacerdotes religiosos – a cargo eletivo de vereador da cidade de Porto Alegre. Segundo Otero, Ávila e Shoenfelder, a justificativa do campo religioso afro-brasileiro para participar de processos eleitorais e, com isso, entrarem na política está fundamentado na defesa desta religião ante as investidas, ou melhor, ataques e violência simbólica da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) através dos seus diversos meios de comunicação e atuação social (programas de rádio e televisão, nos cultos, nos livros, jornais e etc.), pois esse campo religioso “evangélico” as veem como “demônios” e, em decorrência disso, o segmento afro-religioso também os veem como intolerantes e racistas (OTERO; ÁVILA; SHOENFELDER, 2004, p. 130-131) e que estão ganhando cada vez mais terreno na política brasileira, não só este segmento “evangélico” como também outras denominações cristãs.

Conforme a fala do candidato Jorge Verardi, quando questionado por estes pesquisadores sobre a sua motivação para pleitear um cargo eletivo e os objetivos de campanha, afirma que tinha a intenção de “defender a religião africana, principalmente do ataque dos evangélicos e garantir a liberdade religiosa” e acrescenta que vários “irmãos de religião” queriam que ele se candidatasse (OTERO; ÁVILA; SHOENFELDER, 2004, p. 137), já com relação à concorrência com os demais candidatos de outros segmentos religiosos, esse candidato enfatizou que as religiões não deveriam se confrontar, todavia, “alguns pentecostais é que se colocam contra os afro-religiosos acusando-os de pessoas do mal” (OTERO; ÁVILA; SHOENFELDER, 2004, p. 139). Outro dado interessante desta pesquisa é a fala da candidata Vera Soares, se referindo aos “evangélicos”, essa ressaltou que “com certeza seriam eleitos, até porque a Igreja possui uma organização e estrutura financeira maior” (OTERO; ÁVILA;

SHOENFELDER, 2004, p. 139). Este resultado de pesquisa nos direciona para as contribuições de Oro, quando chegou à conclusão também em sua pesquisa que alguns candidatos da IURD ganharam as eleições em 2000, no município de Porto Alegre, devido ao “modelo organizacional” e a estrutura que possuíam para dá apoio aos seus candidatos religiosos.

Com efeito, percebe-se que em períodos eleitorais o campo religioso e o campo político se veem de formas diferentes, ou melhor, as motivações que os levam a se aproximarem não são iguais, pois, segundo Meirelles e Franco, enquanto a política vê o campo religioso como um “espaço para expansão de sua base eleitoral”, já esse vê o campo político como “um espaço de interlocução e disputa, numa constante busca de reafirmação e construção de seu espaço dentro da esfera pública” (MEIRELLES; FRANCO, 2004, p. 169). Igualmente, Mereilles observa que independente de resultados nas eleições, o que se tem notado também é uma cena política caracterizada pelo “desencantamento do político” e a “retomada da ética e moral a partir do campo religioso”, bem como que o campo religioso está mais presente em períodos eleitorais e isso fica explícito “com o lançamento de candidatos ligados às mais diferentes denominações religiosas e à busca por parte de candidatos laicos, por apoio nestes setores da sociedade” (MEIRELLES, 2006, p. 63)²⁰.

Outro dado de pesquisa relevante, apresentado por Bem, Derois e Ávila resultante das eleições 2006 no Rio Grande do Sul, trata-se da relação do candidato religioso afro-brasileiro Toni de Oxalá ou de Exu Rei²¹ – pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e estava disputando cargo para a Assembleia Legislativa – com o próprio partido, pois, esse, por sua vez, delimitou o campo de atuação desse candidato e, de certa forma, afetou sua campanha (essa assim como as demais citadas estava baseada na defesa e garantir dos direitos desta religião, ter representatividade no campo político e fazer frente ao campo religioso cristão), logo se manifestou insatisfeito com seu partido, como afirmam Bem, Derois e Ávila:

A reclamação se efetiva segundo a percepção da pouca valorização que o PTB destinou a campanha de Toni. Além disso, também se lamentaram de uma determinada censura imposta pelo partido quanto à aparição no programa

²⁰ Já para Oro e Mariano, o “tempo da política” configura-se como período de “expressão pública do religioso”, uma vez que, a cada momento eleitoral têm-se candidaturas de religiosos e de sujeitos que instrumentalizam sua identidade religiosa em prol de cargos eletivos, sobretudo, para os cargos do legislativo; assim como, percebe-se uma “romaria de candidatos laicos à procura do apoio eleitoral de líderes e organizações religiosas, preferencialmente dos portadores de maior capital religioso e, possivelmente, eleitoral” (ORO; MARIANO, 2010, p. 11-12).

²¹ Diferente dos candidatos anteriores, este teve uma estrutura de campanha e teve relações políticas com o candidato, a cargo de deputado federal, Eliseu Padilha, do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), mas não obteve êxito nestas eleições (BEM; DEROIS; ÁVILA, 2006). Além disso, vale destacar que os autores que pesquisaram as eleições de 2004 e 2006 vão usar ora a expressão de Toni de Oxalá ou Toni de Exu Rei, ora só Toni de Oxalá, ora somente Toni de Exu Rei, conforme será percebido nesta dissertação.

eleitoral gratuito. Segundo Vladimir²², a intenção seria aparecer no rádio e televisão contra-atacando as iniciativas presentes nas Igrejas Evangélicas, anunciando em cadeia aberta a frase: “Eles da Igreja Eletrônica, quem pensam que são para nos chamarem de Pais de Encosto?”. Ao invés disso, o candidato se viu limitado a dizer somente: “Povo afro-umbandista, vamos nos unir. Vote em Pai Toni de Oxalá”.

Vladimir informa que estas aparições tiveram um custo para campanha, na medida que muitos adeptos foram informados que Toni de Exu Rei apareceria na propaganda “desafiando” as Igrejas Evangélicas, e se decepcionaram com a mudança de discurso. [...] Além desta censura o partido também teria desfavorecido Toni, permitindo apenas aparições no programa do horário da tarde e em menor vezes que outros candidatos. (BEM; DEROIS; ÁVILA, 2006, p. 46).

Nesta circunstância, com o posicionamento deste candidato, possivelmente, dois campos religiosos iriam se confrontar no campo político, já que os conflitos entre as manifestações (neo) pentecostais, iurdianas, e afro-brasileiras, a partir da problematização da figura e/ou representação do demônio, que antes eram apenas no campo religioso perpassaria para o político visando mudar o estado desse em prol de representação na esfera pública. Tem-se ainda que o foco deste discurso fosse levantar controvérsias nas campanhas político-partidárias, mas que por algum motivo partidário [que não ficou claro nesta pesquisa de Bem, Derois e Ávila] não aconteceu, embora eleitores do campo religioso afro-brasileiro, de certa forma, estivessem aguardando este discurso. Arelado a isto, implicitamente, observa-se que o próprio partido suprime a campanha do seu candidato por antever as implicações deste discurso nas eleições 2004 no Rio Grande do Sul. Logo, deduz-se que isso se dá porque tivesse em seio candidatos do segmento “evangélico” e, com isso, poderia causar “mal-estar” entre os candidatos deste partido. *A priori*, isto demonstra que o campo político está preso a instituições sociais, mais especificamente, religiosas “evangélicas”.

Já a pesquisa também realizada neste pleito de 2006 por Mariano, Hoff e Dantas mostra que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) fez campanha eleitoral nos cultos em Porto Alegre e em outras cidades do estado do Rio Grande do Sul, anunciando os nomes de seus candidatos oficiais – Bispo Paulo Roberto pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), correndo ao cargo de deputado federal, e Pastor Carlos Gomes pelo Partido Popular Socialista (PPS, a cargo de deputado estadual; ambos foram os únicos “evangélicos” que ganharam estas eleições), denominando-os de “‘candidatos de Deus’ em detrimento dos que identificou com o ‘mal’, o ‘demônio’” (MARIANO; HOFF; DANTAS, 2006, p. 75). O que comprova a dedução,

²² Religioso afro-brasileiro que na campanha deste candidato tinha o cargo de relações públicas (BEM; DEROIS; ÁVILA, 2006, p. 44).

pois tanto Toni de Oxalá ou de Exu Rei como Bispo Paulo Roberto eram candidatos pelo mesmo partido.

Tais autores ainda acrescentam que os rivais dos “evangélicos”, as religiões afro-brasileiras, estavam sendo representadas por apenas dois candidatos a cargo de deputado estadual, que são: Toni de Exú Rei (PTB) e Edson Portilho (PT), esse primeiro candidato em seus santinhos se auto-afirmou como:

‘o único candidato para defender a religião africana, a umbanda e a exumbanda’ das ‘mentiras e difamações’ da Igreja Universal no Rio Grande do Sul, classificando o grupo religioso adversário de ‘máquina eletrônica de lavar dinheiro à custa da fé do povo’. (MARIANO; HOFF; DANTAS, 2006, p. 76).

Segundo Mariano, Hoff e Dantas, o candidato Toni de Exú Rei (PTB) foi rejeitado pelos grupos religiosos afro-brasileiros, obtendo somente 1.731 votos. Já Edson Portilho (PT) foi o principal candidato deste grupo religioso, concorrendo à reeleição e que em seu mandato (2000-2004) se destacou como defensor das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, em especial:

[...] sendo decisivo na luta contra a lei que instituiu o Código Estadual de Proteção aos Animais, de autoria do pastor da Quadrangular e deputado Manuel Maria (PTB). O Código, segundo material de propaganda eleitoral do candidato, constituía “instrumento legal para proibir os africanistas de exercerem livremente seus rituais religiosos”, ou para “alguns setores intolerantes” “perseguir os batuqueiros”. A mobilização dos grupos afros, que, entre outras ações, reuniram cerca de mil pessoas na Assembléia Legislativa em julho de 2003, e de Portilho como seu representante político, garantiram a aprovação da Lei 12.131, de 22 de julho de 2004, que acrescentou parágrafo único ao artigo 2º da Lei 11.915, excetuando, nas proibições estabelecidas pelo Código Estadual de Proteção aos Animais, o sacrifício ritual efetuado pelas religiões de matriz africana. Embora tenha recebido o apoio majoritário de lideranças de entidades afro-brasileiras e do movimento negro, Portilho não foi reeleito, o que comprova mais uma vez a debilidade político-eleitoral dos cultos afros. (MARIANO; HOFF; DANTAS, 2006, p. 76-77).

Diante disto, um fato chama bastante atenção: o candidato Toni de Oxalá ou de Exu Rei, de fato, era uma liderança afro-religiosa, mas não tinha um grande apoio por parte de grupos religiosos afro-brasileiros, já o contrário não se aplica a Edson Portilho, que mesmo não sendo integrante desta religião, tinha apoio desses grupos e do movimento negro, devido à sua atuação na instituição da lei de liberação do uso de animais em ritos religiosos afro-brasileiros no Rio Grande do Sul, mas mesmo com esse apoio não obteve êxito. Talvez o fracasso de candidatos

de “dentro” e de “fora”, mesmo com o apoio destas religiões, não esteja só atrelado a capacidade de organização delas, mas a capacidade de gerar capital político o suficiente para eleger um representante. Já que duas coisas “pesam” sob elas: primeiro, é um grupo religioso numericamente menor com relação aos demais, segundo o senso mais recente do IBGE, logo precisaria do apoio de outros grupos sociais; e segundo, a intolerância religiosa perante as mesmas. Logo, nota-se que esta relação com a religião e/ou identidade e pertencimento a elas são fatores que nos ajudam a perceber o comportamento dos eleitores, dos políticos, dos partidos, de outros grupos religiosos e não-religiosos frente a estas religiões em momentos eleitorais – e que estes comportamentos têm implicações na sua representatividade no espaço público. Além do que a “identidade e/ou pertencimento religioso” e relação de proximidade tendem a comprometer o capital político dos candidatos religiosos ou não-religiosos²³ ligados as religiões afro-brasileiras.

De modo quase igual, nas eleições de 2010 também no Rio Grande do Sul, outro estudo acerca de candidatos religiosos afro-brasileiros investigou os problemas enfrentados por esses candidatos para ingressar na política. Para tanto, os autores Bem e Leistner analisaram as campanhas eleitorais destes dois candidatos sacerdotes afro-religiosos a cargo de deputado estadual²⁴: Pedro de Oxum (PTB)²⁵ e Vera Soares de Yansã (PT)²⁶, esse primeiro é um dos sacerdotes mais conhecidos desta região entre o adeptos e não-adeptos das religiões afro-brasileiras e tem atuação midiática (BEM; LEISTNER, 2010, p. 130).

De acordo com estes autores, tais problemas são resultantes da conjuntura social e histórica de discriminação religiosa e de rivalidades internas no campo afro-religioso gaúcho. Destacam também que suas campanhas eleitorais, por exemplo, nos “santinhos” foram direcionados para públicos específicos, ou seja, uma para o povo-de-santo, a qual se apresentava com o vestuário afro-religioso; e outra para os demais sujeitos sociais, com roupas civis. Bem como, atuaram em diversas mídias²⁷ e participaram de festas religiosas afro-brasileiras nos

²³ Como foi o caso do candidato Edson Portilho (PT), segundo Bem e Leistner (2010).

²⁴ Apesar de que foram três candidatos afro-religiosos disputando este pleito. Neste caso, o terceiro seria Tony de Oxalá (ou do Exu Rei). Mas não foi considerado no estudo “posto que sua votação foi fraca e suas estratégias para esta campanha reencenam as táticas usadas nas eleições 2006” (BEM; LEISTNER, 2010, p. 130).

²⁵ É interessante este partido, pois nas eleições gaúchos, ele lança tanto candidatos afro-religiosos como “evangélicos”. Observa-se que sob um partido têm-se dois campos religiosos adversários (afros e “evangélicos”), embora sabendo que as investidas de intolerância religiosa ocorrem com mais frequência do primeiro para o segundo campo, como demonstrada, especialmente, na obra *Intolerância religiosa*, organizada pelo pesquisador Vagner Gonçalves da Silva da USP (SILVA, 2007).

²⁶ Esta também concorreu ao pleito de 2006. Todavia, não usou o nome de santo (BEM, DEROIS, ÁVILA, 2006).

²⁷ Pedro de Oxum fez uma campanha mais abrangente em relação à Vera Soares de Yansã devido aos recursos financeiros que tinha disponível para ampliar o campo de campanha eleitoral, assim como foi sondado pelo PTB para se filiar e lançar-se candidato (BEM; LEISTNER, 2010, p. 141-142).

principais terreiros gaúchos e, em seus discursos, mostraram a necessidade de representação política no espaço público a fim de defender os interesses destas religiões frente a atuação política “evangélica” contra essas – mesmo com estas ações ambos os candidatos não obtiveram êxito (BEM; LEISTNER, 2010, p. 143-144).

Para Bem e Leistner isto ocorre devido à “dispersão ideológica” e o “o ethos de rivalidade” no campo religioso afro-brasileiro, neste caso gaúcho, constituindo-se como fatores que dificultam os candidatos advindos desse campo a se elegerem no campo político (BEM; LEISTNER, 2010, p. 145-146). Além destes dois fatores, conclui-se também que estes candidatos não se elegerem devido ao “processo de demonização”, no primeiro momento, pelos cristãos católicos e, no segundo momento e mais atual, pelos “evangélicos”, logo, refletindo negativamente nos candidatos em períodos eleitorais.

Outro caso que se coloca nesta discussão sobre política e religião, especificamente, religiões afro-brasileiras, é do Estado do Pará, com a pesquisa realizada por Santos, essa autora apresentou, entre outros aspectos, a maneira como essas religiões na contemporaneidade “assumem identidades políticas, dialogando com o Estado e com a sociedade através da política eleitoral e da construção de políticas públicas” (SANTOS, 2012, p. 59). Dando ênfase à política eleitoral, nas eleições de 2012, o candidato Edmilson Rodrigues (PSOL), concorrendo ao terceiro mandato a cargo de prefeito, foi apoiado por boa parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras, e do candidato a vereador Pai Gilmar (PSOL) que teve uma campanha com base eleitoral afro-religiosa, não obtiveram sucesso nestas eleições e isso se deve ao fato de que “muitos afroreligiosos engajados politicamente preferiram apoiar a vereadores do PSOL com carreira consolidada, como Marinor Soares, que foi eleita com a maior votação do município” (SANTOS, 2012, p. 68).

Isto demonstra a questão da “dispersão ideológica” dos adeptos destas religiões apontada por Bem e Leistner (2010) em sua pesquisa. Ou ainda que o voto, neste caso, não está atrelado à identidade religiosa. Outra questão trazida por Santos trata-se do apoio dado por alguns políticos do PSOL e do PT a eventos destas religiões através da disponibilização de transportes, carro de som e algumas vezes estando presentes nos eventos (SANTOS, 2012, p. 68). O que evidencia o trânsito dos políticos no campo religioso afro-paraense e uma espécie de assistencialismo dado a esta religião, posteriormente, podendo se reverter em votos.

Além disso, o fator “ethos de rivalidade” (BEM; LEISTNER, 2010) também se faz presente neste contexto, pois conforme ressalta Santos, houve uma dificuldade de eleger candidatos das religiões afro-brasileiras e isso se dá por motivos de liderança (vista como uma questão de legitimidade em detrimento de outros sacerdotes “afroreligiosos”), como sendo:

[...] uma característica das religiões de matriz africana que cada liderança é autônoma dentro de seu terreiro, onde não se curva a nenhum outro sacerdote, porém, para além dos muros do seu terreiro sua legitimidade é posta a prova a todo instante. [...] A liderança, em se tratando de religiões de matriz africana, é tão forte e necessário no interior do terreiro, quanto é frágil para além dele. Por este motivo, apoiar um afrorreligioso e elegê-lo como vereador, por mais que isso apareça no discurso racional de alguns de seus quadros mais politizados, seria para a maioria das lideranças afrorreligiosas uma confissão de fraqueza. Se um, e apenas um deles, pudesse ser vereador, isso iria significar que todos os outros não o seriam e teriam sua liderança fragilizada. (SANTOS, 2012, p. 69-70).

Devido a isto, conforme Santos, o modo de representatividade na democracia não se liga ao caráter pluralista de poder presente nas religiões afro-brasileiras e, com isso, os processos eleitorais passar a ser um empecilho para essas religiões (SANTOS, 2012, p. 70), uma vez que veem a representatividade política do “afrorreligioso” uma hegemonia de poder em detrimento de outro.

Contudo, vimos como as religiões em situações de disputas políticas se configuram, como cada candidato (“evangélico” e “afro-religioso”) se insere no jogo político-partidário em busca de representatividade política, bem como o cruzamento das questões religiosas com as políticas e, conseqüentemente, as aproximações entre o campo religioso e o campo político. Os fatores de identidade e pertencimento religioso que afeta o campo político, especialmente, relacionados às religiões afro-brasileiras são categorias importantes para polemizar as relações no espaço público e fazer com que os atores, seja eles, religiosos ou não, tomem um posicionamento frente a isto.

1.2 Religiões afro-brasileiras e política no Brasil: buscando algumas conexões

As relações das religiões afro-brasileiras com a política varguista²⁸ são marcadas por controvérsias, pois, se por um lado, os afro-religiosos veem Getúlio Vargas com prestígio e apoiavam seu governo, por outro, foi, justamente, durante esse governo que sofreram grande repressão. No caso da Umbanda²⁹, segundo Brown, seus primeiros passos coincidiram com a ascensão de Vargas ao poder no ano de 1930. Os “fundadores” desta religião, em especial, Zélio de Moraes, foram defensores das políticas varguistas, todavia, isto não os favoreceu frente à

²⁸ A opção de partir da era Vargas para a construção deste subtópico se justifica pela forte presença das religiões afro-brasileiras durante este período, seja em posição de conflito e/ou de “diálogo” com o governo Varguista.

²⁹ Para Brown, a fundação desta religião aconteceu no Estado do Rio de Janeiro por volta da década de 1920, “por iniciativa de um grupo de kardecistas de classe média [em especial, Zélio de Moraes] que começaram a incorporar tradições afro-brasileiras em suas práticas” (BROWN, 1985, p. 9-10).

repressão que iriam sofrer por este governo num período caracterizado por Estado Novo³⁰ (1937-1945). Esta autora acrescenta que esta repressão estava direcionada as organizações políticas e sindicais de esquerda, mas acabou recaindo sobre os demais grupos sociorreligiosos, como os marçõs, os kardecistas, as religiões afro-brasileiras e, a própria, umbanda (BROWN, 1985, p. 13).

Todavia, esta repressão fez com os umbandistas se organizassem a fim de se protegerem das investidas da ditadura varguista e é a partir dessa organização que surge a primeira Federação de Umbanda no Brasil, a União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB), em 1939, fundada por Zélio de Moraes³¹ e outros líderes umbandistas no Rio de Janeiro – que, posteriormente, nessa cidade realizaria o Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda em 1941 (SILVA, 2005, p. 115). Isto também teve reflexos na região nordeste, com o surgimento de federações protetoras nas cidades de Recife (1934)³² e Salvador (1937), conforme Brown (1985, p. 16)³³.

Segundo, Silva (2005, p. 115), o objetivo das federações eram dar apoio jurídico (contra a repressão policial), social (eventos) e de regulamentação das práticas rituais dos terreiros e/ou centros filiados. Outro aspecto relacionado ao ano de 1939 e que vai de encontro com esta política de repressão as religiões afro-brasileiras, bem como pode ter ligação com surgimento

³⁰ Vale ressaltar que o Estado Novo se instaurou em 1937 através do golpe de estado dado por Vargas e, com isso, “os estados foram governados por interventores que, temerosos com as ações de movimentos anti-ditadura, ou do Partido Comunista, aumentaram o controle social e político sobre as camadas populares e as elites liberais, que se identificavam com os seus anseios” (SILVA, 2005, p. 104).

³¹ Outra questão pouco explorada pelos pesquisadores sobre Zélio de Moraes, e que foi apresentada de forma bastante resumida por Trindade (2011), trata-se de suas três candidaturas a cargo de vereador do município de São Gonçalo, no Rio de Janeiro, sendo eleito apenas duas vezes, especificamente, em 1924 e 1927 para esse cargo e perdendo em 1929. Porém, este autor só apresenta uma fonte documental, sobre o processo eleitoral de 1929, em que Zélio de Moraes aparece na capa, com os seguintes título e subtítulo: “Eleições municipais” e “O partido governista apresenta a sua chapa”, no qual aparece a imagem dele junto a outros candidatos ao pleito. O que mostra, brevemente, sua passagem pela história da política brasileira (TRINDADE, 2011, p. 44-45), e, provavelmente, sua ligação com o governo no final da República Velha. É importante analisar este dado, uma vez que, existe dado documental sobre esta atuação.

³² Durante a bancas de qualificação e defesa, um dos componentes nos chamou a atenção para o fato de que em 1934, na cidade de Recife, não havia uma federação religiosa, umbandista, mas uma federação carnavalesca. Diante disto, verificou-se que em Recife, a repressão policial fez com que os xangôs se disfarçassem de blocos carnavalescos para escapar desta ação repressiva (FERNANDES, 1937 apud ORTIZ, 1978, p. 179), ou seja, oficialmente não eram federações religiosas, como colocado por Brown (1985, p. 16).

³³ Este dado é interessante para pensarmos a Paraíba, esse é um estado próximo a estes dois estados, mas que somente depois de mais de 30 anos, exatamente, em dezembro de 1966, foi instituída e inaugurada a primeira federação paraibana e isto se deve ao fato da promulgação da Lei Estadual nº 3.443 de 06/11/1966, no Governo de João Agripino, que liberou o exercício dos cultos africanos no Estado da Paraíba; porém, tal liberação não aconteceu antes devido a questões políticas locais (SILVA, 2013, p. 116). Antes disto, houve uma tentativa de regulamentar uma federação neste estado no ano de 1962 através do Decreto nº 825, de 23 de novembro de 1962, proposto pela Assembleia Legislativa do Estado da Paraíba, pedindo a regulamentação do exercício da “Federação de Terreiros de Umbanda e demais cultos anexos” da Paraíba, bem como ressaltando que o exercício e o funcionamento destes cultos ficariam subordinados a ela, mas foi vetado pelo Governador Pedro Gondim em 12 de dezembro de 1962, sendo publicado no Diário Oficial do Estado da Paraíba em 13 de dezembro de 1962. Este decreto será discutido no capítulo 2, subtópico 2.1, item I, páginas 60 a 90, desta dissertação.

da primeira federação umbandista no Rio de Janeiro, trata-se da promulgação do Decreto-Lei nº 1202, de 08 de abril de 1939, que no artigo 33, inciso 3, ressalta que é proibido ao Estado e ao município estabelecerem, subvencionarem ou embargarem o exercício de cultos religiosos. Para o povo-de-santo baiano, esta liberação foi fruto da intercessão ou encontro de Mãe Aninha junto a Vargas, conforme afirmam Santos (2002, p. 140-141) e Sampaio [França] (2012, p. 11).

As federações umbandistas tiveram um papel importante no processo de legitimação desta religião, especificamente, após 1945, com a intensa ligação com a política brasileira. Como afirma Brown: no final do governo varguista, observa-se que as federações umbandistas ao mesmo tempo em que se expandiram, seus líderes procuraram aumentar a legitimidade e a proteção para esta religião por meio do processo político, estabelecendo alianças com políticos eleitos, bem como tentando entrar na política (BROWN, 1985, p. 19). Além do que vários políticos a procura de acesso aos eleitores reconheciam na umbanda e nas religiões afro-brasileiras uma fonte de apoio político e isso fez com que tivessem mais publicidade, novos membros e legitimidade social.

De acordo com Brown (1985, p. 19-21), um bom exemplo para se observar o interesse deste grupo afro-religioso na política é o *Jornal de Umbanda* (lançado em 1949, com publicação mensal pelos fundadores da UEUB) que noticiava, entre outras coisas, os eventos da umbanda no Rio de Janeiro, a emergência de novos políticos e as rivalidades das outras federações com a UEUB. Este jornal:

[...] abriu espaço igualmente para os recém-chegados à Umbanda, como Átila Nunes, jovem radialista proveniente de uma família de classe média do Rio, bacharel em direito, com interesse pelo espiritismo e evidentes ambições políticas. Em 1947, ele deu início ao primeiro programa de rádio sobre Umbanda, “Melodias de Terreiros”, que apresentava os *pontos* cantados nos rituais de Umbanda, e que eram executados pelos vários centros convidados a comparecer ao programa. “Melodias de Terreiro” também divulgava eventos sociais e religiosos promovidos por vários centros e federações de Umbanda de toda a cidade. Em sete anos, o programa passou de 15 minutos de duração e uma vez por semana para duas horas de duração, duas vezes por semana, até chegar em 1969 a quatro horas de duração, duas vezes por semana. Exatamente dez anos após o lançamento do programa, Átila Nunes tornou-se o primeiro umbandista do Rio a ser eleito para o cargo público. Elegeu-se vereador em 1958 e em 1960 tornou-se o primeiro deputado estadual umbandista do Rio [...]. O *Jornal de Umbanda* e o programa de rádio de Átila Nunes trocavam publicidade gratuita das notícias e eventos promovidos por cada um, e os líderes da UEUB cooperavam com Átila na organização de diversas reuniões sociais e religiosas. (BROWN, 1985, p. 21, grifo do autor).

Neste caso, a consolidação do programa de rádio na sociedade, o apoio da federação UEUB e deste jornal abriram e solidificaram os caminhos para o lançamento de Átila Nunes

como candidato umbandista e, conseqüentemente, o êxito eleitoral, exercendo cargo eletivo de vereador em 1958 e 1960.

Outro fato relevante com relação às rivalidades entre as federações é que essas ficam apenas no campo religioso, pois no campo político se percebia uma intenção de formar alianças entre elas com a finalidade de gerar capital político e, com isso, ter representatividade nesse campo, uma vez que:

Os líderes do setor médio³⁴ reconheciam que nenhum centro isoladamente e nenhuma federação de Umbanda sozinha poderiam fornecer uma base suficiente para se ganhar uma eleição, e que era preciso uma coalizão mais ampla a fim de reunir um número suficiente de partidários políticos. Os terreiros afro-brasileiros ofereciam uma fonte potencial desses adeptos e, por isso, os líderes do setor médio resolveram aliciar esses terreiros e submeter suas próprias preocupações doutrinárias e rituais aos seus interesses eleitorais (BROWN, 1985, p. 25).

Todavia, esta intenção de aliança também se estendia ao kardecismo, mas esse não estava interessando nem na umbanda tão pouco em política e, em virtude disso, os políticos umbandistas desenvolveram outras estratégias para alcançar também os adeptos do kardecismo, especificamente, de identidade religiosa, quando ao invés de utilizarem a expressão umbanda “em seus apelos eleitorais nos meios de comunicação”, usaram o termo espírita (BROWN, 1985, p. 25). O que explicita a sua capacidade de articulação e mobilização no campo religioso para se inserir no campo político.

Outra questão que se sobressai destas alianças umbandistas com os demais cultos afros é que essas viam tais alianças como uma forma de também conseguirem legitimidade e proteção social através da política, mas, especificamente, com sua presença na esfera pública. Veja, que há uma possível troca entre os campos, já que, se por um lado, os políticos umbandistas necessitavam do capital afro-religioso para se elegerem, por outro, os “afroreligiosos” precisavam desses políticos para se legitimarem na sociedade (BROWN, 1985, p. 26).

Contudo, estas alianças trouxeram resultados positivos, pois, em 1960, a umbanda conseguiu eleger candidatos em diversos estados, por exemplo, no Rio de Janeiro, como já apontamos, elegeu-se Átila Nunes como deputado estadual, todavia, esse já havia sido eleito como vereador em 1958, com o apoio dos eleitores umbandistas. Bem como, no Rio Grande do Sul foram eleitos três prefeitos umbandistas e aproximadamente vinte vereadores, antes disso, já tinha eleito Moab Caldas como deputado estadual – isso demonstra o poder político da

³⁴ Faziam parte de federações que estabelecia uma umbanda “pura”, ou melhor, sem mesclar com cultos africanos (BROWN, 1985, p. 23-24).

umbanda para eleger candidatos nesse estado (BROWN, 1985, p. 26-27). Com efeito, segundo Brown:

Agora ela emergira às vistas do público. Membros dos setores profissionais e políticos eleitos declararam abertamente sua crença na Umbanda, e defendiam sua religião nas Assembléias estaduais, discutiam as questões concernentes à liberdade religiosa e faziam apaixonados discursos contra as restrições legais ainda em vigor e que iam contra muitos aspectos da sua prática. Sua nova representação dentro do processo político formal colocava-a numa posição que lhe permitia alcançar níveis maiores de institucionalização e legitimidade. (BROWN, 1985, p. 27).

Para esta autora, tais resultados políticos, que propiciaram a legitimidade desta religião, eram frutos de “apoio eleitoral do setor inferior que os políticos umbandistas obtiveram através das alianças com os terreiros afro-brasileiros daquele setor” (BROWN, 1985, p. 27). Além do que estes resultados também se devem ao fato de que os candidatos umbandistas não assumiam sua filiação partidária, ou melhor, na prática não tinha uma identidade partidária, talvez os partidos só os servissem para ingressar na política, isto é, seus interesses eram apenas ter representação religiosa umbandista na política. Como ressalta Brown, os políticos umbandistas eram de diversos partidos, entretanto, evitavam em suas campanhas fazer referências a suas filiações partidárias e a “qualquer discussão de ideologia política ou questões políticas específicas passíveis de dividir o eleitorado umbandista” (BROWN, 1985, p. 28). Tem-se uma identidade política “abafada” frente a uma identidade religiosa umbandista a fim de não provocar a dispersão dos eleitores. A partir disto, conclui-se que:

[...] a Umbanda orientou seu envolvimento na política sem assumir qualquer identificação política clara ou não ambígua. Recomendava-se aos eleitores apoiar os candidatos porque estes apoiavam a Umbanda ou porque eram eles mesmos umbandistas. Esta ênfase nos interesses limitados e unificadores de um grupo partidário, típico da política de um grupo de interesse e as estruturas de patronagem que os sustentam atuaram, freqüentemente, para minar tanto a efetividade da política partidária quanto qualquer confrontação com questões políticas mais amplas. (BROWN, 1985, p. 29).

Embora, Brown aponte que os políticos umbandistas se eximiam de uma posição partidária (identidade partidária) a fim de evitar um choque de ideias e interesses nos eleitores, em especial, com os eleitores umbandistas, pautando-se numa identidade afro-religiosa, essa autora deixa transparecer que neste período as relações partidárias no Brasil eram amistosas, bem como que os eleitores talvez tivessem um posicionamento político-partidário, o que poderia dificultar a inserção da umbanda no campo político.

Ademais, Brown ressalta que os políticos umbandistas e os demais políticos que visavam o voto dos eleitores umbandistas estavam unidos em torno destas duas causas: o nacionalismo e a defesa da liberdade de religião. Segundo esta autora, após 1945, o nacionalismo continuou a ser o principal tema na política secular para todos os políticos, bem como esse tema ficou associado com o desenvolvimento do populismo no transcorrer deste período, sendo utilizado como ferramenta política com o objetivo de conseguir o apoio das massas urbanas, tal como na política secular, ele também repercutiu “na Umbanda, tendo sido o instrumento ideal para unificar os diversos interesses sociais e políticos representados no interior da Umbanda para mascarar as diferenças entre eles” (BROWN, 1985, p. 30-31).

Diferente do que acontece no Rio de Janeiro, em São Paulo, não se consegue estabelecer alianças a fim de elegerem um candidato umbandista tão pouco as federações se unem para se estabelecerem no campo político, como veremos a seguir a partir das contribuições de Negrão. Conforme este autor, com o lançamento do Movimento Cívico Umbandista do Estado de São Paulo, por iniciativa destas duas federações: Primado de Umbanda de São Paulo e a Liga Umbandista do Estado de São Paulo, via de acesso para o ingresso da Umbanda na política partidária, porém, isso gerou um primeiro conflito na Comissão Permanente egressa do I Congresso Paulista (ocorrido em 1961), pois ela não apoiava a formação desse movimento, assim como as preocupações com as questões de unificação organizacional e codificação doutrinária da Umbanda foram deixadas de lado devido às preocupações político-partidárias, uma vez que, “estimulados pelas eleições de Átila Nunes no Rio de Janeiro e de Moab Caldas no Rio Grande do Sul, tratava-se de eleger Sebastião Costa deputado estadual” (NEGRÃO, 1996, p. 95).

Por conseguinte, segundo Negrão, o Jornal Umbanda em Marcha, porta-voz deste movimento, em seu primeiro número, anunciou este candidato e expôs uma matéria sobre “as virtudes da democracia e do voto”, motivando os umbandistas o exercício do direito ao voto em combate ao cerceamento das liberdades em geral e, em particular, da liberdade religiosa, ressaltando que não haveria melhor representante umbandista do que este candidato. Atrelado a isto, afirmava ainda que a Comissão da Diretora Central lançou essa candidatura, solicitando a “todos os umbandistas, chefes, diretores e irmãos de fê”, que elessem o candidato Sebastião Costa e o seu correligionário candidato Rubens Paiva a cargo de deputado federal, porém, esse último não foi anunciado como umbandista, mas “como ‘nosso amigo, homem de bem e grande colaborador’” e, igualmente, como aconteceu no Rio de Janeiro, em São Paulo também não se mencionava a filiação partidária, sendo apenas candidatos (um umbandista e outro não-

umbandista) aliados, que representariam e defenderiam esta religião (NEGRÃO, 1996, p. 95).
 Todavia, apenas o candidato não-umbandista foi eleito. Para Negrão:

Já se verificava em São Paulo fenômeno que iria repetir-se vinte anos após: a fragilidade da Umbanda como base política, que nunca conseguiu eleger um candidato a cargo mais elevado do que de vereador. O movimento federativo demonstrava já o seu caráter cupulista, sem penetração real no universo dos terreiros. Além disso, apesar de significativo, o Moicuesp não conseguiu unir sequer as grandes federações em torno da candidatura Sebastião Costas; muitos líderes importantes mantiveram-se à margem, além de outros que, como Demétrio Domingues, o coordenador de comunicações do Congresso Paulista, não aceitaram a manipulação política e romperam com o movimento. (NEGRÃO, 1996, p. 95-96).

A partir do exposto, tem-se que em São Paulo, as federações umbandistas não se aliaram e nem procuraram outros segmentos religiosos afro-brasileiros para formarem um capital político-religioso capaz de eleger um representante, mas o que se observou foi uma ação de um movimento que não conseguiu agregar as federações e, com isso, não elegeu seu candidato, bem como provocou cisões entre si, já que alguns não aceitavam a “manipulação política”.

Contudo, Negrão destaca que as relações entre umbanda e política em São Paulo não deslancharam na década de 1960³⁵. Para este autor, no Rio de Janeiro, Átila Nunes foi reeleito e outros candidatos disputaram a eleição; em São Paulo, a frustração do Movimento Cívico Umbandista do Estado de São Paulo de não conseguir eleger o candidato umbandista Sebastião Costa, desmotivou novas tentativas (NEGRÃO, 1996, p. 102).

Com o golpe militar de 1964, instaurou-se a ditadura no Brasil e a supressão, em especial, dos direitos políticos. Todavia isto não trouxe muitos efeitos para umbanda, mas, de acordo com Brown, houve a cassação de alguns políticos umbandistas dos estados de São Paulo³⁶ e Rio Grande do Sul que tinham uma posição política de esquerda, mas isso não ocorreu

³⁵ Apesar de que na década de 1970 as relações entre umbanda e governo eram muito mais próximas e, neste caso, cada federação formava uma rede de clientelismo, centrada em suas lideranças, atraída para fins políticos, conforme Concone e Negrão, em contrapartida, essas lideranças, a fim de manterem as federações e seus prestígios, precisavam de apoio governamental que estava sendo oferecidos a elas; por exemplo, no caso das confederações Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo (SOUESP) e Supremo Órgão de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo (SOUCESP) – as duas maiores e mais complexas organizações desta época – que além de ter apoio do governo, pois objetivavam ter o monopólio da representação da umbanda, para tanto, isso seria conseguido com objetivos mais amplos junto ao governo, por exemplo, com a inclusão da umbanda no calendário turístico, isenções de impostos, concessões de títulos públicos, etc. o que também acabaria beneficiando as demais federações. Além disso, segundo estes autores, o envolvimento político das federações umbandistas em processos eleitorais, de fato, só aconteceu no pleito eleitoral de 1982. (CONCONE; NEGRÃO 1985, p. 59; 62-73).

³⁶ Brown aponta a cassação de políticos umbandistas em São Paulo, entretanto, segundo Negrão (1996, p. 95-96), a tentativa do Movimento Cívico Umbandista do Estado de São Paulo (Mociuesp) em eleger um candidato foi frustrada e não houve tentativas posteriores, pelo menos desse movimento interligado a duas federações. Todavia, esta autora possa está se referindo a candidatos não-umbandistas que foram apoiados pelas federações, como foi o caso de Rubens Paiva, que foi eleito. Segundo Concone e Negrão, o envolvimento político-eleitoral da umbanda

no Rio de Janeiro, apesar de que alguns líderes de federação, que tinham uma orientação de esquerda, largaram o cenário político umbandista (BROWN, 1985, p. 34-35). Vale ressaltar que alguns militares eram umbandistas, líderes de centros ou federações, o que fez com que não houvesse a mesma repressão da ditadura varguista, como salienta Brown:

A Umbanda passou bem nas mãos da ditadura militar instituída em 1964. Diferentemente da ditadura anterior, sob Vargas, este novo governo militar não negou aos umbandistas seus direitos políticos enquanto umbandistas nem a liberdade da prática religiosa. Ao contrário, a ditadura apoiou os ganhos políticos e sociais alcançados nos 15 anos anteriores e auxiliou a sua institucionalização. Foi sob a ditadura militar que o registro dos centros de Umbanda passou da jurisdição policial para a civil, que a Umbanda foi reconhecida como religião no censo oficial, e que muitos dos seus feriados religiosos foram incorporados aos calendários públicos locais e nacionais. (BROWN, 1985, p. 35-36)

Indiretamente, nota-se que para a umbanda ter este espaço na ditadura militar, mesmo com umbandistas militares, tiveram que assumir posicionamento conservador, de direita ou de extrema-direita, logo, não indo de encontro com esta ideologia, o que também facilitou esta convivência harmoniosa com a ditadura. Isto fica claro quando políticos umbandistas com tendências de esquerda foram cassados por causa disso, ou quando os demais líderes de federações umbandistas com “orientação de esquerda” se afastam do campo político. Brown destaca que o apoio desta ditadura a umbanda evidencia o êxito dessa religião em estabelecer uma posição pública de “não-alinhamento político” [diria que partidário] e o conservadorismo político implícito nesta posição, assim como o “clima político da ditadura”, em que não se poderia discutir questões e posições políticas abertamente, se aproximou do posicionamento dos políticos umbandistas de não discutir questões e posições políticas. (BROWN, 1985, p. 36).

Conclui-se que na década de 1960, a umbanda possuía amplas bases e aproveitou-se de suas alianças políticas e, com isso, ampliou sua organização e legitimação no espaço público. Brown ainda ressalta que a umbanda não apresentava uma posição política definida, ela soube, por exemplo, usar em seu benefício o clientelismo eleitoral, e, “posteriormente, em 1964, o antagonismo do regime militar contra os setores radicais da igreja católica (principal adversária

paulista na década de 1960 não foi noticiado pela imprensa regional, essa só destacava tal envolvimento em outros estados brasileiros. Estes dois autores ainda acrescentam que “o período entre 67 e 70 não foi em São Paulo, de maiores aproximações dos governantes e políticos à Umbanda” (CONCONE; NEGRÃO, 1985, p. 54). Todavia, a década de 1970 no Estado de São Paulo foi marcada pela efervescência de envolvimento e o encontro de chefes de governos e seus apoios públicos a umbanda; além do que nessa década, percebeu-se o crescimento de terreiros e de federações de umbanda, isso pode ser notado por meio de dados de registros em cartórios. (CONCONE; NEGRÃO, 1985, p. 54).

da umbanda) simpatizantes dos movimentos esquerdistas de oposição ao governo” (SILVA, 2005, p. 116).

Depois da redemocratização do Brasil, em 1985, a cada processo eleitoral nos principais estados, nota-se a presença de alguns candidatos pertencentes às religiões afro-brasileiras, seja por indicação partidária devido a sua liderança, seja em virtude dos cargos que ocupam neste contexto, como líderes de federação. Porém, são poucos que, baseando sua campanha na identidade religiosa, conseguem se eleger a cargos eletivos de assembleias estaduais (ORO, 2006, p. 133).

Para este autor, o que tem acontecido, em diversas cidades brasileiras, é a eleição de ialorixás e babalorixás para as câmaras municipais, por exemplo, pode-se citar o caso de Sebastião de Jesus da Costa, sendo conhecido por Sebastião Coroadado (babalorixá, fundador da Federação de Umbanda do Maranhão e sujeito midiático com atuação em rádio e, posteriormente, em TV, com o Programa “Viva Oxalá”, na cidade de São Luís no Maranhão) se lançou candidato pela primeira vez a cargo eletivo de vereador em São Luís (MA), no começo dos anos 80, e conseguiu ser eleito e reeleito para esse cargo. Mas nos anos de 1998 e 2002 concorreu para o cargo de deputado estadual e perdeu nesses dois pleitos eleitorais. Já em 2004, disputou para o cargo de vereador, como suplente, mas depois assumiu a vaga no legislativo municipal.

Tais vitórias estão relacionadas ao trabalho assistencialista que realizou junto aos associados da federação (comunidade de terreiro) e as demais comunidades (LINDOSO, 2003, p. 3 apud ORO, 2006, p. 134). Além deste candidato umbandista maranhense, há ainda outro, o candidato umbandista Genival Maximiano Leite (conhecido como Astro de Ogum, presidente da Federação de Umbanda e cultos afro do Maranhão) pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) que se elegeu em 2001 a cargo de vereador da capital São Luís, sendo essa a sua primeira candidatura (LINDOSO, 2004, p. 7-8)³⁷.

Os casos dos processos eleitorais de 2000, 2004, 2006 e 2010 no Rio Grande do Sul em que os candidatos afro-brasileiros não obtiveram êxito, percebe-se, especialmente, nesses dois últimos anos que os discursos destes candidatos partiram da necessidade de se eleger um representante afro-religioso para um cargo político, visando combater as investidas das igrejas iurdianas, mesmo assim não lograram êxito com este posicionamento.

Para Oro, esta dificuldade de se elegerem está relacionada a estes três fatores: primeiro, estas religiões não detêm um capital social suficiente para eleger um representante político,

³⁷ Antes deles, neste estado, outro candidato a vereador havia sido eleito no ano de 1959, trata-se do umbandista José Cupertino (MDB), como afirma Lindoso (2004, p. 4).

logo, isso torna-se uma dificuldade para elas; segundo, a própria estrutura organizacional desta religião em que a presença de uma liderança afro-religiosa num cargo eletivo implica prejuízos para os demais (o “ethos de rivalidade”), bem como trata-se de um campo religioso marcado pela autonomia e competição (um terreiro concorre com outro, ou melhor, um líder compete com outro); e terceiro, refere-se “as circunstâncias históricas em que as religiões afro-brasileiras se constituíram no Brasil também ajudou a compreender a sua quase ausência no político assim como a sua concepção da política” (ORO, 2006, p. 135-136).

Em João Pessoa, capital da Paraíba, nas eleições 2008 tem-se a candidatura de Mãe Renilda³⁸ ao cargo de vereadora, mas também não teve sucesso. Esta candidata ao ser questionada pela pesquisadora Ivana Bastos sobre a causa de sua derrota nestas eleições, ressaltou que isso aconteceu por causa da rivalidade entre os segmentos religiosos e entre os terreiros. Antes dela, outro indivíduo havia se candidatado a vereador em João Pessoa, trata-se de Valter Pereira, que foi presidente da Federação dos Cultos Africanos na Paraíba (essa foi à primeira federação deste estado), mas não conseguiu se eleger (BASTOS, 2011, p. 91), essa pesquisadora não aponta qual seria o pleito que ele disputou. Além disso, observa-se que as religiões afro-brasileiras na Paraíba mesmo não possuindo uma representação política, atuam em políticas públicas desenvolvidas pelo Governo Federal neste estado e isso não é uma exclusividade da Paraíba, mas se estende a todos os estados brasileiros, com isso se observa um tipo de aproximação do Governo Federal com as religiões afro-brasileiras na realização destas políticas. Estas religiões ainda agem na efetivação dos seus direitos a partir de articulação de movimentos sociorreligiosos e no desenvolvimento e realização de projetos sociais para suas comunidades e para a sociedade em geral, como é o caso de Mãe Stella de Oxóssi (liderança afro-religiosa do Ilê Axé Opô Afonjá, situado em Salvador, Bahia), com a Animoteca, biblioteca itinerante (móvel) que possui um acervo de livros e áudios-visuais acerca de diversas religiões (G1 BAHIA, 2014).

Como efeito, para Oro, a dificuldade que as religiões afro-brasileiras têm para eleger seus adeptos a cargos eletivos não significa que elas não estejam atuando politicamente em prol de seus interesses e direitos, pois em vários estados encontra-se uma mobilização a fim de “defendê-las dos preconceitos, discriminações e intolerâncias, visando, assim, alcançar um grau

³⁸ Terreiro Tata do Axé, uma liderança afro-pessoense que atua não só no seu terreiro, mas na comunidade em que está inserida, na federação religiosa, no contexto político e social de João Pessoa, capital da Paraíba, bem como faz parte da política partidária dessa cidade. Além do que ela atua em movimentos sociais, como o Movimento Negro, movimentos GLBT, etc. Sua candidatura a este pleito foi motivada por indivíduos do Movimento Negro da Paraíba, a qual faz parte, e pela Secretária de mulheres do Partido Socialista Brasileiro (PSB), a qual é filiada (BASTOS, 2011, p. 15; 87-88).

de aceitação e de legitimação social que lhes permitam desenvolvimento e funcionamento relativamente tranquilo” (ORO, 2006, p. 137). Ainda, segundo este autor, estas religiões fazem alianças com forças políticas e atores sociais; por exemplo, na Bahia, o presidente da Comissão Especial para Assuntos da Comunidade Afro-Descendente (CECAD) da Assembleia Legislativa da Bahia, o deputado estadual Paulo da Anunciação (PT), solicitou no ano de 2002 a prefeitura de Salvador a isenção do IPTU para os imóveis “que funcionam como locais de culto afro-brasileiro, semelhante ao que ocorre com as igrejas católicas e os templos protestantes, que estão isentos do referido imposto” (ORO, 2006, p. 137). Em 2003, esta mesma comissão promoveu uma audiência pública no Terreiro de Candomblé Tumbenci – com a participação da ialorixá desse terreiro, Geurema Passos Santos, e dos deputados estaduais Álvaro Gomes (PC do B) e Emiliano José (PT), na época, o primeiro era membro titular e o segundo presidente da CECAD – com o intuito de debater sobre a intolerância religiosa e repudiar as campanhas das igrejas neopentecostais, em especial, as da IURD contra as religiões afro-brasileiras. (ORO, 2006, p. 137-138).

Em São Paulo, temos mais um exemplo de mobilização, esse realizado pelo Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB) a partir de uma ação judicial movida contra a Record e a Rede Mulher (estas duas pertencentes à IURD) por exibir programas que ofendiam as religiões afro-brasileiras e, judicialmente, foi garantido o direito de resposta na grade de programação desta emissora. Já em 2005, houve também mais uma mobilização de associações religiosas e entidades que moveram ação judicial também contra as duas redes de TV citadas anteriormente e mais a TV Gazeta e a Rede Globo devido à mesma situação. Ainda neste estado, há desde junho de 1997, uma ONG chamada Comissão Afro (essa surgiu na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo e atua junto ao Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra), com a proposta de “realizar política religiosa institucional em dependências governamentais”, conforme ressalta a presidente desta comissão, a Iyalorixá Sandra M. Epega (ORO, 2006, p. 138-139). De acordo com Oro, esta comissão age “em defesa das religiões de matriz africana, juntamente com a INTECAB/SP, o SOUESP (Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo) e diversas outras federações” (ORO, 2006, p. 139).

No Rio Grande do Sul, tem-se o caso da Lei 11.945/03 de autoria do deputado estadual Manoel Maria dos Santos (pastor da Igreja Evangélica Quadrangular) do PTB (cumprindo-se o quarto mandato), sobre o Código Estadual de Proteção dos Animais que em seu capítulo primeiro, inciso segundo, proibia a agressão física, sujeição a qualquer experiência que gere sofrimento e morte não rápida e indolor dos animais, caso esses não sejam para consumo. Isto

indiretamente já se relacionava às religiões afro-brasileiras, todavia, este capítulo, na sua versão primeira, fica ainda mais claro, ao mencionar também a proibição de sacrifícios de animais em rituais religiosos. Diante disto, aconteceram mobilizações de indivíduos e entidades ligadas ao campo afro-religioso local e em geral, essas tiveram o apoio do deputado estadual Edson Portilho (PT) que propôs um projeto de lei alterando este dispositivo, fundamentado no artigo quinto da constituição, inciso seis (liberdade de consciência e de crença, bem como livre exercício dos cultos religiosos) e no artigo 208 do código penal (consideram-se crimes contra o sentimento religiosos “impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso”). O projeto teve votação favorável e o dispositivo foi alterado, com algumas ressalvas (ficando apenas proibido o sacrifício de animais em extinção, silvestres e em rituais em que há crueldade com os animais), mas, posteriormente, foi proposta uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN), protocolada pelo Procurador Geral de Justiça Roberto Bandeira Pereira, a pedido das organizações de defesas dos animais. Todavia, mais outra mobilização do campo afro e de outros sujeitos simpatizantes destas religiões e a lei foi mantida, pois dos vinte e cinco desembargadores, quatorze votaram a favor (ORO, 2006, p. 141-142)³⁹.

Na Paraíba, no pleito eleitoral de 2010 ocorre prática de intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras, associando-as ao mal e, com isso, sendo utilizadas como objeto de campanha política para derrubar o candidato de oposição Ricardo Coutinho (PSB). Devido a isto, houve mobilizações de entidades ligadas às religiões afro-brasileiras, movimento negro e outras organizações a partir da divulgação de nota de repúdio frente esta situação, assim como o Ministério Público Federal também publicou nota de repúdio contra esta prática e o candidato Ricardo Coutinho se pronunciou em seu horário gratuito de propaganda eleitoral televisionado a respeito desta situação e criticando a prática de intolerância religiosa – esta situação é objeto de ação judicial (SANTOS, 2014a, p. 13;35).

Por fim, cita-se outro caso em nível nacional e que teve uma grande repercussão na mídia televisiva, trata-se do posicionamento de um juiz federal do Rio de Janeiro que em sua resposta a uma ação judicial que envolvia as religiões afro-brasileiras, as enquadrrou como não sendo religiões (O GLOBO, 2014). O que demonstra uma ideia acerca da “representação do

³⁹ Algo parecido também aconteceu em Campina Grande, município da Paraíba, no ano de 2012, o vereador Olimpio Oliveira, do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), evangélico, membro da Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo, propôs o projeto de lei nº 059/2012, “que proibi, em todo, município de Campina Grande, inclusive nos Distritos, a utilização e/ou o sacrifício de animais, de qualquer espécie, na realização de rituais religiosos”, fazendo referência as religiões afro-brasileiras (PARAÍBA, 2012; OLIVEIRA, 2012; PLENÁRIO EM FOCO, 2012). Todavia, o projeto não foi adiante devido a denúncia realizada por Jair Nguni junto a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (SEPPPIR) e da articulação entre o Movimento Negro de Campina Grande (MNCG), através de Moises Alves, e o povo de terreiro para que retirasse este projeto de lei da pauta de votação da câmara (NGUNI, [2012]).

Outro”. Indiretamente é justamente isto que a notícia também mostra em suas entrelinhas, ou melhor, a representação que o Juiz tem sobre o candomblé e a umbanda (neste caso, “As outras”), construindo sua tese a partir do argumento de negação e, ao mesmo tempo, de contraposição com outras denominações religiosas para fundamentar esse argumento (de intolerância religiosa). Outra questão que emana desta “situação-problema” é a mobilização social (dos adeptos, da mídia e outros indivíduos), ou seja, a “pressão pública” (RUA, 2010, p. 81) foi um fator preponderante para que o juiz se reposicionasse e, conseqüentemente, emitisse uma nota afirmando/reconhecendo que os cultos afro-brasileiros são religiões⁴⁰.

Com isso, conclui-se que, mesmo não tendo uma representação política, atualmente, há uma mobilização política destas entidades religiosas para garantir seus direitos, interesses e contestar judicialmente ou não, mas sempre de forma pública, todas as ações que as questionam enquanto religião e que são contra elas.

Após isto, parte-se para as conexões entre religiões afro-brasileiras e política no Nordeste, em períodos eleitorais, pelos menos, discutir os principais momentos em que as religiões afro-brasileiras atuaram ou foram “usadas” como “estopim” seja nos processos eleitorais ou como protagonistas no campo político nas principais capitais do Nordeste Brasileiro. Todavia, não obtivemos êxito em relação a todos os estados do Nordeste, com o levantamento e busca feito em banco de dados em que não encontramos nenhuma referência até o momento, ao menos em Maceió (AL), detectou-se o caso *O Quebra de Xangô*, ocorrido em 1912, que vale a pena ser comentado. Neste episódio, as relações entre política, em processo eleitoral, e religiões afro-brasileiras foram marcadas pela violência física e simbólica, bem como “justificativa” para derrubar o candidato Euclides Viera Malta, que tinha relações com o terreiro de Tia Marcelina⁴¹ e que iremos apresentar a seguir a partir da pesquisa de Ulisses Neves Rafael⁴².

A campanha de sucessão governamental em Alagoas, em fins de 1911 e início de 1912 (período que abarca a República Velha), tomou uma feição diferente com a candidatura de Clodoaldo da Fonseca, representando a oposição, e Euclides Vieira Malta (atual governo na época), que governou este estado por vários anos (a historiografia alagoana denomina este longo

⁴⁰ Este caso é discutido por Dilaine Soares Sampaio, cientista das religiões, em seu artigo “*As manifestações de religiosidade não contém traços necessários de uma religião*”: uma análise das relações entre poder judiciário e religiões afro-brasileiras, publicado em 2014, no periódico Mneme (SAMPAIO, 2014).

⁴¹ A relação entre Euclides Malta e Tia Marcelina é muito importante ser discutida neste estudo porque se aproxima um pouco com as eleições 2010 na Paraíba (SANTOS, 2014a, 2014b, 2015).

⁴² Os demais estudos sobre este “fato social”, parte deste autor, como é o caso da pesquisa doutoral de Irinéia Maria Franco dos Santos, que dedicou uma parte dela a esse fato, publicada em livro, intitulada “*O axé nunca se quebra*”: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000), em 2014 (SANTOS, I., 2014).

período no poder como a “Era dos Maltas”) (RAFAEL, 2009, p. 212). Ao contrário da candidatura de Euclides Vieira Malta, a candidatura de Clodoaldo da Fonseca conquistou vários segmentos da sociedade, desde coronéis do interior até as camadas médias urbanas, esses empenhados em derrubar a oligarquia maltina, “atualizando em Alagoas sob o nome de ‘soberania’, o movimento que em nível nacional convencionara-se chamar ‘Salvação’” (TENÓRIO, 1997, p. 114 apud RAFAEL, 2009, p. 212).

Este contexto vai se agravar com o surgimento da Liga dos Republicanos Combatentes em 17 de dezembro de 1911, como uma homenagem a Miguel Omena, “sob os auspícios de Fernandes Lima, outro importante articulador da oposição no estado, e um dos principais responsáveis pela derrubada de Euclides Malta do poder” (RAFAEL, 2009, p. 212). Fernandes Lima deu aval a Liga dos Republicanos Combatentes para espalharem terror na cidade de Maceió. Com isto, segundo Rafael, se neste período as condições de governabilidade já estavam afetadas pelas ações da oposição, com esta Liga, a situação de combate e perseguição, de fato, foram mais efetivos e concretos, haja vista que ela fechou órgãos públicos, distribuiu boletins ofensivos contra os “partidários do Legbá”⁴³, afugentou inimigos políticos, posteriormente, inclusive, o próprio governador Euclides da Malta⁴⁴ (RAFAEL, 2009, p. 212).

Tais boletins contra os “partidários do Legbá” eram para afirmar que Euclides Malta e seus correligionários tinham relações com as religiões afro-brasileiras, especialmente, Euclides Malta, visto como o “Papa do Xangô Alagoano”. Isto se deve ao fato dos centros espíritas, nome pelo qual eram também conhecidos os locais de culto destas religiões em Alagoas, no tempo de Euclides Malta, “nutriram-se de uma certa complacência por parte do poder público” (RAFAEL, 2009, p. 213-214). Conforme demonstra este autor:

Da capital e de outros municípios do interior, vez por outra, eram encaminhadas às autoridades competentes, solicitações para que fosse garantida a realização dos cultos, bem como a integridade física dos seus

⁴³A Liga Republicana dos Combatentes usa desta expressão para evidenciar a relação de Euclides Malta e seus correligionários com as religiões afro-brasileiras, como afirma Rafael (2009). Além do que esta Liga foi a responsável pelo momento mais trágico na história das religiões afro-brasileiras no Brasil, marcado pela violência física e simbólica a essas. Outrossim, a utilização desta expressão não foi à toa, haja vista que serviu para identificar os adeptos destas religiões com a “questão do mal”, característica associada a entidade legbá, também conhecida como exu. Segundo Silva (2012, p. 1087-1088), na África ocidental, especificamente, com os povos fon-ioruba, légba ou exu trata-se de um “deus mensageiro”, “senhor da fertilidade e do dinamismo”, “guardião da ordem e da desordem” (*trickster*), “temido” e “respeitado”, sendo o primeiro a ser saudado; já no Brasil, em decorrência da escravidão e a conversão obrigatória a religião católica, ele passou a ter várias faces, ou melhor, significados, ora tendo a face de “deus mensageiro e ordeiro”, ora com sua face de *trickster* e “promotor do caos social”.

⁴⁴Esse só retornou à Maceió com escolta policial, protegido com forte segurança; e, por conta da conjuntura de conflitos fomentada pelos opositores, tornou-se inviável sua permanência no poder. Logo, no dia 13 de março de 1912, “um dia após a realização das eleições estaduais que consagraram os nomes de Clodoaldo da Fonseca e de Fernandes Lima para os cargos de governador e vice, respectivamente, Euclides Malta renuncia ao mandato [...]” (RAFAEL, 2012, p. 222)

praticantes, constantemente ameaçada pela população local. Ao que tudo indica, o governador de Alagoas, parece ter dedicado bastante atenção a essas práticas, ou pelo menos, fez valer as constituições federal e estadual, garantindo através dos seus destacamentos, o funcionamento desses cultos, razão pela qual talvez, tenham surgido as acusações que mais tarde os adversários políticos fariam a Euclides Malta, acerca de sua suposta ligação com os terreiros da cidade onde, segundo se dizia, ele buscava proteção para se manter por tanto tempo no poder. As notícias sobre a represália a esses cultos no período, por parte da polícia, eram incipientes. A primeira vez em que se constatou uma prisão, tendo por motivação a acusação de “bruxaria”, ocorreu em meados de 1901. Tem-se assim, a punição de uma determinada atividade mágico religiosa, considerada marginal desde os tempos coloniais, mas que, a partir da República, com a sua regulamentação pelo Estado, gerou um embate sobre a legitimidade do combate e da perseguição a elas. (RAFAEL, 2009, 214).

Outrossim, evidencia a relação de proximidade entre o poder público e o campo religioso afro-alagoano, constituindo-se, posteriormente, elemento a ser usado pela oposição nas eleições estaduais de 1911-1912. Todavia, Rafael faz uma ressalva em seu estudo, dizendo que as fontes jornalísticas a respeito desta relação são poucas. As referências aos Terreiros de Xangô (denominação dada as religiões afro-brasileiras em Alagoas) e Euclides Malta vão aparecer nos jornais *Correio de Maceió* (com a coluna Boato e Boatinhos, de Pretinho dos Boatos) e, principalmente, *Jornal de Alagoas* (na série Bruxaria) após o Quebra de 1912, evidenciando a relação dele com Tia Marcelina, que falaremos mais adiante. Neste primeiro, Rafael transcreve, por exemplo, a seguinte notícia: “É voz corrente [...] que, quando o Dr. Euclides Malta sente qualquer dificuldade política, nota-se que funcionam ou trabalham todas as casas de Xangô, existentes nesta cidade” (CORREIO DE MACEIÓ, 1911 apud RAFAEL, 2012, p. 127).

Já no segundo, *Jornal de Alagoas*, fica ainda mais clara esta relação. Rafael afirma que este jornal apresenta várias “denúncias de que a freqüência do governador a essas casas ia além da simples curiosidade ou como forma de prestigiar, com fins eleitoreiros, as atividades ali desenvolvidas”, como podemos verificar nesta notícia transcrita por ele:

Sabia-se que entre o nefasto governo do Sr. Euclides Malta e as inúmeras casas de feitiçaria barata, profusamente espalhadas pela cidade, existia a mais estreita afinidade. Sabia-se que a grande força em que o inepto oligarca apoiava o seu governo era o Xangô e, com essa confiança no fetiche ignorante mantinha em completa debandada todos os poderes orgânicos do Estado [...]. Sabia-se que o Sr. Euclides Malta e os dulicos palacianos assiduamente frequentavam esses antros endemoniados, que entre nós, para escaerço de uma população inteira, constituíam ameaçadores e perigosos foco de indolência e prostituição (JORNAL DE ALAGOAS, 1912 apud RAFAEL, 2012, p. 128)

Rafael cita outra notícia em que Euclides Malta além de frequentar o terreiro de xangô, recebia “força espiritual” para manter-se por muito tempo no poder e garantias de que os políticos inimigos fossem prejudicados:

Dizia-se que ‘Xangô’, o pupilo do Sr. Euclides Malta, trabalhava por ordem deste para que morressem antes das respectivas eleições os intemeratos Cel. Clodoaldo da Fonseca e o Dr. José Fernandes de Barros Lima [...]

Em muitas dessas casas foram encontrados documentos preciosos que a sofreguidão do povo destruiu e nos quartos reservados e escondidos as vistas dos profanos, ardiavam velas em redor de figuras grotescas que eles fantasiavam ser o Cel. Clodoaldo da Fonseca ou o Dr. Jose Fernandes.

Debaixo das vestes de um ‘leba’ ídolo com chifres, foi encontrado um retrato do Cel. Clodoaldo da Fonseca, virado de cabeça para baixo, como refém de futuros acontecimentos.

[...] Um bode sacrificado a ‘Oxalá’ tinha pendurado no pescoço o retrato do Cel. Clodoaldo da Fonseca e esse bode, entre açafrão, moringas, pratos, moedas de cobre e outros ingredientes estava destinado a ser enterrado na praia.

Em outras foram achados dois retratos do Cel. Clodoaldo e do Dr. Fernandes Lima, sob um montículo de barro fedorento e aluminado por quatro velas de sebo.

Eis todo o cortejo bestial que cercava e prestava mão forte ao Governo do Sr. Euclides Malta (JORNAL DE ALAGOAS, 1912 apud RAFAEL, 2012, p. 128).

Além disto, os conflitos que eram no campo político, envolvendo a religião no jogo de poder através de discursos de acusação, perpassam esse e adentram no campo religioso afro-alagoano de forma extremamente violenta por parte da oposição, que neste caso, estava representada pela Liga Republicana dos Combatentes que antes tinha deflagrado uma campanha de combate e perseguição a Euclides Malta e políticos correligionários. Esta Liga se voltou contra as religiões afro-brasileiras e destruiu quase todos os Terreiros situados em Maceió e em outras cidades, na noite de 01 de fevereiro de 1912 (esse momento ficou conhecido como *Quebra de 1912* ou *Quebra de Xangô*), por considerar que nesses “espaços religiosos, residia o vigor misterioso que garantiu durante tanto tempo a continuidade daquele político à frente do poder” (RAFAEL, 2012, p. 240-241).

Um dos primeiros terreiros a serem invadidos e destruídos foi o de Tia Marcelina, no qual foram destruídos móveis e objetos usados nos cultos, como parâmetros e insígnias, já outros foram levados para fora deste terreiro e queimados numa fogueira. Durante esta situação:

[...] alguns filhos de santo conseguiram escapar. Os que insistiram em ficar, acompanhando tia Marcelina, a qual resistiu ao ataque permanecendo no lugar, sofreram toda sorte de violência física, sendo a mais prejudicada a própria mãe de santo, a qual veio a falecer dias depois em função de um golpe

de sabre na cabeça aplicado por um daqueles praças da guarnição que dia antes haviam desertado do Batalhão Policial. Contam que a cada chute recebido de um dos invasores, tia Marcelina gemia para Xangô (*eiô cabecinha*) a sua vingança e, no outro dia, a perna do agressor foi secando, até que ele mesmo secou todo (ALMEIDA, 1980 apud RAFAEL, 2012, p. 37, grifo do autor).

Além desta violência física, houve a violência simbólica⁴⁵ com apreensão de objetos sagrados (imagens e objetos ritualísticos) para serem expostos à visita pública dias depois. Tais objetos foram organizados e dispostos de acordo com a classificação realizada “por um filho de santo, dos muitos que foram visitar os valiosos despojos, o qual explicou aos organizadores da exposição o significado de cada objeto, fazendo-os escrever em pedaços de papel, os nomes em cada um deles” (RAFAEL, 2012, p. 39-41).

Três questões se sobressaem desta situação acontecida em Alagoas e que nos faz relacionar com as eleições 2010 na Paraíba, na disputa para o cargo de governador. Primeiro, a associação dos candidatos de oposição com as religiões afro-brasileiras e, conseqüentemente, o uso delas no jogo político para a formulação de “discursos acusatórios”. Segundo, a “presença” de duas entidades nestas eleições e suas relações com os candidatos: em Alagoas, Legbá a Euclides Malta; na Paraíba, Pombagira (Exu feminino na umbanda) a Ricardo Coutinho – ambos associados ao “diabo”. Terceiro, a distribuição de “boletins ofensivos contra os partidários de Legbá”⁴⁶ em Alagoas e os “panfletos apócrifos”, na Paraíba⁴⁷ – esses com teor de acusação contra os candidatos.

Igualmente, se em Alagoas houve uma dupla violência (simbólica e física), na Paraíba houve uma violência simbólica, combatida pelos atores afro-religiosos e outros membros da sociedade. Infere-se, a partir do exposto, que o campo político se apropria de elementos do campo afro-religioso em períodos eleitorais com o intuito de fomentar controvérsias e/ou problematizar situações que coloquem em “xeque-mate” a “identidade ou o pertencimento religioso” do candidato, utilizando-se de minorias. Para tanto, interliga isto a “questão do mal” com a finalidade de ganhar as eleições. Logo, estes campos, mesmo em períodos diferentes (um situado na República Velha e outro na contemporaneidade, século XXI) demonstram como elementos e atores destas religiões se fazem “presente” no espaço público com a intenção de gerar conflitos que tem como justificativa a questão religiosa, embora, o que se pretende, de fato, seja, afetar os atores políticos que em alguns momentos são ou não religiosos.

⁴⁵ Em 2012, o Governador Teotônio Vilela Filho assinou o pedido oficial de perdão pelo episódio *Quebra de Xangô*, ocorrido em 1912 (AQUI ACONTECE, 2012).

⁴⁶ Rafael (2012, p. 133) ressalta que não foi encontrada nenhuma matéria sobre a distribuição destes boletins.

⁴⁷ Esta situação foi discutida no artigo “*Panfletos apócrifos*”: prática de intolerância religiosa no segundo das eleições 2010 na Paraíba, publicado em 2014, no Cadernos Imbondeiro (SANTOS, 2014b).

2 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E POLÍTICA NA PARAÍBA: UM RETORNO AOS ANOS 60

2.1 As religiões afro-brasileiras nos governos de Pedro Gondim e João Agripino

Neste item abordamos algumas narrativas sobre a relação entre as religiões afro-brasileiras na Paraíba, especificamente, a umbanda, com os governos de Pedro Gondim e João Agripino. O leitor deve estar se perguntando o porquê de algumas e não o período todo? A proposta desta pesquisa foi estudar os períodos eleitorais de 1965 e 1966, ambos pertencentes aos dois governos, isto se dá pelo fato de que surgem dados relevantes durante esses anos que merecem ser apresentados e discutidos num item a parte, principalmente, porque trazem elementos que até então não haviam sido explorados por nenhum pesquisador. Tais dados são relativos ao decreto nº 825, de 23 de novembro de 1962, e seu veto pelo Governador Pedro Gondim, as campanhas de repressão, chamadas “operação xangô” por parte da polícia nos terreiros de João Pessoa, capital da Paraíba. Além do que dados relativos a inauguração de terreiro, posicionamentos de atores umbandistas, em especial, Carlos Leal, o decreto enviado pelo Governador João Agripino à Assembleia Legislativa da Paraíba, contendo sua justificativa para regulamentar os cultos afro neste Estado, homenagens a ele quando foi promulgada a lei, dentre outros acontecimentos importantes.

Esses dados atravessaram minha pesquisa e foram nos guiando para entender como se deu a presença dos umbandistas e demais atores afro-religiosos no espaço público paraibano. A partir dos dados notaremos que o espaço público, durante os anos de 1962 e 1966, foi marcado por outras questões até então não trazidas para o debate acadêmico e para a sociedade. Como veremos no discorrer deste subcapítulo, primeiro, com o Governador Pedro Gondim, e, depois, com Governador João Agripino.

I O governo de Pedro Gondim

No Governo de Pedro Moreno Gondim (1958-1960 e 1961-1966), “catimbozeiro” era caso de polícia, como veremos mais adiante através do discurso de Mãe Marinalva, que vivenciou e enfrentou este período de repressão à umbanda no Estado da Paraíba, registrando sua memória no livro *Umbanda, missão do bem: minha história, minha vida*, publicado em 2013, organizado por Giovanni Boaes. Este livro mostra um período de repressão entre a década de 1950 e 1960, bem como através dos discursos do Indivíduo 2, Mãe Renilda (expressos em diversas pesquisas e entrevistas) e de notícias publicadas nos jornais *O Norte* e *Correio da*

Paraíba, que corroborar com esta ideia. Atrelado a isto, já no segundo mandato de Pedro Gondim (1961-1966), especificamente, no ano de 1962, apresentaremos um decreto legislativo⁴⁸ que solicitava a regulamentação de uma federação de umbanda e “demais cultos”, bem como ficaria subordinado a ela o exercício e o funcionamento desses cultos. Todavia, este decreto foi vetado pelo governador Pedro Gondim.

Antes de adentrarmos nas discussões sobre a relação conflituosa entre estas religiões e este governo, vamos discorrer a seguir, de forma breve, sobre o político paraibano Pedro Moreno Gondim e o contexto local a fim de tentarmos compreender, especificamente, sua política populista, pois se trata de algo que nos chama bastante atenção, uma vez que, segundo Negrão, a partir da redemocratização de 1945 cessa a repressão a umbanda devido à política populista, porém, isso não significou que a repressão deixou de existir, “mas a interferência de interesses políticos, ao menos nos casos de maior repercussão, a tenha desestimulado” (NEGRÃO, 1996, p. 75). Entretanto, na década de 50, segundo este autor, a repressão viria por parte da Igreja Católica, exteriorizada na campanha antiespírita realizada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (NEGRÃO, 1996, p. 81).

Pedro Moreno Gondim nasceu em 01 de maio de 1914, no município paraibano de Alagoa Nova, filho de um pequeno proprietário rural, que por questões financeiras acabou perdendo seu engenho e, posteriormente, foi colocado no funcionalismo público. Coursou o primário em Alagoa Nova e o secundário em João Pessoa (nesta cidade morava com as tias), depois ingressou na Faculdade de Direito do Recife. Após dois anos de faculdade, já iniciava a prática advocatícia, atuando como rábula, no brejo paraibano, principalmente, em Areia e Alagoa Nova. Concluiu o curso de Direito em 1938.

No período da redemocratização de 1945 era conhecido na região e, com isso, foi convidado por Ruy Carneiro, líder do Partido Social Democrata (PSD), para pleitear uma vaga na Assembleia Legislativa da Paraíba, foi eleito e se reelegeu em 1950. Devido a isto, o Governador José Américo de Almeida, chama-o para ocupar a Secretária de Agricultura, Viação e Obras Públicas, nessa permaneceu apenas sete meses e retorna a Assembleia Estadual com a intenção de terminar seu mandato (CITTADINO, 2014, p. 13-14).

Para Cittadino, é a partir deste momento que se inicia a definição dos grupos sociais que irão configurar a base política de sustentação de Pedro Gondim – que são a classe média e o operariado –, configurada em discurso transcrito por esta autora:

⁴⁸ O teor deste decreto é similar ao proposto pelo governador João Agripino à Assembleia Legislativa no ano de 1966.

Acho mesmo que a nossa palavra, os nossos protestos democráticos, a nossa forma de agir sensibilizavam mais a classe média e o proletariado [...] que precisavam mais de cobertura e de exaltação democrática, imprimir uma consciência de libertação de certos costumes, de certos condicionamentos, levantar um pouco a opinião pública contra a forma de mando, onde o operário, o homem de classe média só tem o direito de ouvir e não de dialogar, de responder (GONDIM, 1978, p. 53 apud CITTADINO, 2014, p. 14).

Tal discurso revela características de uma política populista⁴⁹, ficando ainda mais evidente neste outro discurso de Pedro Gondim apresentado por Cittadino:

E ficava o povo de cada município obrigado a só ouvir, sentir e saber o pensamento e o querer de cada chefe local, sem haver um intercâmbio. Nós também pregávamos a necessidade deste porejamento, desta circulação, fazendo com que a palavra, o pensamento, a mensagem, o comportamento, a crítica pudessem ser não o patrimônio de alguns, só restrito ao meio universitário, ou às grandes cidades, mas que todas estas populações viessem, aos poucos, se integrando nesta forma de ser, de dizer, de criticar, de decidir, de participar pelo bom voto (GONDIM, 1978, p. 55 apud CITTADINO, 2014, p. 15)

Todavia, Cittadino nos chama atenção para o fato de que o ambiente de atuação política, formado a partir da redemocratização de 1945, “foi, para as classes populares paraibanas, muito estreito, para não dizer inexistente” (CITTADINO, 2014, p. 15). Esta autora acrescenta ainda que perante a adversidade do contexto econômico e social da Paraíba, que não incluía as “classes trabalhadoras” no mercado de trabalho e as obrigavam a uma sujeição ante o bloco agro-industrial, bem como as possibilidades de se organizarem e incorporarem aos quadros político-partidários convencionais mostrava-se limitados. Por outro lado, se estavam afastadas da participação política por meio de processo partidário, restavam-nas, neste contexto paraibano, possivelmente, atuarem na política populista – ou melhor, as “classes trabalhadoras” viam na política populista uma possibilidade de atuação e participação política.

Mas, segundo Cittadino, a emergência deste tipo de política no Estado da Paraíba, estado essencialmente agrário e com atividades industriais ainda incipientes, é quase um paradoxo. Além disto, ressalta que:

[...] analisando-se os dados relativos ao aumento da população urbana entre 1940 e 1960, percebe-se que o desenvolvimento do populismo na Paraíba não foi um fenômeno excepcional. O que foi excepcional é que o populismo na

⁴⁹ Para Weffort (1980, p. 63), esta política “foi um dos mecanismos através dos quais os grupos dominantes exerciam seu domínio, mas foi também uma das maneiras através das quais esse domínio se encontrava potencialmente ameaçado. Este estilo de governo e de comportamento político é essencialmente ambíguo e, por certo, deve muito à ambiguidade pessoal desses políticos divididos entre o ao povo e o amor ao poder”.

Paraíba não foi movido, como nos estados do centro-sul, pelo avanço do processo de industrialização que atraía uma ampla massa de trabalhadores para os centros urbanos. Aqui, onde a participação da população trabalhadora em atividades industriais ao longo dos anos 40 e 60 praticamente não sofre alterações, o populismo só pode ser entendido a partir das transformações processadas no campo que impulsionaram o êxodo rural levando, desta forma, à constituição de núcleos urbanos periféricos e marginalizados. Assim sendo, o desenvolvimento das massas urbanas e, conseqüentemente, a possibilidade de surgimento de uma política populista no estado deu-se, portanto, em função das transformações verificadas na estrutura social do campo que acompanharam o processo de modernização do espaço agrário e não em torno de um crescimento do nível de industrialização do estado. (CITTADINO, 2014, p. 15-16).

Observa-se que no contexto paraibano, a política populista adquire uma configuração diferente de alguns estados brasileiros, já que deve ser compreendida com base nas transformações que aconteceram no campo e não como resultante do processo de industrialização.

Em 1955, elegeu-se vice-governador da Paraíba, tendo como Governador Flávio Ribeiro Coutinho, posteriormente, esse devido a problemas de saúde transmitiu o cargo a Pedro Gondim em 1958. Logo, Gondim governou este estado de 1958 até março de 1960, quando renunciou para disputar o pleito governamental de 1960, tendo como candidato adversário Janduhy Carneiro do PSB. Deste pleito, sai vitorioso e assumiu o mandato de 1961 a 1966⁵⁰ num contexto marcado por crise política e “tensão social” (rural, com as Ligas Camponesas de Sapé, e urbana, com os movimentos estudantis, trabalhadores, e etc.).

Para Cittadino, mesmo diante desta conjuntura, Pedro Gondim continua leal aos princípios populistas por meio dos quais se elegeu, bem como permitiu que o populismo avançasse no meio rural e, com isso, fomentou diversas mobilizações sociais. Tal autora aponta que diante do crescimento da mobilização camponesa, Pedro Gondim se manteve numa “posição de tolerância e compreensão e seus posicionamentos a respeito da questão agrária no Nordeste revelam claramente um aspecto de identificação com as reivindicações dos trabalhadores rurais, por ele consideradas legítimas [...]” (CITTADINO, 2014, 19-20), logo, não reprimiu e rejeitava o uso da violência contra o movimento dos camponeses frente aos

⁵⁰ Vale ressaltar que é no penúltimo ano de seu mandato é que acontece o golpe militar e que esse foi apoiado por Pedro Gondim, como podemos conferir no estudo realizado por Araújo (2009) e ensaio biográfico feito por Hélio Nóbrega Zenaide sobre Pedro Gondim, intitulado *Pedro Gondim*, da série Paraíba: nomes da nossa história, pela editora A UNIÃO (ZENAIDE, 2002), bem como em outra publicação desse autor *Poder e política na Paraíba: uma análise das lideranças 1960-1990*, organizado por Francisco Pontes da Silva, José Octávio de Arruda Mello e Walter Santos, pela editora A UNIÃO em 1993 (SILVA; MELLO; SANTOS, 1993); nesses vão tratar o Golpe Militar por “Revolução”. Bem como, no livro *Sociedade e poder político no nordeste: o caso da Paraíba 1945/1964*, de José Octávio de Arruda Mello, publicado em 2001 pela Editora Universitária (MELLO, 2001). Em ambos, podemos conferir a nota divulgada por Pedro Gondim em que declara seu apoio aos militares.

proprietários rurais na Paraíba, para ele a questão deve ser resolvida conforme a lei, ou seja, caberia ao judiciário solucionar os conflitos. Esta postura de imparcialidade gera problemáticas para ele, uma vez que exerceu seu governo “encurralado entre a crescente pressão dos trabalhadores rurais e das forças de esquerda e os compromissos com os grupos agrários tradicionais do estado” (CITTADINO, 2014, 23-24; 26).

Todavia, este posicionamento iria mudar tempos depois, especificamente, final de 1963 e início de 1964, com a intensificação dos conflitos sociais – de um lado a manifestação que envolveu os estudantes secundaristas e universitários para a diminuição das passagens de ônibus; do outro e, principalmente, os conflitos entre os camponeses e os proprietários no brejo paraibano que resultou na tragédia conhecida como “Tragédia de Mari”; e ainda o conflito que envolveu manifestação estudantil, grupos de esquerda e indivíduos de classes conservadoras em torno da vinda de governador Carlos Lacerda de Guanabara – processa-se uma transformação neste governo e esse passa a reprimir os movimentos sociais, colocando fim ao “populismo gondinista”, consubstanciando em seu afastamento das forças populares e dos grupos de esquerda e, conseqüentemente, se aliou as classes conservadoras da Paraíba. Atrelado a isto, Pedro Gondim faz uma mudança na conjuntura governamental do Estado da Paraíba, ao nomear oficiais anticomunistas para os órgãos de segurança pública (CITTADINO, 2014, 27-29).

Com o golpe militar de 1964⁵¹, Pedro Gondim continuou governando este estado até o fim de seu mandato, em janeiro de 1966, quando transmite o cargo para João Agripino da União Democrática Nacional (UDN), esse sendo eleito com seu apoio e por voto direto (CITTADINO, 2014, 27-29).

A intenção de expor, de maneira sucinta, a política populista de Pedro Gondim no Estado da Paraíba até o início de 1964 e em que circunstância essa política provavelmente ascende – que diferente do eixo centro-sul brasileiro, parte das transformações na “estrutura social do campo”, acompanhada pelo “processo de modernização do espaço agrário” e não do crescimento da industrialização, esse ainda incipiente neste período paraibano – foi mostrar que se a política populista, em especial, dos Estados do Rio de Janeiro e São Paulo, abarcou a

⁵¹ Quando o golpe militar se instaura na Paraíba, observa-se um capítulo da história desse estado bastante interessante, pois houve uma legitimação da sociedade, da Igreja (na figura do Bispo Dom Mario de Miranda Villas Boas), de parte da imprensa, do Governo, da Assembleia Legislativa aos militares. Além disto, as Marchas da Família com Deus pela Liberdade (tais marchas foram lideradas por um movimento de mulheres conservadoras com o apoio de instituições que se empenharam na desestabilização do Governo Goulart), que ocorreram em diversas partes do Brasil antes deste golpe, na Paraíba só aconteceram depois dele e com o objetivo de apoiar a intervenção militar neste estado. Até entidades estudantis apoiaram este golpe, mas nesse caso, os dirigentes foram destituídos da direção por apoiar Goulart e os que assumiram publicaram nota oficial na imprensa local, declarando apoio aos militares (NUNES, 2014).

umbanda, passando não mais a reprimi-la, isso esteve também relacionado com o processo de industrialização, uma vez que esse processo junto com a urbanização possibilitou o desenvolvimento e a legitimação dela neste contexto (ORTIZ, 1978).

Logo, difere da Paraíba, uma vez que tal política não incluiu as religiões afro-brasileiras em suas práticas populistas, mas foram alvos da repressão policial, como veremos a seguir através do discurso de Mãe Marinalva, uma das mais antigas ialorixás do Estado da Paraíba, que está presente em seu livro *Umbanda missão do bem: minha história, minha vida*. Ela evidencia⁵² como acontecia esta repressão e como ela respondia a essa situação – isto mostra que o campo político não tinha uma relação amistosa com o campo afro-religioso paraibano. Mas antes de apresentar esta situação, se faz necessário dizer quem é esta ialorixá.

Mãe Marinalva, nasceu em 17 de junho de 1935, no município de Serra Branca, filha biológica de Amélia Maria da Conceição e Inácio Leovegídeo Guilherme. Seu nome civil é Marinalva Amélia da Silva. Com a morte de seu pai, muda-se com sua mãe para o município de Tucano no Estado da Bahia, nesse, posteriormente, sua mãe vem a falecer e, com isso, foi criada por uma negra chamada Mãe Preta, como ela diz: foi sua mãe duas vezes, mão-de-santo e da vida, essa transmitiu a Mãe Marinalva os saberes do axé, dos orixás. Retorna a Paraíba em 1955. É Mãe-de-santo, umbandista e juremeira, filha de Ogum com Iansã, e católica. É costureira, parteira leiga e mãe biológica de sete filhos, têm cinco filhos adotivos e “centenas nascidos da força do axé dos orixás e das entidades da Jurema Sagrada” (SILVA, 2013, p. 18-19; 43).

Em 1955, com vinte anos de idade, recém-chegada a cidade de Bayeux na Paraíba, iniciou seus “trabalhos de mesa branca”, mas acaba sendo denunciada e uma autoridade judiciária e mais dois auxiliares vão ao seu “centro espírita”, mas acabaram sendo recebidos por “Seu Zé”, entidade a qual Mãe Marinalva naquele momento estava em transe mediúnico. Tal entidade dialoga com a autoridade e essa a informou sobre o fato de ser uma prática religiosa proibida. Igualmente, assiste à “sessão” e espera terminar para conversar com Mãe Marinalva. O interessante deste diálogo é o fato das autoridades indiretamente participarem deste rito religioso, conversar com a entidade em pleno período de repressão no Estado da Paraíba. Outro fato interessante que pode ser extraído deste diálogo trata-se da questão do uso do “bombo”⁵³ nos ritos e a advertência dada por esta autoridade quando afirma que ela poderia continuar com

⁵² Lembrando que estamos tomando o discurso dela como um ponto de inicial, retirando fragmentos que demonstre a relação das religiões afro com política. Mas é óbvio que muito do que ela compartilha no livro pede ressalvas e deve ser averiguado. Alguns podemos constatar através dos jornais locais, que foi caso das perseguições. Mas é bom afirmar que se trata de um livro baseado em suas memórias.

⁵³ Instrumento de percussão utilizado em cerimônias religiosas.

o “centro espírita” desde que não batesse “bombo” e ninguém mais mexeria com a mesma. Logo, nota-se que o “bombo” é o “divisor de águas” para se praticar esta religião no Estado da Paraíba, configurando-se como um elemento identitário dela, ou seja, que identificaria o grupo que estava sendo perseguido e que tinha suas práticas religiosas proibidas, como podemos verificar neste fragmento extraído de seu livro:

Certo dia eu estava trabalhando quando inesperadamente chegou uma autoridade, o doutor Arquimedes Souto Maior⁵⁴, juiz de Santa Rita, acompanhado por dois auxiliares. Bateu à porta e perguntou se ali funcionava um centro espírita.

– Porque o senhor pergunta? Disse meu marido.

O juiz falou que havia recebido uma denúncia de moradores contra mim porque eu estava conduzindo um centro espírita, o que era proibido. Por isso precisava conversar comigo. Meu marido foi falar com Seu Zé, que nesse momento estava em terra, mas antes de abrir a boca, Seu Zé lhe disse: “Nego, pode mandar o doutor entrar que é uma autoridade superior” [...]

O doutor Arquimedes entrou e foi apresentado a Seu Zé que estava sentado num banquinho atendendo uma pessoa. Seu Zé não esperou, levantou-se e apertou a mão do juiz e dos dois auxiliares, dizendo: “Seu juiz, disponha”.

Calma e delicadamente, o juiz falou da denúncia e Seu Zé comentou:

– Doutor, é o seguinte, vou contar a minha história. Quando eu incorporei nesta matéria pela primeira vez. Ela tinha treze anos. Eu trabalho aqui, mas não faço mal pra ninguém, tá aqui a mesa do meu cavalo, veja, só tem santos [...]

– Tá aí pro senhor ver, pode abordar seus auxiliares, se tiver alguma coisa irregular, o senhor age.

O doutor Arquimedes disse que iria aguardar um pouco. Então, sentou-se e assistiu o resto da sessão.

– Pronto, agora eu vou embora pra deixar a minha matéria pro doutor falar com ela. Disse Seu Zé.

[...]

Contou-me sobre a queixa contra mim. Eu lamentei e defendi a minha parte, entretanto não tirei a razão de ninguém, sabia que a coisa era proibida e eu estava irregular, sem licença, mas eu não podia fazer nada diante das exigências espirituais, pois que é espírita tem que trabalhar ou leva couro. Ele me olhou e disse:

– Dona Marinalva, a partir de hoje a senhora pode trabalhar que ninguém vai mexer com a senhora, só não bata bombo. (SILVA, 2013, p. 43-44).

Já em João Pessoa, a repressão não toma toda esta postura amistosa, torna-se mais agressiva, pois os policiais faziam as investidas aos terreiros, ou melhor, adentravam no espaço, verificavam o que tinha neles, mexiam nos objetos sagrados, questionavam os babalorixás e as ialorixás, quando não levavam um desses presos; informavam sobre a proibição, que não

⁵⁴ Provavelmente, o Juiz “Arquimedes Souto Maior” [Archimedes Souto Maior] da cidade de Santa Rita, Paraíba, que Mãe Marinalva menciona em seu relato é o Arquimedes Souto Maior Filho, pois o primeiro faleceu em 1939 e não atuou nesta comarca (CARNEIRO, 2012, p. 79).

poderia fazer “macumba” e bater “bombo”, etc. Segundo o Indivíduo 2, “antigamente, era tudo porta fechada e palma de mão, sabe? E a polícia rodava ao redor da casa, espírito descia e dizia: os botas pretas vem chegando, que eram as policiais. Aí escutava e parava tudim”. Além disso, menciona que: “aqui ninguém podia falar nada de umbanda, porque se soubesse ia [se referindo a polícia] e quebrava o pau”. As relações entre estas religiões e o poder público eram marcadas por perseguições, violências, etc.

Como veremos também na notícia do jornal *O Norte* em 17 de novembro de 1962, que demonstra a campanha de repressão aos cultos afro em João Pessoa, empreendida pelo poder público, na figura da Delegacia de Costumes:

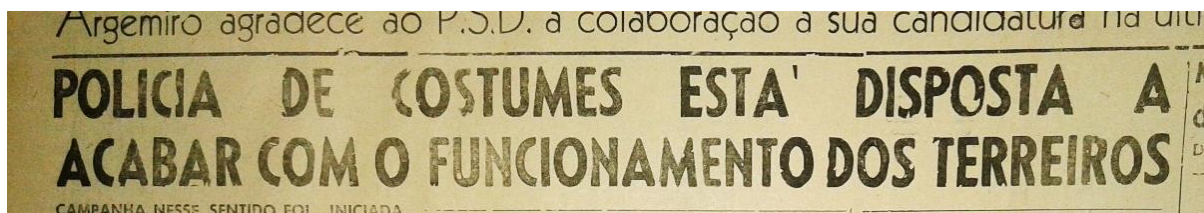


IMAGEM 1 – Polícia de costumes está disposta a acabar com o funcionamento dos terreiros.

Fonte: O NORTE. João Pessoa: Diários Associados, ano LIV, n. 3941, 17 nov. 1962. p. 8.

POLICIA DE COSTUMES ESTA' DISPOSTA A ACABAR COM O FUNCIONAMENTO DOS TERREIROS

CAMPAHA NESSE SENTIDO FOI INICIADA NOS BAIRROS DA CAPITAL – FARTO MATERIAL DE “CATIMBO” APREENDIDO – CADEIA PARA OS REINCIDENTES – ESTIMULO AO SUICIDIO

A Delegacia de Vigilancia Geral e Costumes promoveu recentemente, movimentada campanha de repressão ao funcionamento dos “terreiros” de feitiço e do famoso “catimbó” instalados nas principais ruas dos bairros da cidade. A medida veio em atendimento às constantes queixas apresentadas na especializada, por pessoas que se dizem molestadas pelos “tiradores de espírito”.

Ao que apurou a reportagem, naquela Delegacia, de inicio a campanha tem o objetivo, exclusivo, de proceder à apreensão de material usado pelo dono do “terreiro” do “feitiço” e do “catimbó”, para a prática de chantagem – conforme instruções do delegado Pedro Belmont.

MATERIAL APREENDIDO

Assim é que na “batida” inaugural, o pessoal da Secretária de Costumes, na ronda de ante-ontem, levada a efeito nas residencias do baixo espiritismo, arrecadou grande quantidade do material, figurando no auto de apreensão, bombos, velas, azeite, dôce, charutos, tranças confeccionadas com cabelos de pessoas extintas, caveiras de burro, toalhas de rosto e garrafas de bebidas alcoolicas, contendo raízes de nossa flora.

CADEIA VEM DEPOIS

No caso de reincidência, as autoridades policiais efetuarão a prisão dos donos dos “terreiros” e “pais de santo”, que serão conduzidos para o cartório da Delegacia de Vigilância e Costumes, onde serão autoados em flagrantes e removidos a Penitenciária Modelo, para o pronunciamento da Justiça.

FABRICAS DE SUICIDIO

Nas sindicâncias feitas pelo delegado Pedro Belmont nos antros do baixo espiritismo, a autoridade policial verificou que os mesmos são verdadeiramente responsáveis pelo infortúnio de inúmeras pessoas, levando-as ao suicídio, ao crime, ante um clima de constrangimento e de revolta que se cria em torno daqueles que, à procura da felicidade recorrem às sessões daqueles antros chantagistas (O NORTE, 1962, p. 8, grifo do autor).

Observa-se que as religiões afro-brasileiras na Paraíba são colocadas na matéria como “Catimbó” e “Terreiros de feitiço”, são também denominadas como “baixo espiritismo”, termo bastante usado nos discursos médicos, dos magistrados, da polícia, nos discursos kardecistas e de alguns antropólogos sobre as religiões mediúnicas (GIUMBELLI, 2003), como a umbanda e outros cultos afros. É interessante que a matéria também faz uma distinção entre “Terreiros de feitiços” e de “Catimbó”, como se tratasse de duas formas de manifestação das religiões afro neste estado, bem como de “donos dos terreiros” e “pais de santo”, como se fosse sacerdotes afros diferentes. Igualmente, a repressão a elas começa devido as denúncias de pessoas que se sentiram “molestadas pelos ‘tiradores de espíritos’” (chama de ‘tiradores de espíritos’ aqueles que fazem parte do “Catimbó” e dos “Terreiros de feitiços”, provavelmente, se referindo aos sacerdotes destas religiões) e a partir disto a polícia iniciou a investigação nestes locais e apreendeu objetos utilizados nos ritos religiosos. Atrelado a isto, demonstra que nestes locais haviam uma frequência de pessoas para consumo de “serviços religiosos”. Coloca tais religiões como fomentadoras de suicídio, crime e chantagem.

Contudo, percebe-se que a campanha de repressão por parte da Delegacia de Costumes é incitada por atores sociais que estão no espaço público a partir do confronto com estes atores religiosos. Neste caso, temos duas frentes, as investidas do poder público (motivadas pelos atores sociais) e de atores sociais, fomentando conflitos, repressão, acusações, etc. no espaço público paraibano.

Isto fica claro também no relato trazido por Mãe Marinalva sobre uma visita de policiais em sua casa após denúncias que ali havia “‘uma tal baiana da enseada’, grande macumbeira” e “catimbozeira perigosa”, diante disso, Mãe Marinalva conta sua história e os convida para ver os objetos que possuía, mas acabaram vendo uma faquinha de exu e a levaram com eles. Após isto, pediram para que ela comparecesse a delegacia no dia seguinte. Ainda neste mesmo dia

em que os policiais foram à casa de Mãe Marinalva, também passaram na casa de Moisés [outro adepto das religiões afro-brasileiras] e o advertiram que não aparecesse com “suas macumbas, pois uma baiana na Enseada já era suficiente” e alertaram que “a coisa agora era diferente, pois o governador Pedro Gondim havia dado ordem para botar catimbozeiro na cadeia” (SILVA, 2013, p. 46-48).

Como foi solicitada a ela que comparecesse a delegacia, assim o fez no dia seguinte, foi e falou com o delegado, contando o seu caso e disse que não adiantava proibi-la de bater (“bombo”), pois se não batesse em seu terreiro, bateria na mata e ninguém poderia impedi-la, tão pouco Pedro Gondim. Ainda assim, o delegado afirmou que não poderia bater, mas ela ressaltou que não deixaria de “trabalhar” e ele finalizou dizendo: “– Tá certo. Fique pra lá escondidinha, mas não perturbe ninguém” (SILVA, 2013, p. 49). Nesta época, segundo Mãe Marinalva, era uma humilhação ser umbandista. Mas para ela ninguém tinha o direito de dizer qual religião deveria seguir e, a partir disso, resolveu que não iria se acomodar e voltou diversas vezes à delegacia a fim de reivindicar seu direito de “trabalhar e dar toque”, todavia, a resposta era não, o que não a intimidava, pois com ou sem autorização dele, continuava com as atividades do terreiro (SILVA, 2013, p. 49).

Quando se muda de local, sai da Enseada para o Miramar, acaba tendo como vizinho um cabo da polícia, chamado Nivaldo, esse foi até sua casa para informá-la que “o trator estava pronto para passar por cima da minha casa com filho e tudo”, pois o delegado do bairro, Sargento Arnulfo, tinha determinado esta ordem. Diante desta circunstância, Mãe Marinalva enfrentava as autoridades da época, como podemos ver em seu discurso neste trecho:

– Cabo Nilvado, vocês podem passar por cima dessa palhoça, mas por cima do que eu tenho vocês não conseguem passar. Se acham que devem derrubar minha casa, está certo. Muito obrigado pelo aviso. Não disse mais nada e saí. No outro dia, baixou Silvio Fernandes.

[...]

Ele começou a velha ladainha de proibição, da seriedade do problema e outras coisas. Foram muitas as brigas que travei, ora com Silvio Fernandes, ora com cabo Nivaldo, Sargento Arnulfo e Antônio Soldado. Mas eu não deixei de dar os toques. Quando a coisa apertava mesmo, eu botava os filhos dentro da sopa de Miranda e rumávamos para as matas de Bayeux e lá fazíamos os toques e os trabalhos escondidos da polícia. (SILVA, 2013, p. 53).

Em outro momento, ela decidiu procurar o Secretário Robson Espíndola⁵⁵ e foi encaminhada para falar com o delegado Henrique Primo em diálogo com ele ressalta a

⁵⁵ Está se referindo a Robson Duarte Espíndola, nomeado Secretário de Viação de Obras Públicas no governo de Pedro Gondim (RODRIGUES; ZENAIDE, [2014], p. 52).

perseguição policial que estava sofrendo, o que atrapalhava a realização dos seus ritos religiosos, destaca o porquê de realizar esses, mas a autoridade salienta que “catimbozeiro” não tem espaço na Paraíba, bem como a questiona sobre o fato de que sendo uma mulher branca não deveria fazer parte desta religião (indiretamente, revelando as relações entre as questões “raciais” e pertencimento religioso). Outrossim, Mãe Marinalva insiste e a autoridade vendo que não iria ceder, concede a autorização a ela, como podemos verificar no relato abaixo:

Cheguei cedo e me mandaram sentar e esperar. Esperei das sete às onze horas da manhã, passando aquela humilhação toda por causa da minha religião. Às onze, o delegado perguntou a Silvio Fernandes, que também trabalhava lá, se ainda havia alguém esperando para falar com ele. Silvio respondeu:

– Dona Marinalva ainda está aqui, coronel.

– Que mulher insistente. Manda ela entrar. Disse ele.

Entrei e não esperei ele me mandar sentar, fui logo dizendo:

– Dr. Henrique eu estou aqui porque eu queria que o senhor me desse um documento autorizando o funcionamento do meu centro, porque eu não suporto mais a perseguição da polícia. Não posso fazer os toques sem que seja atrapalhada.

– Eu já vou lhe dizendo que catimbozeiro não tem vez dentro do Estado da Paraíba. Disse ele.

– Eu já ouvi isso muitas vezes. Mas a gente que é espírita não pode se negar a fazer o que nos foi destinado. Aquilo que nós temos ninguém pode tirar. Podem tirar tudo na vida menos isso.

– Como é que a senhora, uma mulher jovem, me desculpe, com todo respeito, uma mulher bonita, alva, se vê que é uma mulher de família, se passa pra uma coisa dessas? Isso é coisa de gente pequena.

E continuou me humilhando. Aquela coisa foi me subindo, crescendo, mas me controlei. Respondi:

– Deus quando quer dar o dom à pessoa, dá ao negro, dá ao branco dá ao senhor que nem mesmo ao menos sabe que tem o dom.

– A mim mesmo não. Deus me livre. Retrucou.

Aquele desgraçado era da Federação Espírita Kardecista, era membro de lá, mas quis dar uma de inocente.

Vendo que eu não ia desistir mesmo, resolveu me dar a autorização, mas sem permissão para bater o bombo (SILVA, 2013, 57-58).

Em 29 de novembro de 1962, o jornal *Correio da Paraíba* traz também notícias sobre as incursões, ou melhor, investidas da polícia nos terreiros, fala sobre a “campanha contra a prática de macumbas e xangôs”, coloca as “macumbas” e os “xangôs” como “baixo espiritismo” (novamente o discurso kardecista e de outros atores sociais sobre a umbanda e demais cultos) apreensão de objetos rituais, os bairros em João Pessoa que se localizavam estas religiões, quantos terreiros foram fechados, cassação de licenças para realizar os cultos dadas pela Serviço de Censura de Divisões da Delegacia de Costumes, etc.:



IMAGEM 2 – Polícia deflagra campanha contra a prática de macumbas e xangôs.

Fonte: CORREIO DA PARAÍBA. João Pessoa: Correio da Paraíba, ano X, n. 95, 29 nov. 1962. p. 5.

Polícia Deflagra Campanha Contra A Prática De «Macumbas» | E «Xangôs»

Cassadas licenças de “terreiros” – Farto material apreendido

Ossos humanos, espadas, bonecos, seixos, tambores e uma infinidade de outros estranhos apetrechos foram apreendidos pelos investigadores da Delegacia de Costumes como resultado de uma campanha empreendida, há pouco mais de uma semana, pelo titular daquela especializada contra o funcionamento, nos subúrbios de João Pessoa, de “xangôs” e “terreiros”, modalidade do chamado baixo espiritismo cuja prática é terminantemente proibida pela polícia.

Batidas foram levadas a efeito em todos os bairros desta capital, sendo fechados 24 “xangôs” que funcionavam com licenças concedidas pelo Serviço de Censura de Divisões da Delegacia de Costumes, mas que, ao tempo dessas concessões, encontrava-se subordinado à Polinter. Tais licenças eram obtidas dolosamente, pois seus requerentes diziam que elas eram para centros espíritas, cujo funcionamento é assegurado por lei, quando, na verdade, destinavam-se a “xangôs” e “terreiros”, um misto de barbarismo e superstição.

“TOQUES” INCOMODAVAM

Segundo o chefe do Serviço de Censura da DC, a decisão de mover uma “blitz” contra o funcionamento de tais “xangôs” foi tomada pelo capitão Pedro Belmont, titular da DC, de comum acôrdo com o chefe de polícia, sr. Francisco Maria, em virtude das constantes reclamações que chegavam àquela delegacia por parte de pessoas residentes nos diversos bairros de João Pessoa, que alegavam não poderem dormir nos dias de “toques”, geralmente aos sábados, em consequência do barulho.

CONCESSÃO DE LICENÇAS

“Nos 24 “terreiros” fechados, com a consequente cassação das licenças, não estão incluídos muitos outros que funcionavam clandestinamente” – revelou o responsável pelo Serviço de Censura, acrescentando que “de agora em diante só forneceremos licenças para centros espíritas se o pedido vier acompanhado do competente ofício da Federação Espírita Paraibana”.

O pessoal da Delegacia de Costumes realizou batidas em Oitizeiro, Torre, Varjão, Cruz das Armas, Tambaú, Miramar, Roger e Mandacarú, constatando que a maior concentração desses centros de macumbas situava-se na Torre e em Cruz das Armas

REPRESSÃO CONTINUARÁ

O delegado Pedro Belmont declarou que a campanha de repressão à prática do baixo espiritismo “foi apenas iniciada e não parará enquanto não for fechada o último dêsses antros” (CORREIO DA PARAÍBA, 1962, p. 5, grifo do autor)

Tal campanha novamente se apresenta como justificacão as reclamações corriqueiras de indivíduos junto a delegacia de polícia, agora devido ao “barulho dos toques”, comumente, aos sábados (com isto, mostrando os dias em que os ritos aconteciam com mais frequência). Além disto, esta campanha apreendeu uma diversidade de objetos utilizados nos ritos afro-religiosos desta capital, foram fechados vinte e quatro “terreiros” que funcionavam com licenças dadas pelo Serviço de Censura de Divisões da Delegacia de Costumes, só concedidas para centros espíritas (kardecistas), que eram autorizados a funcionarem na época.

Entretanto, a via estratégica que este grupo de “terreiros” encontraram para exercer o culto foi através de sua afirmação a partir do nome, denominando suas casas como “Centro Espírita” antecedendo o restante da nomenclatura e assim eram declarados a Delegacia de Costumes, como “centros espíritas”, embora fossem “terreiros”, o que nos chamou bastante a atenção, pois este dado evidencia a atuação destes adeptos no espaço público frente a um cenário de proibição. Essa foi a forma encontrada para barrá-la, pelo menos inicialmente, foi uma tentativa da religião de sair da margem deste espaço – algo que também aconteceu nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais com os terreiros de umbanda, o que nos faz supor que estes grupos. O que não durou muito, porque a polícia determinou outro critério para a concessão das licenças. Agora, passariam a ser concedidas apenas se viessem acompanhadas de ofício emitido pela Federação Espírita Paraibana⁵⁶.

Percebe-se, indiretamente, que esta federação foi colocada agora no espaço público para atuar junto ao poder público na “regulação” das religiões afro-paraibanas. Ou melhor, para legitimar e atestar que, de fato, seria um “centro espírita” através de um documento (ofício) emitido por esta federação.

⁵⁶ Instigadas por esta questão, entramos em contato com a Federação Espírita Paraibana (FEPB) a fim de saber se ela tinha alguma publicação, em jornal ou revista, da década de 1960, bem como em que ano essa federação começa a realizar publicações. O objetivo era saber seu pensamento frente a alguns temas sociais ou seu diálogo com a sociedade paraibana da época. Mas nos foi informado que não teve publicação nessa década, mas uma publicação na década de 1920 e depois disso não houve mais periódicos. Bem como informou que havia o jornal espírita *Tribuna Espírita*, publicado pelo Centro Espírita Leopoldo Cirne, em João Pessoa. Em pesquisa em um dos exemplares do *Tribuna Espírita*, verificamos que foi fundado em 01 de janeiro de 1981, por Azamor Henriques Cirne de Azevedo e que ainda é publicado até os dias atuais por este centro espírita.

Outro dado relevante que se pode tirar desta campanha diz respeito a localização dos terreiros em João Pessoa, esta notícia citou os bairros em que as batidas policiais aconteceram, que são: Oitizeiro, Torre, Varjão (hoje, é o bairro do Cristo Redentor), Cruz das Armas, Tambaú, Miramar, Roger e Mandacarú, mas o maior número de terreiros estava concentrado nos bairros da Torre e Cruz das Armas (têm-se uma espécie de “censo de terreiros”, um bom levantamento para se pensar onde se localizavam no ano de 1962).

Atrelado a isto, as terminologias “xangôs” e “macumbas”, “xangôs” e “terreiros” ora são colocadas novamente como se fossem diferentes, provavelmente, a primeira se referia mais a umbanda e a segunda a casas de juremas ou catimbó. Ora como sinônimos, ora as chamando de “centros de macumba”, ambas vistas como “baixo espiritismo”, tendo como peculiaridade o “barbarismo” e a “superstição”.

Em anexo a esta notícia, têm-se duas fotografias que mostram os policiais que fizeram parte destas incursões nos terreiros e a apreensão de objetos religiosos, com a seguinte legenda:

Na montagem, vemos, no plano superior, à esquerda, parte do estranho material usado nos rituais de “xangô”, inclusive crâneos e tíbias humanos. Em baixo, da esquerda para a direita, o responsável pelo Serviço de Censura, juntamente com os policiais que tomaram parte na “blitz”. À direita, uma enorme boneca, carregada de ornamentos, encontrada num dos “xangôs” de Cruz das Armas (CORREIO DA PARAÍBA, 1962, p. 5, grifo do autor).

Que podem ser vistas na imagem a seguir:



IMAGEM 3 – Objetos utilizados nos rituais de xangô e o responsável pelo Serviço de Censura junto com os policiais que realizaram a “blitz” nos terreiros pessoenses.

Fonte: CORREIO DA PARAÍBA. João Pessoa: Correio da Paraíba, ano X, n. 95, 29 nov. 1962. p. 5.

No dia 30 de novembro de 1962, o jornal *O Norte*, novamente, cita a campanha, agora, chamando-a de “operação xangô”, destaca o nome dos objetos religiosos apreendidos, com a intenção de despertar a atenção do leitor, significação da religião no espaço público, a fim de incitar o debate entre os atores sociais, religiosos ou não. Igualmente, situa os terreiros pessoenses em zonas periféricas da cidade, chama-os de “terreiros de ogum”; destaca a funcionalidade deles, quando ressalta que as pessoas o procuram para solucionar casos conjugais e ter sucesso financeiro (nota-se que há um “consumo de bens simbólicos no mercado religioso” local), para tanto pagam aos pais de santo para isto, o que para a polícia é charlatanismo, ela ainda acrescenta o suicídio e o crime resultantes destas relações com os terreiros; por fim, salienta que os donos de terreiros, Mozart e Chica do diabo, ofereceram suborno ao policiais em troca de não mais perseguirem seus terreiros, que na concepção dos policiais era algo rentável e “antros de exploração”:



IMAGEM 4 – Polícia apreendeu farto material nos terreiros de pai de santo.

Fonte: O NORTE. João Pessoa: Diários Associados, ano LIV, n. 3952, 30 nov. 1962. p. 8.

**Polícia apreendeu farto material nos terreiros de “pai de Santo”
Turma de investigadores recolheu caveiras, ossadas humanas, terra de
cemitérios, cabeça do diabo e até a famosa boneca “Chiquinha”
— Tentativa de suborno**

O pessoal da Delegacia de Vigilancia Geral e Costumes continua movimentando a chamada «Operação xangô», promovida pelo delegado Pedro Bemont, por determinação da Chefia de Polícia, visando a exterminar êsses entros de exploração, que vem funcionando na zona suburbana, com o nome de centros espíritas.

VARRER A FREQUÊNCIA

As primeiras «batidas» das autoridades policiais tiveram o objetivo de «varrer» a frequência dos «terreiros» de Ogun, composta em sua maioria, de pessoas que procuravam solução para casos conjugais e sucesso em transações comerciais, para isso entregando ao «Pai de santo» parte de suas economias na esperança de alcançarem os resultados prometidos pelos donos dêsses residuai[s]⁵⁷ de chantagem, que, de quando em vez, estão levando ao suicídio e ao crime as suas incautas vítimas.

APREENSÃO DOS APETRECHOS

Conseguindo êsse intento as autoridades policiais iniciaram nova expedição, desta vez para acabar com o funcionamento dos «terreiros» de acôrdo com as instruções emananda d Delegado Pedro Belmont, aos que se restringiam à apreensão de material usado pelo «Pai de Santo» para tirar «espírito mal» dos «clientes».

A expedição teve início a semana passada, sob a direção do investigador Eusebio. chefe da Secção de Costumes da DEVGC, quando passaram as autoridades a realizar a apreensão dos exóticos apetrechos.

ATE´ CAVEIRAS

Ante-ontem, a turma da «Operação-xangô», nas «batidas» que realizou nos bairros de Cruz das Armas, Oitizeiro, Torre, Varjão e na praia de Tambaú,

⁵⁷ Letra e/ou pontuação parcialmente apagada nesta fonte jornalística, diante disso coloca-se a letra ou pontuação que mais se aproxima a palavra e/ou sentido do texto ou deixa-se vazio quando não há possibilidade de identificação entre os colchetes “[]”. Assim segue também para as demais fontes jornalísticas citadas nesta pesquisa quando houver esta situação de apagamento parcial.

«visitou» os «terreiros» alí existentes arrecadando grande quantidade do material, conduzido para os depósitos da Delegacia de Vigilância Geral e Costumes, inclusive, caveiras e ossadas humanas, terra de cemitério cabeça d[o] diabo, vel[a]s famosa boneca «Chiquita», conhecida como «rainha [“de feitiços”]», bombos, azeites, além de inúmeros rosários.

SUBORNO

O investigador Eusébio, falando, ontem, à reportagem sobre a «Operação-xangô», afirmou que o negócio é tão rendo o que os donos de «terreiros» de nome Mozart e «Chica do Diabo» por várias vezes prometeram às autoridades policiais compensadoras gratificações para deixarem de perseguir os seus antros de explorações.

Concluindo disse o policial que não haverá tolerância para os casos de reincidência, pois serão punidos com prisão, os transgressores (O NORTE, 1962, p. 8;7, grifo do autor).

A repressão polícia continua através da “operação xangô”, com a finalidade de “exterminar os antros de exploração”, situados na zona suburbana da cidade de João Pessoa, tendo o nome de “centros espíritas”, bem como “varrer a frequência” aos terreiros, chamados nesta notícia de “terreiros de ogum”, “residuais de chantagem”. Isto evidencia que havia uma frequência considerável de indivíduos aos terreiros a fim de resolverem problemas, especialmente, de ordens conjugais, financeiras, e, em contrapartida pagavam ao pai de santo pelo serviço mágico-religioso realizado. Também coloca tais indivíduos como ingênuos, vítimas de crime e suicídio resultante desta circunstância. Em outro momento deste fragmento, percebemos que a “operação xangô” teve também a intenção de apreender objetos ritualísticos, “exóticos apetrechos”, utilizados pelo pai de santo para “tirar espírito mal” dos clientes, indivíduos que procuravam os terreiros para resolverem algum tipo de problema. Além do que esta batida policial se concentrou apenas nos bairros de Cruz das Armas, Oitizeiro, Torre, Varjão e praia de Tambaú e os objetos ritualísticos (caveiras, ossadas humanas, terra de cemitério, cabeça do diabo, velas, boneca “Chiquita”, conhecida como a “rainha de feitiços”, bombos, azeites, rosários) apreendidos foram para depósito da Delegacia de Vigilância Geral e Costumes.

A polícia via os terreiros como negócios lucrativos e para justificar isto traz a posição de dois donos de terreiros, Mozart e Chica do Diabo, que ofereceram “gratificações compensadoras” a polícia com o objetivo de que deixassem de perseguir seus terreiros. O que, indiretamente, demonstra que havia uma frequência maior nestes dois terreiros.

Com relação a estes dois donos de terreiros, no que e refere a Mozart, não conseguimos encontrar nenhuma citação em pesquisa sobre esse ele. Já a respeito de Chica do Diabo, encontramos apenas um breve trecho resultante de uma entrevista com uma mãe de santo feita

por Soares (2009, p. 140), apontou que já era falecida e que se chamava Severina Chica Diabo, possuindo um centro no bairro da torre em João Pessoa.

Na pesquisa realizada por Ferreira (2011, p. 24) sobre os rituais das práticas originadas dos catimbós da jurema em João Pessoa e suas novas configurações, este autor coloca o terreiro de Mãe Severina Felix (Chica do Diabo) como sendo de jurema e dirigido, atualmente, por Pai Ozias de Xangô e Mãe Sônia de Oxum, filha biológica de Mãe Severina Felix, no bairro da torre – ambos herdaram o terreiro dela e ainda está em funcionamento.

Em entrevista com o Indivíduo 2, esse falou que os responsáveis do terreiro de Chica Diabo é sua filha, Sônia, e seu genro, Osias e que ainda funciona no mesmo endereço situado no bairro da torre. Afirmou ainda que Chica Diabo foi uma das fundadoras e que Carlos Leal tinha muita amizade com ela, nas suas palavras: “ela era juremeira e trabalhava muito com feitiçaria, muito, era dessa do cacimbo pesado mesmo, por isto que botaram o nome dela Chica Diabo, porque ela torcia o pavio e fazia”.

Já de acordo com Mãe Marinalva, em seu livro autobiográfico, Severina Felix, conhecida como Severina Chica Diabo, foi uma das fundadoras da jurema no bairro da Torre, quando a conheceu, “ela só batia Jurema e fazia mesa branca, não batia para Orixá. Naquela época não tinha santo feito, mas depois começou a fazer toque para Orixá [...] Sua fama de quimbandeira perigosa corria longe [...] era uma juremeira de mão cheia” (SILVA, 2013, p. 67).

Em 05 de dezembro de 1962, o jornal *O Norte*, cita o fim da primeira fase da campanha “operação xangô”, caracterizada pela apreensão de mais objetos de culto e advertência dos “donos de terreiros” sobre a proibição de seus funcionamentos e caso haja desrespeito a isto serão autuados em flagrante e encaminhados a penitenciária:

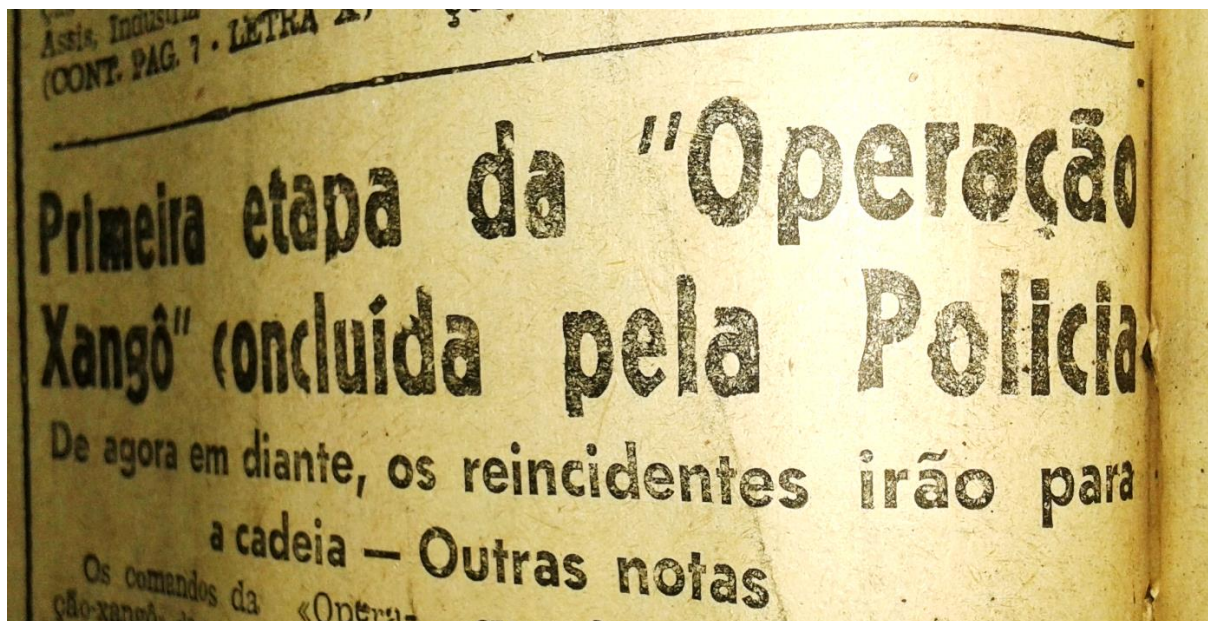


IMAGEM 5 – Primeira etapa da operação xangô concluída pela polícia.

Fonte: O NORTE. João Pessoa: Diários Associados, ano LIV, n. 2956, 05 dez. 1962. p. 8.

Primeira etapa da “Operação Xangô” concluída pela Polícia De agora em diante, os reincidentes irão para cadeia – Outras notas

Os comandos da «Operação-xangô» deram ontem por concluída a rigorosa filtragem que vinham procedendo nos «terreiros» de Ogum, que estavam funcionando como «centros espíritas», mas não passavam de verdadeiros antros de feitiços – conforme informações prestadas à reportagem pelo delegado Pedro Belmont, titular da Dlegacia Especial de Vigilância Geral e Costumes.

PRISÃO A ORDEM

As autoridades policiais já colocaram de sobre-aviso todos os donos de «terreiros», para que não insistam em desrespeitar as medidas da DVGC, que proíbem o funcionamento desses residuais de exploração, pois, agora, chega a vez de «agarrar» os infratores que serão autuados em flagrante, conseqüentemente, recolhidos à Penitenciária Modelo.

NOVA ARRECADAÇÃO

Na última expedição policial nos «terreiros» de Ogum, foram arrecadados caveiras humanas, terra de cemitério, ossadas, garrafas de azeite, charutos, litros de aguardente, bonecas e outros estranhos apetrechos usados pelos «pais dos santo», para tirar «espíritos maus» das incautas vítimas. Todo esse material se encontra nos depósitos da especializada, como fruto da primeira etapa do «Operação-xangô», que se restringiu, apenas, a proibir o funcionamento dos «terreiros».

Esperam as autoridades policiais na segunda etapa da «Operação», contar com a compreensão dos donos de «terreiro», para as medidas emanadas da DVGC, que contaram com o apoio da Chefia da Polícia do Estado (O NORTE, 1962, p. 8, grifo do autor).

Esta notícia mostra o fim da primeira fase da “operação xangô” realizada pela polícia nos terreiros de João Pessoa, caracterizada como uma “filtragem”, provavelmente, no sentido de verificar também o que era, de fato, “centro espírita” (kardecista) e o que era “terreiro de ogum”, esse visto como “antro de feitiço e exploração” e que se utilizava da expressão “centro espírita” para funcionarem, bem como recolheu mais matérias usado por eles, como caveiras humanas, terra de cemitério, ossadas, garrafas de azeite, charutos, litros de aguardente, bonecas e outros objetos utilizados (não mencionados na matéria jornalística) pelos pais de santos para “tirar espíritos maus” das “incautas vítimas”, ou seja, colocando os pais de santos como charlatões. Novamente, tais objetos foram guardados nos depósitos da Delegacia de Vigilância Geral e Costumes. A partir disto emerge a seguinte pergunta: qual foi a finalidade de guardar os objetos apreendidos nos terreiros?

Tal operação serviu também para avisar aos “donos de terreiros” sobre as medidas da Delegacia de Vigilância Geral e Costumes (DVGC) que proibiam o funcionamento destes terreiros. Entretanto, não se especifica quais são estas medidas que fundamentavam esta proibição. Bem como, indica a segunda fase da “operação xangô” quando menciona que “agora, chega a vez de «agarrar» os infratores que serão autuados em flagrante, conseqüentemente, recolhidos à Penitenciária Modelo”, ou seja, a segunda fase da operação era decretar a prisão daqueles que desrespeitassem as “medidas” desta delegacia, sendo encaminhados a penitenciária modelo da cidade⁵⁸. Tal fase contaria com o apoio da Chefia de Polícia do Estado da Paraíba, com isto ganhando uma legitimação das medidas impostas pela Delegacia de Vigilância Geral e Costumes da capital.

A segunda fase da “operação xangô” foi noticiada em 15 de dezembro de 1962 pelo jornal *O Norte*. Nesta fase, a Delegacia de Vigilância Geral e Costumes junto com os “comissários dos bairros” prenderam os pais de santo José Vaqueiro e Chapeado e as mães de santo: Maria de Filgueiras, Maria Helena, Maria Gonzaga e Josefa Felicidade da Cruz, no momento em que estavam realizando os ritos religiosos em seus terreiros localizados no bairro de Mandacarú:

⁵⁸ Provavelmente, o presídio modelo que esta matéria se refere é o Penitenciária Desembargador Flósculo da Nóbrega, mais conhecido como Presídio do Roger, funciona até os dias atuais e está situado no bairro do Roger. Segundo Bispo (2015, p. 97), esta penitenciária foi construída nos anos de 1940.

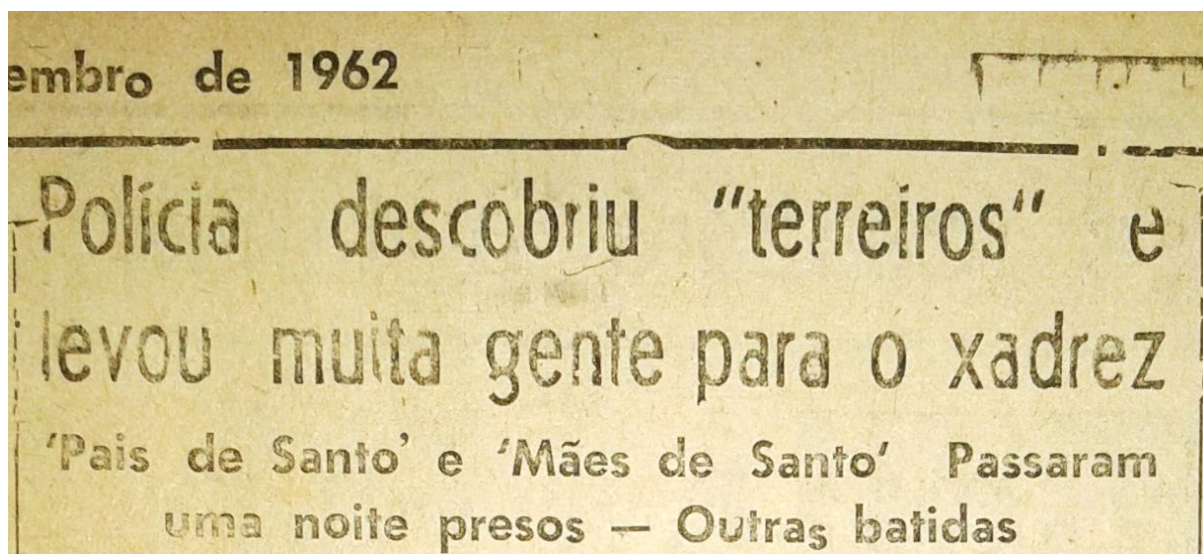


IMAGEM 6 – Polícia descobriu terreiros e levou muita gente para o xadrez.

Fonte: O NORTE. João Pessoa: Diários Associados, ano LIV, n. 2964, 15 dez. 1962. p. 7.

**Polícia descobriu “terreiros” e levou muita gente para o xadrez
‘Pais de Santo’ e ‘Mães de Santo’ Passaram uma noite presos – Outras
batidas**

Cumprindo a segunda etapa da «Operação-xangô» os «comandos» da Delegacia de Vigilância Geral e Costumes, em ligação com os comissários dos bairros da cidade, efetuaram, ante-ontem, à noite, a prisão dos «pais de santo» José Vaqueiro, Chapeado e das «mães de santo» Maria de Filgueiras. Maria Helena, Maria Gonzaga e Josefa Felicidade da Cruz, quando se achavam em plena atividades, nos seus «terreiros», em Mandacarú.

NOITE NO XADREZ

Os infratores da lei foram conduz[i]dos para o xadrez do Comissariado de Mandacarú, sendo postos em liberdade no dia seguinte, após serem notificados, na f[ó]rma da lei.

Na ocasião em que foi prêsa no seu «terreiro» clandestino a «mãe de santo» Maria Filgueiras se achava «manifestada», diante de uma «cliente» que pedia a volta do amante que lhe havia abandonado pelo amôr de outra mulher. **NOVAS «BATIDAS»**

Os comandos da especializada darão, hoje, à noite, na zona suburbana novas «batidas» para prender e recolher ao xadrez os donos de «tereiros» que ainda estão resistindo à «Operação-xangô.» (O NORTE, 1962, p. 7, grifo do autor).

Diferente da notícia publicada no dia 05 de dezembro de 1962 por este mesmo jornal, em que ressaltou que os pais e mães de santo que forem presos seriam encaminhados para a “Penitenciária Modelo”, na notícia acima, eles e elas foram conduzidos ao “xadrez do comissariado de Mandacarú” (uma delegacia de bairro que possui cela), mas só chegaram a

passar uma noite nela e no dia seguinte foram liberados após notificação conforme lei. Porém, a notícia não menciona em que dispositivo legal foram enquadrados.

Outra circunstância que se sobressai a esta notícia é a prisão de Maria Filgueiras quando estava em transe e “atendendo a uma cliente” que pedia para que o amante retornasse para ela, pois o mesmo a abandonou pelo amor de outra. As notícias expostas até aqui evidenciaram este viés de troca e serviço mágico-religioso dos pais e mães de santo.

Outrossim, quando esta notícia aponta que a segunda fase da “operação xangô” terá continuação na zona suburbana da capital, visando prender os “donos dos terreiros” que estavam resistindo a ela. Isto demonstra que a ação da polícia não era acatada por eles, havia em contrapartida uma resistência para realizarem seus cultos, mesmo sob repressão policial.

Em 12 de dezembro de 1962, identificamos um veto do poder executivo, no caso, o governador Pedro Gondim, ante Decreto Legislativo nº 825 de 23 de novembro de 1962, de propositura do poder legislativo junto ao poder executivo em prol da regulamentação da “Federação de Umbanda e demais cultos anexos” na Paraíba⁵⁹, o que se deu em meio as incursões da campanha de repressão a estas religiões, como veremos abaixo:

O DECRETO LEGISLATIVO N. 825 DE 23 DE NOVEMBRO DE 1962

Regula o exercício da Federação de Terreiros de Umbanda e demais cultos anexos do Estado da Paraíba e dá outras providências.

O PODER LEGISLATIVO DO ESTADO DECRETA:

Atr. 1o. – Fica subordinado à Federação dos Terreiros de Umbanda e demais cultos anexos do Estado da Paraíba o exercício e funcionamento dos mesmos cultos, em todo o território Paraibano.

Art. 2o. – Os cultos ora existentes deverão regularizar sua situação de acordo com a lei civil, no prazo improrrogável de cento e oitenta (180) dias.

At. 3o. – Somente nos casos de infração às leis penais poderá a Polícia intervir nos referidos cultos.

Art. 4o. – Os responsáveis pelo funcionamento de “terreiros” ficam sujeitos à prova de idoneidade moral, e a exame psiquiátrico em que seja constatada sua perfeita saúde mental.

Parágrafo Único – A Polícia fiscalizará pelos seus órgãos competentes o fiel cumprimento deste dispositivo.

Art. 5o. – Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Paço da Assembléia Legislativa do Estado da Paraíba, em João Pessoa, 23 de novembro de 1962.

Ass.) Inácio José Feitosa – PRESIDENTE

Antonio Leite Montenegro – 1o. SECRETA’RIO

Francisco Souto Neto – 2o. SECRETA’RIO

⁵⁹ Publicado no Diário Oficial do Estado da Paraíba em 13 de dezembro de 1962.

VETO

O Decreto Legislativo 825/62. que regula o exercício da Federação de Terreiros de Umbanda não se credencia à sanção nos termos do art. 33, § 1o. da Constituição do Estado.

O livre exercício dos cultos religiosos é assegurado pela Carta Política Nacional (art. 141, § 7o.).

de religião está esvaziada de qualquer elemento de desigualdade.

Por isso, como ensina PONTES DE MIRANDA, a liberdade ou de dspotismo (preponderância): é o direito individual fundamental. que independe de qualquer escalonamento.

O Estado tem o dever de assegurar a livre prática do culto de cada cidadão e impedir quaisquer embaraços que o dificultem ou impeçam, procedendo nisso de modo igual para tôdas as crenças ou confissões religiosas. Daí porque têm liberdade de seregerem de acôrdo com sua fé. independentemente de licença e ingerência, nos seus atos públicos e particulares, de quaisquer autoridades públicas. não só os indivíduos, mas também quaisquer igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados. como destacava JOÃO BARBALHO. ao escrever sôbre a Constituigzo de 1891.

O exercício de um culto religioso não está, assim, sujeito a qualquer regulamentação do Poder Público.

Mas. na hipótese, se trata de mistificação, visando a exploração da gente crédula e fãcilmente sugestionável. Verdadeira superstição difundida em certas camadas sociais e que se TOLERA no país, não pode ser iomparada a ciência ou religião.

Temos no Brasil – assevera JOSE’ DUARTE – o exemplo vivo dos costumes africanos no fetichismo ignorante do candomblé, positivamente um culto fetichista afro-brasileiro, ainda praticado pelos descendentes dos primeiros elementos africanos que aportaram à Bahia.

Fôra de dúvida é que há processos de magia e de cacumba que a lei proíbe (art. 27 da Lei de Contravenções Penais)

A decisão legislativa é, evidentemente, contrária ao interêsse público.

Pelas razões expostas, e usando da faculdade que me concede o art. 33. § 1o. da Constituição do Estado, VETO o ato legislativo em análise.

Restitua-se à Assembléia Legislativa, para os devidos fins.

Palácio do Govêrno do Estado da Paraíba, em João Pessoa, **12 de dezembro de 1962; 74o. da Proclamação da República.**

(Pedro Moreno Gondim) GOVERNADOR (DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DA PARAÍBA, 1962, p. 1, grifo do autor)

A partir do exposto, os seguintes fatos se destacam. Primeiro, o decreto de regulamentação de uma federação umbandista na Paraíba (que não só abarca a umbanda, mas os demais cultos afro deste estado) ser proposto pelo legislativo. Tal ocorrido nos leva a supor que ou havia um “movimento umbandista” atuando junto ao legislativo, ou havia algum deputado ou deputada vinda deste movimento. Pode-se pensar também que algum deputado ou deputada possuía relações com a umbanda, ou ainda que algum deputado ou deputada estadual era umbandista. Ressaltamos que aquele era um contexto de repressão policial aos terreiros, o

que traz a seguinte pergunta: quem propôs este decreto? Haja vista que nele não tem a autoria, só a assinatura do presidente e secretários da época⁶⁰.

Segundo, a partir do enunciado deste decreto, que pede a regulamentação do exercício da “Federação de Terreiros de Umbanda e demais cultos anexos”, fica evidente ou que já havia uma federação que abarcava outras denominações afro-religiosas em 1962, embora não fosse regulamentada por lei, ou que havia uma tentativa de “instituir” uma federação. O fato é que há uma presença da umbanda no espaço público paraibano em diálogo e em trânsito com a política, exercendo assim certa influência nela a ponto de um sujeito político propor um decreto (lembrando que todo o projeto de lei é debatido a fim de ser aprovado e encaminhado para o executivo, esse podendo vetá-lo ou não), e esse foi enviado ao poder executivo.

Este ano em que é proposto o presente decreto coincide com a vinda de Carlos Leal Rodrigues para Paraíba, segundo Indivíduo 1 e Indivíduo 2, ele retorna a Paraíba, já casado com a primeira mulher (Mãe Creuza e que também era da religião) no início da década de 1960, com o intuito de procurar saber quem eram os umbandistas na cidade e reunir todos. Pode-se dizer que já temos uma espécie de “movimento umbandista” se formando durante este período, tendo à frente Carlos Leal Rodrigues. Vale destacar que ele vai ao Rio de Janeiro com 14 anos de idade, fugindo da “batina”, pois sua família de tradição católica, oriunda da cidade de Areia na Paraíba e bastante influente, com posses, queria que ele fosse padre e, com isso, aos 12 anos vai ser coroinha na Igreja. Já no Rio de Janeiro, ingressa na Marinha, conhece Mãe Creuza e é através dela que tem contato com a religião. Isto nos faz supor, a princípio, que houve um trânsito entre a umbanda carioca e paraibana.

Porém, este decreto foi vetado pelo Governo Pedro Gondim em 12 de dezembro de 1962. O texto do veto é ambíguo, pois começa ressaltando que o exercício de qualquer culto religioso é livre e assegurado pela Constituição de 1981, bem como é um direito fundamental, mas em se tratando de “umbanda e outros cultos anexos”, elas não podem ser comparadas a ciência ou a religião⁶¹, sendo vista como “misticismo”, “superstição” presente em “certas

⁶⁰ Durante a pesquisa no arquivo, perguntamos ao responsável se havia este decreto arquivado e foi informado que não há decretos desta época, os que eram vetados eram descartados. O que é uma perda enorme, porque ele poderia dar uma pista muito importante para saber quem foi que o propôs e quais suas relações com a umbanda. A hipótese é que o umbandista Carlos Leal esteja envolvido nesta questão. Todavia, lançamos esta hipótese, *a priori*, com base na Lei nº 3.443/66, que é muito parecida com decreto, no sentido de que os artigos 3º e 4º deste decreto estão presentes no artigo 2º da Lei nº 3.443/66. Na entrevista com o Indivíduo 2 e em outra matéria jornalística, Carlos Leal e uma comitiva foram se encontrar com João Agripino a fim de que liberasse os cultos afro na Paraíba. Então, emergem as perguntas: como João Agripino propôs uma lei muito parecida com a outra? Ele soube deste decreto? Ou Carlos Leal, que não era uma pessoa leiga, propôs para ele? Como é que dois projetos de leis são similares?

⁶¹ Indiretamente, este viés se aproxima do kardecismo. Para mais informações, conferir o artigo *Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: antigas e novas configurações*, de Bernardo Lewgoy, publicado na revista Civitas, em 2006 (LEWGOY, 2006).

camadas sociais” toleradas no Brasil. Além disto, traz o exemplo do candomblé, chamando-o de “fetichismo ignorante” praticados por descendentes africanos na Bahia. Por fim, deixa claro que este decreto não atende ao interesse público. Nota-se há uma visão marginalizada e pejorativa sobre esta religião no discurso de justificativa do veto feito pelo Governador Pedro Gondim, provavelmente, estava partindo de um pensamento cristão⁶².

Além do que é praticamente um “estatuto” sobre “o que é ou não religião”, mas, indiretamente, em contraposição a outra religião e com outros atores sociais, ou melhor, religiosos, umbandistas. Mostrou ainda que este espaço de interação entre religião e política, especificamente, umbanda e governo Pedro Gondim, parte de deter ou impossibilitar a atuação da umbanda neste Estado, já que através de justificativa, podemos inferir que estava ciente da presença da umbanda e demais religiões afro em outros lugares.

Mesmo ainda num contexto de repressão policial, Mãe Marinalva relata em seu livro que conseguiu registrar seu terreiro, com o seguinte nome: Centro Espírita São Jorge, no Cartório Heraldo Monteiro, o estatuto foi elaborado por um advogado, bem como ele também providenciou sua publicação no Diário Oficial da Paraíba em 1965⁶³, comenta esta situação desta forma:

Aconselhada por um advogado, resolvi registrar o meu terreiro no cartório. Ele foi a Recife buscar informação junto a Federação de lá, porque em João Pessoa ninguém sabia como fazer. Depois fomos ao cartório Heraldo Monteiro que funcionava no prédio da Associação Comercial e registrei o terreiro com o nome de Centro Espírita São Jorge. O advogado preparou o estatuto e providenciou a publicação no Diário Oficial em 1965. Com documento do registro, um papel bem grande cheio de selinhos, cheio de assinaturas, eu me senti mais segura. Pelo que eu saiba, eu fui a primeira a ter registro de terreiro com publicação no Diário Oficial no Estado da Paraíba. Digo isso porque houve uma reunião na Secretária de Segurança – nessa época

⁶² Verificamos os exemplares de outubro a dezembro de 1962 do jornal *A Imprensa*, visando encontrar algum comentário sobre este decreto ou sobre a umbanda na Paraíba, mas não encontramos nada relevante. O único dado que aparece sobre a umbanda, apenas uma citação, é na coluna *Homens, Idéias e Livros*, com o título *Ataque à Igreja*, do Padre Francisco Lima, fazendo referência a umbanda e outras denominações religiosas, dizendo que na concepção de muitas pessoas, a igreja é a única responsável “pela heresia no rebanho de Deus, pela propagação de todo protestantismo, do espiritismo, do maçonismo, do feitichismo, do umbandismo [...]”, tendo como justificava a deficiência da pregação da verdade por parte da igreja (A IMPRENSA, 1962, p. 3). Durante leituras sobre este jornal, encontrou-se a dissertação de Suzana Queiroga da Costa, de 2011, nela ressaltou que no período de 1897 a 1903, há publicações que demonstram o combate da igreja católica ao protestantismo (em especial, os presbiterianos), espiritismo e a maçonaria (COSTA, 2011, p. 73-74;83-84). Fora esta pesquisa que só aponta brevemente os dados, há o artigo intitulado *O jornal a imprensa catholica e seus escritos de combate a maconaria e o espiritismo na primeira república paraibana (1890-1930)*, de José Pereira de Sousa Junior, publicado em 2015, que também discute este posicionamento da igreja frente a maçonaria e espiritismo (SOUSA JUNIOR, 2015).

⁶³ Em pesquisa nos exemplares de 1965 dos diários oficiais do Estado da Paraíba não foi encontrado nenhum registro com este nome. Todavia, há um exemplar do *Diário Oficial do Estado da Paraíba*, publicado no dia 30 de setembro de 1965, que traz o registro de um centro espírita denominado Centro Espírita “José de Arimatéa” e seu estatuto, mostrando que se trata de um centro espírita kardecista. Vale salientar que ela não traz em seu livro o dia em que foi registrado seu centro, então, possa ser que não conste o exemplar deste dia.

a Federação já tinha sido fundada –, e lá estavam os pais e mães de santo dos terreiros filiados: Valdivino, Moisés, Beata, Severina, Carlos Leal e outros, umas doze pessoas. Levei os documentos de registro, e ao chegar encontrei Henrique Primo – ele, nesse tempo, estava de bem comigo – que se prontificou a me acompanhar [...]. Henrique Primo pegou meus documentos e os levou para inspeção, em pouco tempo retornou dizendo em voz alta, que estava tudo certo, que eu era a única que tinha registro de terreiro em cartório, tudo dentro da lei e até no Diário Oficial tinha sido publicado (SILVA, 2013, p. 58-59)

Mesmo diante deste fato, Mãe Marinalva procura outro secretário, mas esse não a deixa falar com ele, pois já sabe da “fama dela”. Em seguida, vai ao Agrupamento de Engenharia e fala com o general, este ressalta que a religião estava liberada em outros estados e que ninguém deveria negar o seu direito, veja:

O general pediu para eu sentar, ofereceu-me um cafezinho e perguntou:

– Madame, o que está acontecendo?

Mostrei-lhe a autorização que o coronel Henrique tinha me dado e fui contando a história. Pode parecer estranho, mas o general ficou muito comovido. Falou que a religião já tinha sido liberada em outros Estados e ninguém podia negar-lhe esse direito. Pegou um pedaço de papel em cima da mesa, escreveu umas coisas e assinou. Não era um documento, era um rascunho, um bilhete. Mandou que eu levasse aquele papel ao secretário que havia me tratado mal (SILVA, 2013, p. 60).

Volta e mostra o bilhete ao secretário, que reconhece o erro e prepara uma licença e dá para Mãe Marinalva, em seguida, pede que compareça à delegacia do bairro em que reside e apresentasse o documento ao delegado, que na época entrava em conflito com ela, mas agora estaria protegida por autoridades de hierarquia superior. Isto evidência o protagonismo de uma liderança afro-religiosa frente às investidas do Estado, corroborando para a legitimação do campo afro-religioso na Paraíba, veja o relato dela:

Cheguei a delegacia e lá estava ele. Mal me viu e já foi perguntando o que eu estava fazendo lá [...]

– Nada de mais. Eu respondi.

– Vim aqui para pedir ao senhor que leia este documento, isto é, se o senhor souber ler. Ainda soltei essa pilhéria.

Quando terminou a leitura, bateu com toda força na mesa e gritou que iria deixar a delegacia porque aquele documento o desmoralizava.

– Como o senhor está vendo, não é ordem minha, é de seu superior.

– Mas tinha a necessidade da senhora fazer uma coisa dessas?

– O senhor me humilha, seu cabo me humilha, seu policial me humilha, já até juraram de passar o trator por cima da minha casa, mas agora não passa mais.

– A senhora é muito insistente!

– Sou muito insistente sim! E tem mais: hoje eu vou bater, e o senhor não lá vai me aborrecer (SILVA, 2013, p. 61).

A partir destes relatos, verifica-se que Mãe Marinalva mesmo em pleno período de repressão tentava dialogar com as autoridades governamentais, na figura dos polícias, e desenvolver estratégias que poderia ajudá-la na realização dos ritos sem a intervenção da polícia. Para tanto, recorreu em várias estâncias de autoridades e em cada uma foi pegando algo que pudesse autorizá-la a realizar seu rito. Era “uma batida no terreiro” e outra nos órgãos governamentais, enfrentando as autoridades da época, o que demonstra um posicionamento, uma mobilização e luta pessoal frente à repressão que se instalava contra ela e que também era sofrida pelos demais afro-religiosos paraibanos. Ao mesmo tempo em que o Estado, através de seus agentes públicos, a reprimia, às vezes, parece dialogar com ela, abrindo espaço para as suas interlocuções. Outrossim, observa-se como se deu os primeiros passos para o processo de legitimação do campo afro-religioso na Paraíba, estabelecendo-se a partir do enfrentamento ao Estado, uma vez que não só resistiram a circunstância de repressão que viveu, mas reagiu a ela e isso fica claro na figura dessa ialorixá.

Mãe Marinalva também nos conta em seu livro sobre a prisão de outras pessoas do axé aqui na capital, como foi o caso de Moisés, filho de santo de Mario Maria Aparecido (mais conhecido como Mário Miranda, um dos principais babalorixás de Recife). Ele abriu seu terreiro na Enseada, mas segundo ela não durou muito, pois a polícia fez uma investida nesse terreiro, encontrou no *peji*, ossos de defunto, uma caveira de anjo e objetos para fazer macumba, logo os apreendeu e levaram Moisés preso, sendo foi humilhado e espancado. Segundo Mãe Marinalva:

No dia seguinte, um rapazote muito chegado a Moisés avisou-me da prisão. Era Zé Bamdolê que hoje tem um terreiro no Bairro São José. Moisés mandou dizer que pelo amor de Deus eu fosse vê-lo na delegacia. Ele foi processado, mas conseguiram um advogado que os soltou, pois ele é de família mais ou menos, sua esposa – Lourdes – era enfermeira, e ele mesmo tinha estudo, não era um pobre coitado. Depois disso desapareceu, foi embora – dizem – para fora do país. Recentemente fiquei sabendo que está bem de vida, mora perto de Campina Grande (SILVA, 2013, p. 64).

Ela ainda nos fala sobre o caso de outro terreiro, um dos mais importantes de Cruz das Armas, o de Sebastião Gama – que junto a Mãe Marinalva foram os primeiros a bater tambor em João Pessoa –, todavia, de acordo com a mesma:

[...] ele não teve muita sorte, dava um toque para Seu Zé Pelintra num dia, no outro a polícia chegava e o levava preso. Era filho de Xângo, mas não sei quem era seu pai de santo ou a mãe de santo, porque eu nunca entrei em entendimento com ele sobre isso. Era um preto que tinha bastante

conhecimento e gostava muito da Jurema, não era muito amante de Orixá. Foi preso, apanhou, passou por muita coisa horrível, resistiu o que pode, mas a perseguição foi tanta que ele acabou se rendendo (SILVA, 2013, p. 69).

Estes casos evidenciam que a repressão não pairou apenas sob seu terreiro, mas se estendeu aos demais, entretanto, não aponta se estes indivíduos tiveram alguma postura de enfrentamento ao governo, mas, aparentemente, de resistência a conjuntura que estava determinada. Por fim, conclui, ressaltando, que na história deste estado, ela foi uma das primeiras a abrir terreiro em João Pessoa e bater *elu*⁶⁴, os demais babalorixás e ialorixás seguiram seu modelo. Afirma ainda que “a polícia proibia, perseguia-nos, a gente parava por um tempo, depois batia de novo. Ficamos nisso até quando se regularizou a religião” (SILVA, 2013, p. 81).

Os relatos de batidas policiais nos terreiros (“operação xangô”), as prisões de pais e mãos de santo e a apreensão de objetos usados nos ritos religiosos que foram noticiados nos jornais *O Norte* e *Correio da Paraíba* podem ser constatados também nas narrativas de Mãe Marinalva, não da forma com que aparecem nos jornais, “uma reprodução fiel”, mas ela aponta acontecimentos que se aproximam das matérias jornalísticas, publicadas em seu livro *Umbanda, missão do bem: minha história, minha vida*. Este livro é fruto de suas memórias, mostra, entre outros aspectos, uma versão do que possivelmente ocorreu e foi vivenciado por ela, enquanto umbandista, por exemplo, durante os anos de 1960 na Paraíba. Tais memórias estão sujeitas a reconstruções, reformulações de espaços, situações, tempo, pessoas, etc., característico de relatos de memórias (BOSI, 1994). Logo, não precisa ser tomado como a “verdade”, mas como uma “versão da verdade” dela e que merece ser discutida nesta pesquisa.

Ao prefaciар este livro, Giovanni Boaes já nos chamou a atenção para esta questão da memória, quando afirma que a memória não é uma reprodução fiel do que aconteceu e não se refere a uma simples evocação de nomes, imagens, eventos, enredos, etc. que foram “acumulados” e guardados num “estoque” individual do sujeito. Para este autor, a memória é “lacunar-dinâmica”, por causa disso “fratura-se para dar passagem à imaginação”, bem como ressalta ainda que “relembrar é uma atividade no sentido pleno: no próprio ato surgem semânticas que não estavam dadas antes”. Trata-se de uma atividade coletiva em que, por exemplo, num repertório individual são agregados lembranças e outras falas “que destituídas de patente do outro, tornam-se elemento ‘original’ da história do eu-memória” (GONÇALVES, 2013, p. 14).

⁶⁴ Instrumento de percussão utilizado nas cerimônias afro-religiosas.

Já no que diz respeito a relação do político João Agripino com a umbanda na Paraíba, provavelmente, se inicia ainda no período eleitoral de 1965 – em que disputa o cargo de governador com o candidato Ruy Carneiro, do Partido Socialista Brasileiro (PSB), e ele como candidato pela União Democrática Nacional (UDN) –, sendo apoiado pelos adeptos dessa religião. Todavia, não há nos exemplares do jornal *A União*, que cobrem este período eleitoral, notícias referentes a essa relação. Já com relação ao jornal *O Norte*, não existem exemplares desse período eleitoral no acervo do Instituto Histórico Geográfico da Paraíba (IHGP)⁶⁵. Nem mesmo há registro disto na pesquisa doutoral⁶⁶ sobre João Agripino, desenvolvida por Monique Cittadino, essa autora vai apresentar uma biografia, trajetória política, campanha eleitoral de 1965, governo frente ao contexto social e político-econômico resultante do golpe de 1964, etc (CITTADINO, 2006). A parte que cabe a esta pesquisa e que foi estudada também por Cittadino (as eleições de 1965 e os anos iniciais do governo de João Agripino) não apresentam qualquer relação destas religiões com candidato e, posteriormente, governador da época. Porém, Mãe Marinalva registra em seu livro um fato sobre como se iniciou esta relação.

Segundo esta ialorixá, quando Ruy Carneiro foi candidato a cargo de governador deste estado, pleiteando essa vaga com João Agripino, ela foi falar com Ruy Carneiro, já que seu sogro foi cabo eleitoral e, com isso, possibilitou o acesso a esse candidato, foi recebida e falou de sua história, porém, ele ressaltou que não era religião e questionou como ela podia “viver numa baixaria dessa?”. Percebe-se que a história não teve importância para este candidato tão pouco a religião que para ele nem religião era; a partir disso, ela e sua família deixam de ser eleitores dele. Em consequência, vai à residência do candidato João Agripino com objetivo de conversar com ele sobre a religião, do tratamento que Ruy Carneiro havia dado a ela, como narra a seguir:

[...] Eu contei minha história, falei-lhe que havia ido à casa de Ruy Carneiro e expliquei o tratamento que havia recebido. Ele se espantou com aquela atitude, pois não entendia como um homem tão preparado politicamente pode agir daquela forma.

[...]

Falei das perseguições que sofria, das humilhações que tive que passar para conseguir uma licença de funcionamento, da necessidade de registrar-se na delegacia, enfim, contei-lhe tudo e pedi a sua ajuda.

⁶⁵ Perante esta situação, fomos à busca do acervo que estava para ser doado a Universidade Federal da Paraíba, conforme notícia publicada no site dessa instituição em 2014, mas em consulta um professor que ficaria responsável por recebê-lo, informou que a universidade não recebeu o acervo do jornal *O Norte*. Logo, tratei de entrar contato com algumas pessoas que pudessem informar sobre este acervo, mas também não obtive retorno.

⁶⁶ Trata-se de uma pesquisa historiográfica riquíssima, mas que não discorreu ou mencionou sobre a relação de João Agripino com a umbanda. Carvalho (2011), em sua pesquisa de mestrado, também notou esta ausência na pesquisa de Monique Cittadino sobre João Agripino.

Nessa hora, já estava me chamando de “Mãe Marinalva”, disse com aquela delicadeza dele, que se fosse eleito libertaria a umbanda e se não fosse iria trabalhar para conseguir a liberação.

[...]

Acrescentou que embora eu não soubesse, mas a religião já estava liberada em outras partes do país, e aqui era uma questão política que impedia. E finalizou dizendo que a partir daquele dia eu poderia me considerar sua amiga, sua mãe (SILVA, 2013, p. 116).

Como esta narrativa é apenas um olhar sobre a circunstância e, com isso, não significa, necessariamente, “a verdade dos fatos” – até porque tal “verdade” inexiste em qualquer circunstância –, mas trata-se da memória de Mãe Marinalva relatada em sua obra. Talvez se comece a traçar uma relação com os “campos” afro-religioso e político em período eleitoral paraibano, o primeiro buscando se legitimar enquanto religião por meio do segundo através de uma “promessa” de campanha. Associado a isto, a fala do candidato João Agripino, nos chama atenção para a postura do candidato Ruy Carneiro frente ao eleitor, que ao invés de levar em consideração a história do eleitor a fim de torná-lo seu aliado, não dá muita importância, afastando o voto dele. Novamente, constatamos a partir da fala de João Agripino (corroborando com a fala anterior de outra autoridade militar) que a religião já estava liberada em outras cidades do Brasil, menos na Paraíba e, justifica isto afirmando que estão tratava-se de questões políticas. Tais questões podem ser notadas, por exemplo, nas campanhas de repressão policial (“operação xangô”) em 1962 e, em especial, no veto ao Decreto nº 825/62 pelo Governador Pedro Gondim.

Anteriormente, nota-se que no governo de Pedro Gondim, isto se deve, provavelmente, a sua política populista que não envolveu tais religiões. Mas o que também não fica muito claro neste governo, haja vista que a historiografia paraibana não aponta qualquer relação destas religiões com os governos (são capítulos em nossa história ainda a serem escritos), alguns estudos estão mais focados em discutir a presença da igreja católica e suas relações na sociedade paraibana. Ou quando apontam, só se referem a lei 3.443/66 e trazem apenas relatos que houveram repressões e nada mais. A impressão que tenho é que essas relações param apenas neste momento.

Outro relato sobre este período eleitoral, pode ser detectado através de uma entrevista concedida por Mãe Renilda, em maio de 2015, para o Programa *Dedim de Prosa*, apresentado por Wellington Farias na TV Assembleia PB. Ela ressaltou que durante a disputa com Ruy Carneiro (PMDB) a cargo de governador do Estado da Paraíba em 1965, João Agripino (ARENA) realizou no bairro de Cruz das Armas, “uma grande reunião e uma grande

caminhada, que se ele fosse governador do Estado [...] liberava a Umbanda”. A seguir, vamos discutir sobre a relação o governo de João Agripino e as religiões afro neste estado.

II O governo de João Agripino

Diferente do governo anterior, que reprimia as religiões afro-brasileiras, o Governo de João Agripino, logo no início de seu mandato, especificamente, no ano de 1966, determina o livre exercício destas religiões na Paraíba, mesmo sob algumas ressalvas conforme veremos mais adiante neste texto. É considerado por elas como um “libertador”. Associado a isto, abordaremos algumas notícias em que mostrar a mobilização delas nesta sociedade. No entanto, a seguir, discutiremos um pouco sobre o político João Agripino.

De 1966 a 1971, o Estado da Paraíba foi governado por João Agripino Filho⁶⁷, político paraibano pertencente a famílias dos Maias, segundo Cittadino, “uma das mais poderosas famílias integrantes dos tradicionais grupos oligárquicos locais” (CITTADINO, 2006, p. 25). Nasceu em 01 de março de 1914, na cidade de Brejo do Cruz – situada no sertão paraibano e que na época era comarca do município de Catolé do Rocha –, num contexto familiar marcado pela presença política na região. Foi militante estudantil na faculdade. Em 1937, formou-se em direito pela Faculdade do Recife. Sua carreira política inicia-se em 1945 (assim como Pedro Gondim), elegendo-se deputado federal pela União Democrática Nacional (UDN), sendo eleito a esse cargo sucessivamente até 1962, quando se elegeu senador, todavia, não chega a concluir este mandato, já que assumiu o cargo de governador. Foi o último governador da Paraíba eleito pelo voto popular⁶⁸ (depois do golpe militar de 1964) e o primeiro a assumir um cargo sob o regime militar. De acordo com Cittadino, seu governo:

[...] caracterizou-se por não se enquadrar naquilo que, politicamente, se esperaria, seja de um legítimo integrante das tradicionais aristocracias agrárias nordestinas, seja de um dos mais autênticos representantes da ‘eterna vigilância’ udenista, ou, ainda, de um político possuidor de fortes vínculos com setores da alta cúpula militar (CITTADINO, 2006, p. 26).

O governo de João Agripino imprimiu no estado paraibano outro estilo de governo, pautado na mudança da cultura política local, já que era caracterizada como autocrática e

⁶⁷Quando o golpe militar de 1964 aconteceu, ele, ainda como senador, lança uma nota na imprensa, se posicionando a favor dos militares (BRITO, 2014, p. 35).

⁶⁸ Com instituição do Ato Institucional nº 3 (AI-3), de 05 de fevereiro de 1966, o voto passaria a ser indireto para Governadores e Vice-Governadores no Brasil (BRASIL, 1966).

herdada da República Oligárquica e estruturada no coronelismo. Diante disto, sua proposta era abolir dois fatores que estavam arraigados as administrações anteriores e as relações políticas: o personalismo e o patriarcalismo, dos quais se origina o clientelismo, compadrio; e o patrimonialismo, que assegura uma gestão pública baseada em interesses individuais “de quem detém o poder, cristalizando, assim, práticas políticas como o empreguismo e o nepotismo, além da perpetuação da legitimidade da apropriação privada da coisa pública” (CITTADINO, 2006, p. 153-154). Tem-se que este governo rompe, ou pelo menos tentar romper, com tais características enraizadas na esfera pública, bem como fomenta um projeto desenvolvimentista para o Estado da Paraíba. Igualmente, em um depoimento, transcrito por Cittadino, revelou parte de sua postura como governador e político paraibano:

É possível que eu contrarie alguns ou muitos naquilo que diga respeito a interesses individuais. Mas só o farei quando o atendimento desses interesses prejudicar os interesses desta massa imensa, que traz nos braços um homem e o coloca em Palácio para depois, via de regra, só lhe ver pelas costas (...) O que prometi foi enxergar o povo. O que prometi foi uma reformulação radical dos nossos costumes administrativos. Isto eu farei ainda que fique sem nenhum amigo. Basta-me ficar com o povo (AGRIPINO FILHO apud CITTADINO, 2006, p. 154-155, grifo nosso).

Os trechos grifados acima em itálico nos dão uma pista de uma política que “também” se voltou para as religiões afro-brasileiras, exprimindo parte da fala de Mãe Marinalva quando encontrou com João Agripino em 1965, ano em que disputava as eleições governamentais na Paraíba. Esta abertura permitiu que tais religiões comessem a se mobilizar mais e organizarem para que no ano de 1966 se instituíssem legalmente na sociedade paraibana.

A presença das religiões afro-paraibanas começa a ganhar visibilidade no espaço público, saem dos noticiários de 1962, em que as relações eram conflituosas, marcadas por perseguições, para ganhar outros contornos neste espaço. Se antes o poder público realizava investidas sobre ela, agora, passa a dialogar amistosamente com estas religiões. Como veremos nas notícias no decorrer do texto.

No dia 13 de maio de 1966, o jornal *O Norte* publica a notícia sobre a inauguração de um novo espaço do Centro de Umbanda do Pai Tertuliano, pois o antigo não consegue atender mais a grande frequência de pessoas que vão a este centro. O espaço torna-se um problema, já que em média atendiam, na época, cerca de duzentos e trinta pessoas por semana. A matéria informa ainda que este centro foi fundado em 4 de agosto de 1963, sendo dirigido por José Trajano de Oliveira e Ana Capistrano de Oliveira (mais conhecida como Mãe Naninha), oferecendo “assistência psíquica espiritual” e consultas gratuitas, isto aponta uma visibilidade

deste centro no espaço público paraibano, fomentada pelo número de frequentadores e o trabalho de assistência que desenvolve. Além do que a matéria destaca, indiretamente, aumento do número de templos umbandistas na região nordeste brasileiro, quando ressalta que ele só veio a “aumentar mais” a presença deles. Outrossim, o fato de convidarem agentes públicos para a inauguração corresponde a uma ação de legitimação no contexto social:



IMAGEM 7 – Centro Umbandista do Pai Tertuliano
Fonte: O NORTE. João Pessoa: Diários Associados, ano LVII, n. 3451, 13 maio 1966. p. 8.

Centro de Umbanda do Pai Tertuliano

Será inaugurado amanhã, o Templo recém-construído por doações de irmãos e admiradores do Centro dirigido por José Trajano de Oliveira e d. Ana Capistrano de Oliveira, cujo funcionamento vem desde 4 de agosto de 1963.

Atendendo, hoje, a uma média de 230 pessoas por semana, o Centro Pai Tertuliano mantém assistência psíquica espiritual, atendendo a consultas inteiramente grátis, razão porque o grande número de pessoas que ali procuram, constituía já um problema de espaço.

O novo prédio, com 13x23 metros veio, assim, aumentar mais o número de Templos umbandistas no Nordeste, tendo sido convidados autoridades civis e militares, para as solenidades de amanhã, a terem início às 18 horas (O NORTE, 1966, p. 8;7, grifo do autor).

No dia 28 de maio de 1966, o jornal *A União* apresenta uma notícia que envolve a chegada de um missionário metodista a Paraíba, chamado Jaime José da Silva⁶⁹, tendo como objetivo difundir a “umbanda evangélica” pelos centros espíritas e pelos terreiros da cidade de João Pessoa:

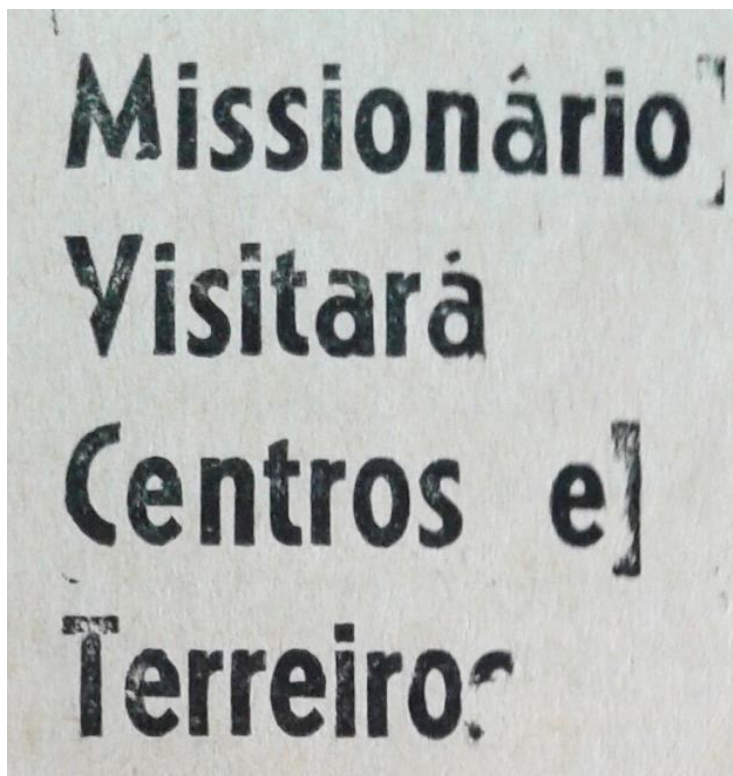


IMAGEM 8 – Missionário visitará centros e terreiros.
Fonte: A UNIÃO. João Pessoa: A UNIÃO, ano LXXIV, n. ?, 28 maio 1966. p. 3.

Missionário Visitará Centros e Terreiro[s]

Encontra-se desde ontem em João Pessoa o missionário metodista Jaime José da Silva, que realizará uma série de visitas a todos os Centros Espíritas e Terreiros desta capital, levando a doutrina Umbanda Evangélica a todos os “babolorixás” e “ilorixás”.

O referido missionário retornou recentemente de uma [v]iagem através da Espanha, A’frica, Rio, Brasília e São Paulo, onde teve oportunidade de entrar em contato com os adeptos da mencionada religião (A UNIÃO, 1966, p. 3, grifo do autor).

Esta notícia gerou uma tensão no espaço público, pois os centros espíritas e, principalmente, os umbandistas locais questionaram o indivíduo que se passava por

⁶⁹ Nesta notícia, o que despertou o interesse foi a “umbanda evangélica” sendo difundida por um missionário metodista. Todavia, pesquisamos informações sobre os dois fenômenos, mas não foram encontradas nenhuma informação a respeito.

“missionário umbandista”, na matéria anterior chamado de “missionário metodista”, e que estava visitando os terreiros e outros locais que se pratica o “baixo espiritismo” (a matéria a seguir aponta uma a diferenciação entre “terreiros” e “outros locais de baixo espiritismo”, nos leva a associar o primeiro mais a umbanda e o segundo a jurema/catimbó, como “baixo espiritismo”, configurando-se como um distanciamento de cultos afro-indígenas paraibanos, jurema e catimbó), com o intuito de arrecadar dinheiro para a fundação de uma federação umbandista (diferente da notícia do jornal *A União*, em que a intenção de sua visita a Paraíba era disseminar a “umbanda evangélica”) o líder umbandista J. Rosas dos Santos⁷⁰, outro nome na cena umbandista paraibana, mostrou que isto não era possível, pois o governador Pedro Gondim vetou o Decreto Legislativo nº 825/62 que solicitava a regulamentar o exercício da “Federação de Terreiros de Umbanda e outros cultos anexos do Estado da Paraíba”.

Perante esta situação, os umbandistas locais sugeriram à polícia que procurasse saber deste missionário no endereço indicado na notícia (que é do umbandista Carlos Leal Rodrigues) para buscar informações verídicas a respeito dele, se possuía licença da polícia local ou de outras partes do Brasil, pois afirmavam que se tratava de uma farsa. A partir do exposto podemos inferir que a circulação de atores umbandistas no espaço público é formada por uma rede de relações que permitem se assumir ou se legitimar nesse espaço a partir da articulação de suas ações com os demais atores sociais, por exemplo, com a imprensa local e, de certa forma, com o poder público, como veremos na notícia do jornal *O Norte*, publicada no dia 08 de junho de 1966:

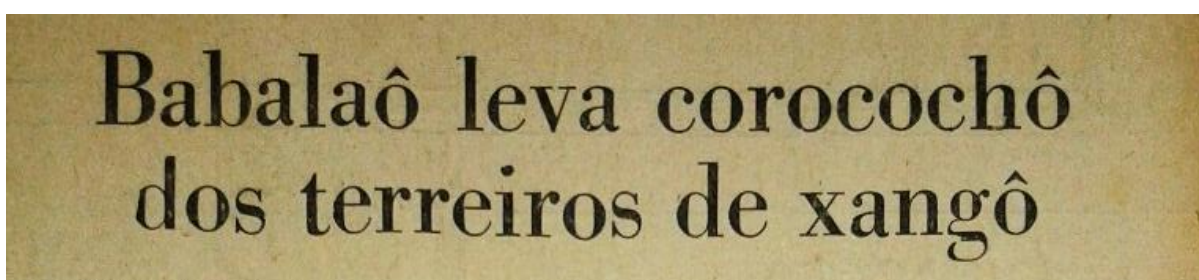


IMAGEM 9 – Babalaô leva corocochô dos terreiros de xangô.

Fonte: O NORTE. João Pessoa: Diários Associados, ano LVII, n. 3672, 8 jun. 1966. p. 3.

Babalaô leva corocochô dos terreiros de xangô

⁷⁰ Não se obteve informações a respeito deste umbandista. Todavia, ele se posicionou frente esta situação controversa no “campo” afro-religioso paraibano, utilizando-se do Diário Oficial do Estado da Paraíba do dia 13 de dezembro de 1962 para apontar o Decreto nº 825/62 e seu veto pelo Governador Pedro Gondim. O que nos leva a refletir sobre a possibilidade de ter atuado, seja como político e/ou como umbandista através de um movimento, na Assembleia Legislativa em 1962 a fim de regulamentar uma federação.

Os responsáveis pela manutenção dos diversos centros espíritas e, especialmente, umbandistas desta Capital, estão intrigados e apreensivos com a presença, em João Pessoa, de um indivíduo que, dizendo-se chamar Jaime José da Silva e ser missionário umbandista especialmente enviado, vem visitando, desde alguns dias todos os “terreiros” e locais em que se pratica aquela modalidade de baixo espiritismo.

SEGUNDAS INTENÇÕES

A apreensão é tanto maior quando os umbandistas locais constataram que pelo menos duas intenções traz o inusitado visitante. Explícitamente, isto é, de acôrdo – com suas palavras, Jaime José da Silva está em João Pessoa para entabular conversações em torno da instalação ou fundação. entre nós. de uma grande Federação Umbandista, cuja finalidade seria a de congregar num só órgão todos os centros do tipo existentes na região.

Implicitamente, entretanto. isto é coisa pela qual não se tem interessado muito Tem se interessado bastante sim é na coleta de dinheiro entre os aficcionados da umbanda, que, ao que parece foram enganados pelo “missionário”. Para saber como age êste expoente – (umbandista ou vigarista?), é necessário visitarmos um terreiro em que êle esteja em ação

“PASSA O COROCOCHO”

Inicialmente, antes mesmo de iniciar a conversa – com os pais de terreiros. – com os xangozeiros e demais “religiosos”, Jaime José senta-se e pronuncia as indefectíveis palavras. “Corocochô, passa o corocochô! Olha o corocochô!” O que traduzido para a linguagem comum, significa: “Bem, botem o dinheiro para cá antes de mais nada”. Sua autoridade – ou, pelo menos, sua segurança – nesta prática intimida os presentes e o dinheiro chove no chão. Qual crupiê, Jaime passa o rôdo na quantia, embolsa-a e, a seguir, passa a conversar com todos acêrca da futura instituição da Federação da Umbanda paraibana. O dinheiro dado, diz êle, servirá para ajudar nas despesas com a obra. Depois da conversa bonita, vai embora, levando dinheiro. claro.

FEDERAÇÃO E´ ILEGAL

Falando ontem à noite a reportagem de “O NORTE” o líder umbandista J. Rosas dos Santos, desta Capital. demonstrou, “Diário Oficial na mão, que a fundação de – uma Federação de Umbanda em João Pessoa é coisa improvável, pois a lei não o permite. Realmente, como se vê no DO de 13 de 12 de 1962, o então Governador Pedro Gondim apôs veto ao decreto legislativo n. 825 de 23 de novembro do mesmo ano, que regulava o exercício da Federação de Terreiros de Umbanda e demais cultos anexos do Estado da Paraíba. No veto, lê-se: “O decreto legislativo 825/62 (...) não se credencia à sanção nos termos do art. 33, parágrafo 1o.. da Constituição do Estado”.

SUGESTÃO A´ POLICIA

Finalmente, caso Jaime José da Silva seja, na realidade, um missionário umbandista, deve ter licença da Polícia da Capital ou de outra parte do País para exercer suas atividades. Não consta que tenha e os umbandistas locais sugerem às autoridades procurarem-no na avenida Antônio Gama, 56b, bairro

dos Expedicionários, a fim de averiguarem a veracidade de sua missão an- [a partir desse trecho a oração está escrita de cabeça pra baixo, quando a invertemos, continua a oração da seguinte forma: tes que êle acabe com as] parcas reservas de “corococho” dos aficcionados pessoenses do xangô (O NORTE, 1966, p. 3, grifo do autor).

O jornal *O Norte*, em 18 de junho de 1966, publica uma notícia que retoma, brevemente, a discussão sobre este “missionário”, essa questão incitou o posicionamento de Carlos Leal Rodrigues, fazendo com que publicasse uma carta neste jornal. Logo, além deste aspecto, que é muito importante, a matéria traz outros interessantes elementos como: a sua definição de umbanda, a notícia de qual foi o primeiro terreiro desta capital e o porquê a federação de umbanda deveria ser oficializada na Paraíba, apresentando dispositivos legais que favoreciam, em sua perspectiva, a oficialização de uma federação:

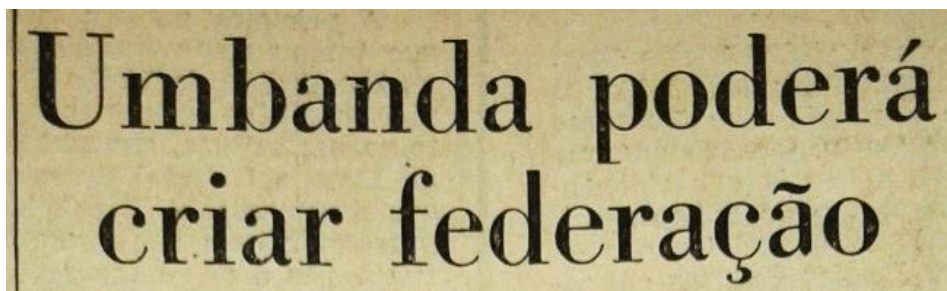


IMAGEM 10 – Umbanda poderá criar federação.

Fonte: O NORTE. João Pessoa: Diários Associados, ano LVII, n. 3680, 18 jun. 1966. p. 3.

Umbanda poderá criar federação

A respeito da notícia divulgada, na semana passada, em O NORTE, sob o título de BABALAO LEVA COROCOCHO DOS TERREIROS DE XANGÔ, e na qual, além de denúncia de charlatanice por parte do missionário umbandista Jaime José da Silva, os interessados referiam-se à impossibilidade de criar, em João Pessoa, uma Federação de Umbanda entre nós, a Redação deste matutino recebeu, do sr. Carlos Leal Rodrigues, babalorixá da Tenda Espírita do Cabôclo ROMPE MATO, dos Expedicionários, a seguinte comunicação, sobre o último daqueles assuntos, a qual transcrevemos IPSIS LITTERIS:

Srs.:

Como Babalaorixá desta sublime religião,
Saibam que esta religião e do Primeiro TERREIRO nesta Capital TENDA ESPÍRITA DO CABOCLO ROMPE MATTO, na Av. Antônio Gama n. 565, Bairro do Expedicionário passo a escrever: de Umbanda teem seus Sacerdócio, e nos apareceu por força do próprio Karma Planetário que a muito vinha sofrendo a Humanidade.

UMBANDA significa UM (Zambí) Deus BANDA (filhos, força, ciência). Precisamos Todos os Umbandistas do Nosso Estado hunirmos para formar uma Federação em nossa Defesa, pois no segundo congresso realizado no Rio de Janeiro o unico Estado que não foi representantes dessa sublime RELIGIÃO foi a Paraíba, apesar que temos o Martir da Democracia a frente da grande JOÃO PESSOA, então apelo que as Autoridades do Estado nos dê uma Lei oficializando-a pois Nossa UMBANDA não pode viver nesse Estado, sofrendo só insultos, ameaças, etc.

Todo “TERREIRO” e organizado para a pratica da magia negra tais cultos tem apoio legal, e permiti-nos recordar que a CARTA CONSTITUCIONAL de 1824, após a dissiluição da Constituinte de 1823, preceituava em seu artigo quinto que “TÔDAS AS RELIGIÕES SERÃO PERMITIDAS COM SEU CULTO DOMÉSTICO? A Carta Constitucional de 1824 esteve em Novembro de 1889. Na Revolução Farroupilha, que pretendeu reformar a direção do país, a liberdade religiosa é quase uma cópia do art. 5 da que se achava inscrita na Constituição do Primeiro Império. Já no Brasil República, entre os primeiros decretos do Governo Provisório, um dos mais importantes foi o que tomou o n. 119-A de 7 de Janeiro de 1890, proibindo a intervenção da autoridade federal e dos Estados, em matéria religiosa. Assim se entende por “Separação da Igreja e do Estado” que veio possibilitar a existência, em igualdade de condições, de tôdas as Igrejas e confissões religiosas, instituindo, destarde, a plena, absoluta liberdade parcial vigente no regime monárquico.

Desde de 7 Janeiro de 1890, O Estado Brasileiro passou a ser juridicamente Laico.

Figuram dispositivos libertários na Constituição Republicana de 1891 relativos a pratica religiosa (ARTIGOS 72 § 7. e § 28). As emendas sofridas pela Constituição Federal, em 1926, em nada alteraram o principio legal da liberdade religiosa, permanecendo imutáveis, os parágrafos citados acima. E’ na Constituição de 1934 o tema assumiu proporções maiores por isso que em seu art. 113 § 4o. ficou estabelecido que “por motivo de convicções filosóficas, ou religiosas, ninguém será privado de qualquer de seus direitos,” porque (art. 5o é inviolável a liberdade de consciências e de crenças.)

A constituição de 1947 vedada (art. 32, alínea B) à União, aos Estados e aos Municípios, estabelecer, subvenciosos e preseituava (art. 122 § 4o.) que “todos os indvidos e confissões podem exercer pública e livremente o seu culto.

A constituição atual em seu artigo 141, § 7o. assegura “o livre exercício dos cultos religiosos” e § 8o. por motivo de convicção religiosa, filosófica, ninguém sera privado de nenhum dos seus direitos.

Nessas condições fica bem claro que podemos ter nossa Religião oficializada pelo Exmo. Dr. Governador por DECRETO LEI. Termino aqui enviando a todos Meus IRMÃOS DE FÉ, Paz em ORIXALÁ E VAMOS UNIRMOS MAIS E MAIS. Do confrade CARLOS LEAL RODRIGUES (O NORTE, 1966, p. 3;7, grifo do autor).

Este dado é um do mais importantes para esta pesquisa, porque vai trazer o discurso de Carlos Leal Rodrigues ⁷¹, como umbandista, sobre a umbanda, bem como acerca da oficialização da Federação de Umbanda na Paraíba.

⁷¹ De fato, ele é ator-chave para se pensar o “campo” umbandista paraibano.

Carlos Leal Rodrigues em decorrência da notícia publicado pelo jornal *O Norte* em 08 de junho de 1966, enviou uma comunicação (uma carta) para redação deste jornal a respeito ... a fim de que seja publicado. Neste comunicado, começa salientando que é “babalaorixá” da umbanda e que o escreve de seu terreiro, Tenda Espírita do Caboclo Rompe Matto (considerado por ele como sendo o primeiro de João Pessoa), situado na Avenida Antônio Gama, nº 565, no bairro de Expedicionário⁷².

Nele afirma que a umbanda possui um sacerdócio e que surge “por força do próprio karma planetário” que a humanidade vinha sofrendo. Em seguida, diz o significado da palavra umbanda a partir de seu desmembramento, para ele: UM (zambi) significa deus e BANDA quer dizer filhos, força e ciência. Após isto, convoca todos os umbandistas a se unirem, com o objetivo de formar uma federação que os defendam, ou melhor, que os representassem enquanto religião e defendesse os interesses dos umbandistas. Ressalta ainda que a Paraíba foi o único Estado que não teve representante no II Congresso Umbandista, que aconteceu no Rio de Janeiro⁷³.

Além do que traz dois termos ambíguos em sua comunicação. Primeiro, o mártir, que ora pode se referir a ele como mártir da democracia que atuou e reivindicou junto as autoridades paraibanas que decretassem uma lei que oficializasse a umbanda, enfatizando que a ela não pode viver sob insultos, ameaças, etc., ora ao governante da Paraíba na época que tinha o interesse de propôr uma lei, ou a algum líder político de João Pessoa, na carta não fica claro o que ou quem seria este mártir.

O segundo é o elemento mais intrigante deste comunicado, quando diz que: “todo terreiro é organizado para a prática da magia negra”, termo que no senso comum é pejorativo e que recai sobre as religiões afro-brasileiras de um modo geral (e que ainda é presente na atualidade) resultante de diversos segmentos da sociedade brasileiras, entre os quais de alguns segmentos religiosos cristãos. Todavia, quando Carlos Leal Rodrigues utiliza esta expressão em sua comunicação, quisesse se referir a contribuição africana na formação da umbanda.

⁷² Conforme entrevista realizada com o Indivíduo 2, este terreiro se chamava Ogum Rompe Mato, tinha este nome devido a primeira esposa de Carlos Leal, fazendo referência ao seu “santo”. Com a separação, ele coloca o nome de Terreiro Xangô Caô, fazendo referência ao “santo” dele. Já nas matérias jornalísticas do *O Norte*, *A União e Correio da Paraíba* o nome do terreiro vai aparecer respectivamente como: “Tenda Espírita do Cabôclo Rompe Mato” (na carta enviada por Carlos Leal aparece como “Tenda Espírita do Caboclo Rompe Matto”) e Terreiro de Umbanda do Caboclo Rompe-Mato (na carta enviada por João Carpina aparece como “Terreiro de Ubanda Caboclo Rompe-Mata”), “Tenda Espírita Caboclo Rompe-Mato” e “Tenda Espírita de Umbanda do Caboclo Rompe Matto”. Observa-se um pouco de variação na nomenclatura, mas se trata de único terreiro e pertencente a Carlos Leal Rodrigues.

⁷³ O II Congresso de Umbanda ocorreu no ano de 1961 e contou com a presença de representantes de dez estados brasileiros (BROWN, 1985, p. 27).

Posteriormente, justifica que tais cultos estão apoiados em dispositivos legais e para fundamentar o que diz, Carlos Leal Rodrigues, discorre sobre a legislação brasileira, fazendo um percurso que começa com a Constituição de 1824 – resultante da dissolução da assembleia constituinte de 1823⁷⁴ – citando o art. 5^a: “todas as religiões serão permitidas com seu culto doméstico”⁷⁵; cita a Revolução Farroupilha⁷⁶ se referindo a sua carta constitucional, artigo 5º, que também trata do mesmo assunto. Após discorrer sobre as leis presentes do Brasil Império, adentra nas leis do Brasil República, apresentando o decreto provisório nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890, que proíbe autoridades federais e estaduais de intervirem nas religiões.

Por fim, Carlos Leal Rodrigues mostra a sua compreensão sobre separação entre Igreja e Estado, quando afirma que esta separação propiciou a “existência, em igualdade de condições, de todas as Igrejas e confissões religiosas”, não sabemos até que ponto houve tamanha igualdade, mas usa o aparato jurídico a seu favor, apontando que a umbanda mesmo com dispositivos legais garantindo seu exercício, enquanto religião, acabou sofrendo com as investidas do poder público e da sociedade, por ser vista como charlatanismo, superstição, etc.

Porém, compreendemos quando afirma que a separação entre Igreja e Estado permitiu que outras religiões passassem a ter visibilidade no espaço público brasileiro, mesmo ainda sendo colocadas a margem, como a umbanda, candomblé, catimbó, jurema, etc. Com a Constituição de 1891, a separação jurídica entre Estado Brasileiro e a Igreja Católica, tornando-se laico, bem como garantindo o livre exercício de todos os cultos religiosos. Depois, aponta a Constituição de 1934, que amplia um pouco mais a constituição anterior, passando a levar em consideração as convicções filosóficas, agora assegura o livre exercício tanto de convicções filosóficas como religiosas, não sendo privado o direito dos indivíduos de as praticarem. Enfim, aponta a Constituição de 1947 (se refere a Constituição de 1946), artigo 32 (na verdade é o artigo 31), alínea b, destacando que a união, os estados e os municípios estão proibidos de estabelecerem ou subvencionarem cultos religiosos, bem como dificultar seus exercícios na sociedade.

Além destes dispositivos legais, menciona o artigo 121, § 4º, dizendo que versa sobre o exercício público e livre de cultos religiosos, todavia este vai tratar das decisões dos tribunais

⁷⁴ De fato, houve uma a dissolução dessa assembleia por parte de Dom Pedro I, uma vez que não atendia a seus interesses, mas não vamos adentrar nesta discussão já apontadas pela historiografia brasileira.

⁷⁵ Segundo texto original do artigo quinto da Constituição de 1824, “a Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo” (BRASIL, 1824).

⁷⁶ Com a Revolução Farroupilha emerge um projeto constitucional rio-grandense, ou melhor, sua própria constituição, um pouco similar a “constituição imperial”, como parte de um processo de separação política do Império brasileiro, como forma de afirmação e legitimação de um Estado Nacional (OLIVEIRA, 2010). Nesta constituição há um artigo que é igual ao artigo 5º proposto na Constituição de 1824 (BRASIL, 1824).

regionais eleitorais com relação a propositura de recurso para o Tribunal Superior Eleitoral. Entretanto, vamos encontrar a temática do livre exercício dos cultos religiosos no artigo 141, § 7º, que em seu texto diz que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos [...]”. Após fazer este percurso em dispositivos constitucionais, deixa claro que a umbanda pode ser oficializada no Estado da Paraíba, visto que está amparada legalmente.

Os argumentos empregados por Carlos Leal estão fundamentados legalmente, trazendo sua leitura dos dispositivos constitucionais para provocar ou levantar reações tanto na sociedade paraibana e, principalmente, junto as autoridades governamentais, tendo como propósito a oficialização da federação e, conseqüentemente, da umbanda paraibana e outras denominações religiosas.

Podemos aventar a possibilidade de que, para escrever este comunicado, o umbandista paraibano Carlos Leal Rodrigues se baseou no trabalho intitulado *A liberdade religiosa no Brasil: o espiritismo em suas modalidades perante as leis*, apresentado pelo Dr. Jayme Madruga, delegado (representante) do Centro Espírita São Jeronymo, na sessão do dia 20 de outubro de 1941, no I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, ocorrido de 19 a 26 de outubro de 1941, na cidade do Rio de Janeiro. Este texto foi publicado no livro *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*, organizado pela Federação Espírita de Umbanda, em 1942⁷⁷. Nossa afirmação provém do fato de que uma boa parte dos argumentos apresentados por ele partem deste texto, o que evidencia, a princípio, seu contato com a umbanda carioca, bem como sua mobilização no espaço público.

Já em 29 de julho de 1966, percebe-se a mobilização das religiões afro-paraibanas, configurando-se numa comissão, tendo como liderança Carlos Leal, que junto a Secretária de Segurança reivindicava a utilização dos *elus* nas sessões de umbanda em João Pessoa. Em diálogo com o Secretário Firmino Ayres, conseguiu a autorização para usá-los até as vinte e duas horas; igualmente este secretário os informam de que haveria a liberação para praticarem “seus trabalhos de umbanda”, em consonância com a lei, conforme noticiou o jornal *O Norte* em 29 de julho de 1966:

⁷⁷ MADRUGA, Jayme. *A liberdade religiosa no Brasil: o espiritismo em suas modalidades perante as leis*. In: CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1., 1941, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. Disponível em: <<http://www.umbanda.com.br/index.php/livros-historicos>>. Acesso em: 01 jan. 2016

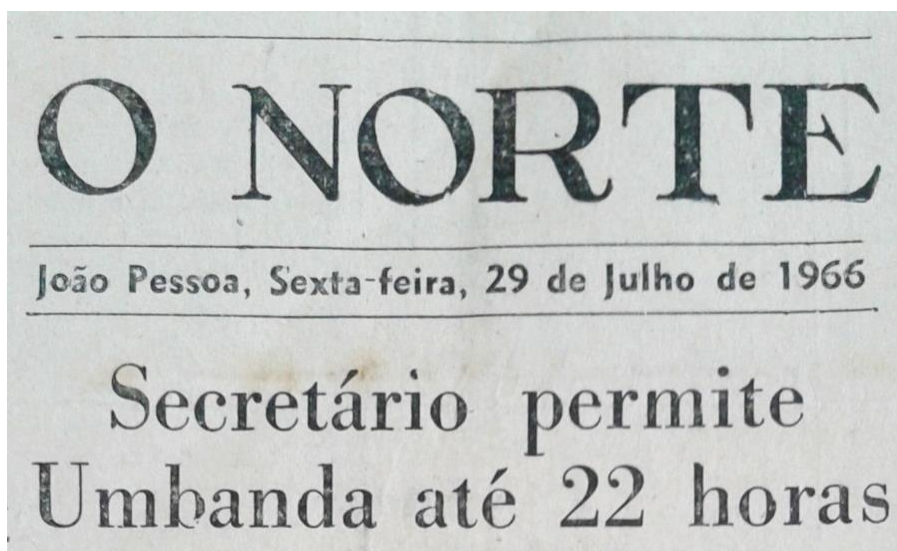


IMAGEM 11 – Secretário permite umbanda até 22 horas.

Fonte: O NORTE. João Pessoa: Diários Associados, ano LVI, n. 3711, 29 jul. 1966. p. 8.

Secretário permite Umbanda até 22 horas

Os babalaôs, pais_de-terreiros, babalaorixás e demais aficionados da macumba, da umbanda e dos tradicionais terreiros de baixo espiritismo de João Pessoa ficaram satisfeitos. ontem à tarde, após entendimento havido entre o babalaorixá Carlos Leal, representante do pensamento umbandista local e o Secretário de Segurança do Estado, coronel Firmino Ayres.

A euforia dos freqüentadores de terreiros se explica pelo fato de o Secretário Firmino Ayres, da Segurança, haver-lhes concedido, após longos entendimentos, o direito de usarem -- sem abusar do «elu» (bombo das danças religiosas umbandísticas). Ficou assegurando, ainda, aos que compunham a comissão que visitou o Secretário, a prática de “trabalhos” do gênero até as 22 horas, a qualquer dia da semana.

REPRESENTAÇÃO

Estiveram presentes à reunião de ontem à tarde os representantes de todos os terreiros de João Pessoa, liderados pelo babalaorixá Carlos Leal. O Secretário da Segurança ouviu as ponderações de todos, e, ao final, a comissão saiu satisfeita. O Secretário deu-lhes esperanças de que, dentro em breve, teriam amplas liberdades para fazerem seus trabalhos de umbanda, dentro, claro da normalidade exigida pela lei.

As informações foram prestadas à reportagem pelo sr. Carlos Leal. (O NORTE, 1966, p. 8, grifo do autor).

Esta notícia vai destacar também uma definição de “elu”, que seria: “bombo das danças religiosas umbandísticas”, em outras palavras, instrumentos de percussão utilizados nos ritos de umbanda. Outrossim, ressalta que Carlos Leal era “representante do pensamento umbandista local”, o que, *a priori*, demonstra seu papel de líder e mediador deste movimento religioso junto ao poder público, especificamente, a Secretária de Segurança [Pública] do Estado, em João Pessoa. Outro aspecto que a matéria apresenta são os atores sociais, religiosos ou não, neste

espaço público, que são: “babalaôs”, “pais de terreiros”, “babalaorixás” (sacerdotes religiosos), bem como “aficionados da macumba, da umbanda e dos terreiros de baixo espiritismo” (provavelmente, simpatizantes, frequentadores e/ou adeptos).

Posteriormente, em Campina Grande, município da Paraíba, diferente do que ocorreu na capital João Pessoa, conforme relatado acima, o poder público, na figura da Seção de Censura da Delegacia de Polícia, distribuiu nota à imprensa campinense com o intuito de convidar os representantes dos centros espíritas de umbanda e de terreiros a comparecerem para uma reunião a fim de dar instruções referentes a seus interesses. O jornal *Diário da Borborema* já adiantou o tema, de forma, extraoficial, que era sobre a regulamentação destes centros e terreiros na Paraíba, bem como a convocação desta delegacia para reunião com os representantes dos centros citados decorria de reunião realizada com representantes estaduais das religiões afro-paraibanas com o governador João Agripino, que assegurou regulamentar tais centros no estado. Este jornal acrescentava que era intenção do governador João Agripino instituir uma federação, com a finalidade de controlar os adeptos destas religiões. Isto aponta o estabelecimento de um diálogo entre os agentes públicos e os adeptos, a aproximação não mais marcada por repressão, mas de um início de um processo de legitimação dos centros na sociedade e, ao mesmo tempo, de controle de suas ações através uma federação, conforme matéria publicada no jornal *Diário da Borborema* em 01 de setembro de 1966:

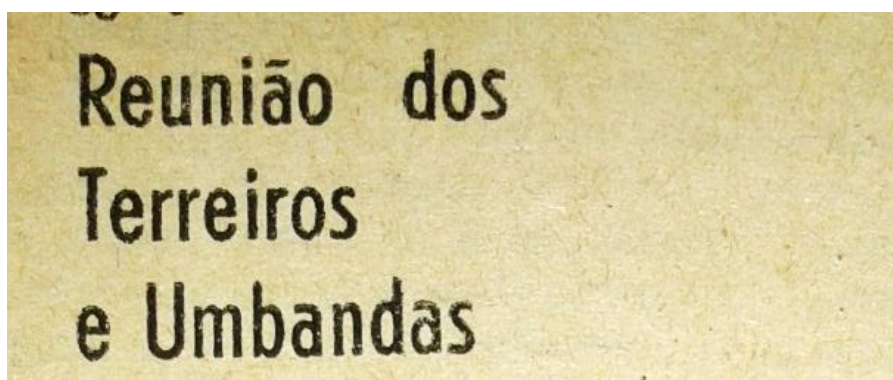


IMAGEM 12 – Reunião dos terreiros e umbandas.

Fonte: DIÁRIO DA BORBOREMA. Campina Grande: Diários Associados, ano IX, n. 2729, 1 set. 1966. p. 5.

Reunião dos Terreiros e Umbandas

O responsável pela Seção de Censura da Delegacia de Polícia de Campina Grande, investigador Emídio do Oriente, distribuiu nota a imprensa convidando todos os representantes de Centros Espíritas, de Umbanda e Terreiros, a comparecerem o quanto antes àquela Especializada a fim de receberem instruções concernentes aos seus próprios interesses.

Extra-oficialmente, a reportagem pode adiantar que tal providência prende-se ainda aos resultados da recente reunião mantida pelos representantes estaduais daquelas seitas, com o governador João Agripino, ocasião em que o primeiro mandatário do Estado prometeu uma regulamentação para os Centros Espíritas, de Umbanda e Terreiros em toda a Paraíba.

Ao que consta, é pensamento do Governo do Estado organizar uma Federação a fim de conseguir uma melhor disciplina e controle sobre todos os adeptos daqueles Centros na Paraíba (DIÁRIO DA BORBOREMA, 1966, p. 5, grifo do autor).

O jornal *Diário da Borborema*, no dia 03 de setembro de 1966, republica o conteúdo da matéria acima, apenas mudando o título e o colocando como nota, vejamos:

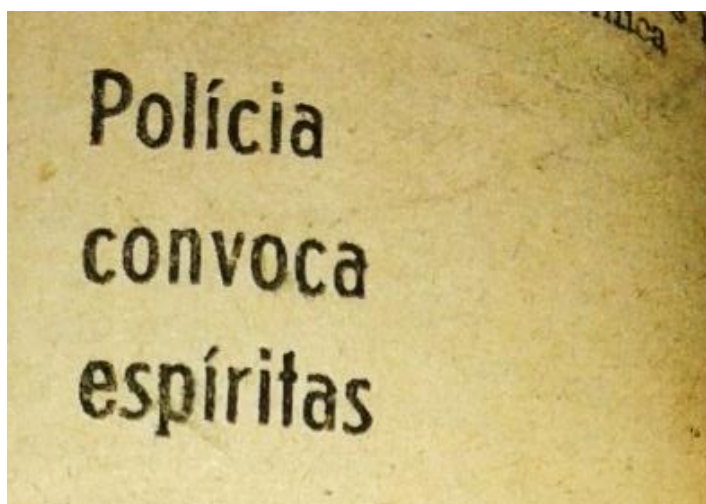


IMAGEM 13 – Polícia convoca espíritas.

Fonte: Diário da Borborema. Campina Grande: Diários Associados, ano IX, n. 2731, 3 set. 1966. p. 8.

Polícia convoca espíritas

O responsável pela Seção de Censura da Delegacia de Polícia de Campina Grande, investigador Emídio do Oriente, por intermédio da imprensa está convidando todos os representantes dos Centros Espíritas, de Umbanda e Terreiros, a comparecerem quanto antes naquela Especializada, a fim de receber instruções concernentes aos seus próprios interesses.

Extra-oficialmente, a reportagem do DB pode adiantar que tal providência prende-se ainda aos resultados da recente reunião mantida pelos representantes estaduais daquelas seitas, com o governador João Agripino, ocasião em que o primeiro mandatário do Estado prometeu uma regulamentação para os Centros Espíritas, de Umbanda e Terreiros em toda a Paraíba.

Ao que consta, é pensamento do Governo do Estado organizar uma Federação, a fim de conseguir uma melhor disciplina e um controle sobre todos os adeptos daqueles Centros na Paraíba (DIÁRIO DA BORBOREMA, 1966, p. 8, grifo do autor).

Em pesquisa de mestrado realizada por Amanda Peixoto de Carvalho, intitulada *As reinvenções das religiões afro-brasileiras em Campina Grande - PB (1920-1980)*, defendida em 2011 pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, apresenta outro dado referente à mobilização do “campo” religioso afro-paraibano, na pessoa de Carlos Leal, junto ao governador João Agripino, coletado no jornal *Diário da Borborema*, transcrito a seguir:

Frizou Cícero Tomé, que aquele encontro com o babalorixá, tomou conhecimento do entendimento havido entre aquele representante umbandista e o governador João Agripino Filho, ocasião em que Carlos Leal Rodrigues teve oportunidade de oferecer ao chefe do Estado um LP, com gravações e cânticos de Umbanda, gravado quando a realização do congresso realizado na Guanabara. Naquela, ocasião foi também oferecido ao Governador um livro intitulado de 'O Candomblé no Brasil'. Continuando em suas declarações, o nosso entrevistado disse que por ocasião do encontro em palácio o Sr. João Agripino, num espírito elevado de compreensão sentiu a necessidade de haver uma Federação oficializada, tendo prometido de enviar mensagem a esse respeito ao poder Legislativo (DIÁRIO DA BORBORENA, 1966 apud CARVALHO, 2011, p. 90, grifo nosso).

Deste fragmento se sobressai o fato de o governador ser presenteado⁷⁸ com um LP contendo gravações e cânticos da Umbanda, gravado no congresso umbandista que aconteceu em Guanabara, logo a pessoa que realizou este discurso sabia que havia acontecido esse congresso e, outra curiosidade que surgiu frente a isto, é se Carlos Leal participou ou não dele, uma vez que possuía este LP, ou ainda fez parte de movimento umbandista federativo. Todavia, tem-se a informação de que Carlos Leal participou, como conselheiro paraibano, da 2ª Convenção Nacional em 1978, realizada pelo Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda (CONDU), criado em 12 de setembro de 1967, no Rio de Janeiro⁷⁹.

Esta curiosidade não é por acaso, pois se trata do II Congresso Nacional da Umbanda, realizado na Guanabara, no ano de 1961, ápice da “atividade organizativa por parte do movimento federativo” a fim de legitimá-la enquanto religião (NEGRÃO, 1996, p. 88). De acordo com Negrão, este congresso teve a participação dos deputados estaduais Átila Nunes (do Rio de Janeiro) e Moab Caldas (do Rio Grande do Sul), do Bispo Dom José Aires da Cruz (Igreja Católica) e líderes umbandistas. Nele foram aprovadas quinze resoluções, das quais a

⁷⁸ Este presente leva a aproximação deste “campo” religioso com o governo a fim de dialogar e fazer com que este tomasse conhecimento a respeito das religiões afro-brasileiras, quando concede a ele presentes que pudessem (o LP e o livro), ocasionar a abertura de um espaço em que as relações entre ambos poderia se estabelecer.

⁷⁹ Conforme consta num documento do Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda, especificamente, no item Ata da 2ª Convenção Nacional, disponível em: <<http://www.umbanda.com.br/index.php/conselho-nacional-deliberativo-da-umbanda>>.

terceira e quarta, nos servem para pensarmos o posicionamento do governador João Agripino na Paraíba ante as religiões afro-brasileiras, no sentido de oficializar uma federação e cessar a repressão, pelo menos por parte do estado, a elas em 1966. Neste caso, supõe-se que “movimento umbandista” também estava representado por Carlos Leal e isto fica claro tanto nas notícias do Jornal *O Norte*, apresentadas anteriormente, como na fala do umbandista Cícero Tomé na matéria publicada pelo Diário da Borborema; além do que evidência um movimento umbandista federativo paraibano não oficial, uma vez que se estava em busca da oficialização por parte do governo. No entanto, as resoluções que havia apontado neste parágrafo são:

Apelar ao Presidente da República e aos Governadores dos Estados para que se dignem demonstrar respeito à prática do culto da Umbanda em todo o país, em face das disposições constitucionais em vigor. [...] Apelar ao Presidente da República e ao Parlamento Nacional, para que se dignem recomendar, na reforma dos códigos, o respeito à liberdade de culto e crença, rituais e atos litúrgicos de cada seita – não contrários à ordem pública, à moral e bons costumes – de acordo com as garantias e liberdades previstas pela Constituição Federal. (NEGRÃO, 1996, p. 89-90, grifo nosso).

A parte em destaque é, justamente, para ressaltar que a visita de Carlos Leal ao governador pode ser proveniente destas duas resoluções aprovadas no II Congresso Nacional Umbandista em 1961, tendo reflexos alguns anos depois na Paraíba. Veja, se o campo afro-religioso já estava estabelecido em outros estados, como Rio de Janeiro e São Paulo, não sofrendo repressão por parte do governo, na Paraíba foi o contrário, atinge o auge no Governo Pedro Gondim através de campanhas denominadas “operação xangô”.

Motivada em saber a notícia completa em que consta este fragmento do jornal *Diário da Borborema*, exposto por Carvalho (2011) em sua pesquisa, fomos em busca do exemplar deste jornal e o encontramos, vale a transcrição na íntegra da matéria publicada no dia 18 de setembro de 1966 por trazer outros elementos relevantes: informa que existiam notícias sobre a mensagem enviada pelo Governador João Agripino a Assembleia Legislativa da Paraíba, tendo como foco “disciplinar a liberdade de Terreiros, Centros Espíritas e de Umbanda” – a partir disso, percebe-se que a liberdade viria com algumas restrições; menciona que Cícero Tomé, umbandista e “presidente da federação paraibana”, residente em Campina Grande, encontrou Carlos Leal Rodrigues em João Pessoa para conversar a respeito disto; Cícero Tomé ainda destaca na entrevista concedida ao *Diário da Borborema* que Carlos Leal Rodrigues com atitude do Governador João Agripino ante a liberação da umbanda, procurou reunir todos os representantes desta religião na Paraíba, visando realizar um ato público de reconhecimento, “em nome dos Orixás”, pela decisão tomada por este governador de oficializar uma federação.

Outro elemento que se sobressai no discurso de Cícero Tomé, é que tanto ele como Carlos Rodrigues Leal, como já vimos anteriormente, vão fundamentar o pedido de liberação da umbanda com dispositivo constitucional, pois entendem que a liberdade religiosa era garantida (art. 141, § 7, da Constituição de 1946), bem como reconhece Carlos Leal, como um ator importante neste processo de oficialização no espaço paraibano, quando afirmou que era “um batalhador da religião umbandista e que vem trabalhando sem descanso, para oficializá-la em todo o Estado”. Outrossim, observa-se que há uma rede de relações articulada entre a cidade de Campina Grande, mediado por Cícero Tomé, e João Pessoa, Carlos Leal:



IMAGEM 14 – Governador quer regulamentar prática da umbanda no Estado.

Fonte: DIÁRIO DA BORBOREMA. Campina Grande: Diários Associados, ano IX, n. 2743, 18 set. 1966. p. 5.

Gov. quer regulamentar prática da umbanda no Estado

A respeito de notícias divulgadas dando conta de que o Governador João Agripino enviou mensagem à Assembléia Legislativa, procurando disciplinar a liberdade aos Terreiros, Centros Espíritas e de Umbanda em todo o Estado da Paraíba, fomos pro, píritas e de Umbanda em todo o Estado da Paraíba, fomos pro presidente da Federação paraibana que congrega aquelas seitas e pessoa residente em nossa cidade.

O citado umbandista, em palestra com a reportagem, disse que recentemente esteve em João Pessoa, onde teve a oportunidade de palestrar longamente com o babalaorixá Carlos Leal Rodrigues, segundo êle, um batalhador da religião umbandista e que vem trabalhando sem descanso, para oficializá-la em todo o Estado.

ENTENDIMENTO COM O GOVERNADOR

Frizou Cícero Tomé, que naquele encontro com o babalaorixá, tomou conhecimento do entendimento havido entre aquele representante umbandista e o Governador João Agripino filho, ocasião em que Carlos Leal Rodrigues teve oportunidade de oferecer ao chefe do Estado um disco LP, com gravações de canticos de Umbanda, gravado quando da realização do congresso realizado na Guanabara. Naquela ocasião, foi também oferecido ao Governador, um livro intitulado de “O Candomblé no Brasil”.

Continuando em suas declarações, o nosso entrevistado disse que por ocasião do encontro em palácio o sr. João Agripino, num espirito elevado de compreensão sentiu a necessidade de haver no Estado uma Federação oficializada, tendo prometido enviar mensagem a esse respeito ao poder Legislativo.

Afirmou ainda que o babalaorixá Carlos Leal Rodrigues, entusiasmado com essa atitude do Governador, vem procurando unir todos os representantes dos Terreiros e Centros do Estado, para logo que o decreto prometido seja baixado, promover ao primeiro mandatário do Estado um ato publico de reconhecimento de todos umbandistas, em nome dos Orixás.

RESPEITO ART. 141

Finalizando, o umbandista Cícero Tomé transmitiu um apelo feito a todos os paraibanos seguidores de sua seita, pelo babalaorixá Carlos Leal Rodrigues a fim de procura-lo para entendimentos com respeito à Federação a ser oficializada, na AV. Antonio Gama no. 565, bairro do Expedicionário, em João Pessoa.

Disse que as démarches dos umbandistas estão sendo encetados com base no art. 141, parágrafo 7, da Constituição Federal que garante a liberdade de todas as religiões (DIÁRIO DA BORBOREMA, 1966, p. 5, grifo do autor).

Além disto, outro fato relacionado a esta notícia apresentada por Carvalho, está associado à promessa que o governador João Agripino fez de enviar mensagem à Assembleia Legislativa a propósito desta oficialização, constatamos isto através da notícia publicada no Jornal *O Norte*, em 15 de setembro de 1966, todavia o teor da mensagem não foi publicado completo, esse jornal começa a apresentar e depois não apresenta as demais partes do texto [provavelmente falha de edição]:

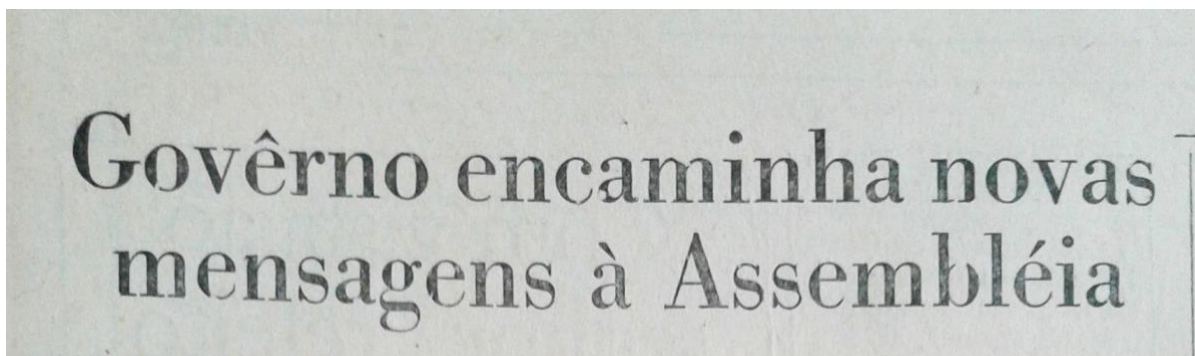


IMAGEM 15 – Governo encaminha novas mensagens à assembleia.

Fonte: O NORTE. João Pessoa: Diários Associados, ano LVI, n. 3749, 15 set. 1966. p. 8.

Gôverno encaminha novas mensagens à Assembléia

O Governador João Agripino assinou ontem três novas mensagens que irão ser encaminhadas à Assembléia, para apreciação pelo Poder Legislativo.

As referidas mensagens fôram recentemente preparadas com o apoio do estafe técnico do Govêrno (Secretarias do Interior, Administração, Planejamento e Casa Civil) e dizem respeito, respectivamente, ao exercício dos cultos africanos cujo funcionamento é regulado por lei, à criação do Fundo Especial de Previsão Administrativa (FEPA) e ainda à instituição de uma Escola de Serviço Público do Estado da Paraíba (ESPEP).

Os referidos diplomas refletem sobretudo a sensibilidade cultural e educacional da Chefia do Executivo já que a questão dos cultos africanos constituía verdadeiro tabú enquanto a criação da Escola de Serviço Público do Estado da Paraíba achase vinculada ao reiterado propósito do Governador João Agripino em assegurar a elevação do padrão técnico do funcionalismo do Estado, a fim de, inclusive, poder pagar-lhe vencimentos mais compensadores.

ESCOLA DE SERVIÇO PÚBLICO

A Escola de Serviço Público do Estado da Paraíba, cuja criação vem de ser proposta pelo Govêrno, irá ficar subordinada à Secretaria de Administração Geral e terá o objetivo de promover cursos de treinamento e aperfeiçoamento de servidores do Estado e habilitar candidatos ao exercício de cargos públicos.

ORGANIZAÇÃO DO FEPA

Já o Fundo Especial de Previsão Administrativa (FEPA) terá por finalidade a unificação, em termos contábeis, das contas de depósitos dos órgãos e entidades da administração direta e descentralizada do Estado, para que possam os recursos ser utilizados dentro de um cronograma único de desembolso, compatível com a execução dos programas de cada um desses órgãos.

CULTOS AFRICANOS

Por sua vez, a mensagem governamental que diz respeito ao exercício dos cultos africanos em nosso Estado, é do seguinte teor:
[o jornal não apresentou qual era o teor da mensagem] (O NORTE, 1966, p. 8, grifo do autor).

Com isto, constata-se que depois do encontro de Carlos Leal com o Governador João Agripino a mensagem foi enviada à Assembleia Legislativa para apreciação, essa diz respeito ao exercício dos cultos africanos cujo funcionamento seria regulado por lei. Esta notícia ressalta que a mensagem demonstrava a “sensibilidade cultural e educacional” deste governador, já que a questão dos cultos africanos era um tabu. Porém, diferente das outras duas mensagens, a relacionada aos cultos africanos só aparece o enunciado, mas não o conteúdo da mensagem sobre esses. Logo, demonstra que a mobilização do “campo” afro-religioso paraibano teve efeito no campo político, fazendo com esse apresentasse uma tomada de posição ante a questão das religiões afro-brasileiras, que segundo o noticiário, era tida como tabu. Esta palavra nos remete a estas duas: proibição e preconceito religioso por parte da sociedade e da esfera pública, como vimos, por exemplo, nos relatos de Mãe Marinalva, no Decreto nº 825/62 vetado pelo Governador Pedro Gondim em 1962 e nas campanhas de repressão policial, chamadas de “operação xangô”.

Todavia, no jornal *A União* se encontrou a publicação da mensagem completa e, em anexo, o projeto de lei, enviados Assembleia Legislativa da Paraíba pelo Governador João Agripino:



IMAGEM 16 – Governo envia novas mensagens à Assembleia Legislativa.
Fonte: A UNIÃO. João Pessoa: A UNIÃO, ano LXXIV, n. 206, 15 set. 1966. p. 8.

Govêrno Envia Novas Mensagens à AL

O governador João Agripino assinou ontem três novas mensagens que irão ser encaminhadas à Assembléia, para apreciação pelo Poder Legislativo.

As mensagens fôram recentemente preparadas com o apôio do estafe técnico do [prior, Administração, Planejamento e [Casa Civil] [di]zem respeito, respectivamente, ao exercício dos cultos africanos, cujo funcionamento é regulado por lei, à criação do Fundo Especial de Previsão Administrativa (FEPA) e ainda à instituição da Escola de Serviço Público do Estado da Paraíba (ESPEP)

Os três diplomas refletem sobre[tu]do a sensibilidade cultural e educacional na Chefia do Executivo já que a questão dos cultos africanos constituía verdadeiro tabú, enquanto a criação da Escola de Serviço Público do Estado da Paraíba acha-se vinculada ao reiterado propósito do governador em assegurar a elevação do padrão técnico do funcionalismo do Estado, a fim de, [inclusive], poder pagar-lhe vencimentos mais compensadores.

ESCOLA DE SERVIÇO PÚBLICO

A Escola de Serviço Público do Estado da Paraíba, cuja criação vem de ser proposta pelo govêrno, irá ficar subordinada à Secretaria de Administração Geral e terá o objetivo de promover cursos de treinamento e aperfeiçoamento de servidores do Estado e habilitar candidatos ao exercício de cargos públicos.

ORGANIZAÇÃO DO FEPA

Já o Fundo Especial de Provisão Administrativa (FEPA) terá por finalidade a unificação, em termos contábeis, das contas de depósitos dos órgãos e entidades da administração direta e descentralizada do Estado, para que possam os recursos ser utilizados dentro de um cronograma único de desembolso. compatível com a execução dos programas de cada um dêsses órgãos.

CULTOS AFRICANOS

Por sua vez, a mensagem governamental que diz respeito ao exercício dos cultos africanos em nosso Estado, é seguinte teor:

“Senhor Presidente:

Tenho a honra de encaminhar à douda consideração da Vossa Excelência o incluso Anteprojeto de Lei. que dispõe sobre o exercício dos cultos africanos no Estado da Paraíba.

2 – Em vários Estados da Federação, os cultos africanos têm seu funcionamento regulado por lei era obediência a dispositivo constitucional que [asse]gura a liberdade de crença.

3 – Os cultos africanos têm presença em todo território nacional e em algumas partes se exercitam apoiados simplesmente, no direito maior que lhes garante o funcionamento.

4 – Os cultos que se enquadram na legislação genérica de garantias à liberdade religiosa. não encontram às mais das vezes, obstáculos ao exercício de suas atividades, por não terem, como os de origem africana, a superstição como elemento básico de convencimento.

5 – Por outro lado, enquanto os demais cultos interesam de modo geral às diversas categorias sociais, os de procedência africana ainda se apoiam no atual estágio de suas atividades, nas camadas populacionais que não puderam ter amplo acesso à área do desenvolvimento cultural.

6 – De resto, o fato a que se vem de aludir tem servido de motivo. muitas vezes, para que a a[u]toridade policial seja compelida a intervir, por arbítrio próprio, na realização desses cultos. desde que a ausência de legislação específica lhe autoriza a fundamentar-se no princípio da manutenção da ordem e preservação da tranqüidade pública.

7 – Assim sendo, a disciplina do funcionamento dos cultos africanos se impõe, a esta altura, para que lhe fique desde logo assegurada a liberdade de manifestação e ao mesmo tempo estabelecidas as condições através das quais possam ser adotadas pro[vidências] [ten]dentes a eliminar, dentro da lei o risco potencial do exercício abusivo dessa liberdade, em prejuízo, da comunidade paraibana.

8 – O Anteprojeto de lei ora submetido à alta deliberação dessa egrégia Assembléia Legislativa ao mesmo tempo que objetiva assegurar o livre exercício dos cultos africanos no Estado da Paraíba. condiciona esse exercício à existência de sociedade legalmente constituída. assim como à satisfação, pelos responsáveis, de requisitos básicos quanto a sanidade mental e idoneidade moral

9 – À semelhança do que ocorre em outros Estados, o Anteprojeto em anexo prevê a instituição da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, entidade a que deverão ficar subordinados todos os cultos existentes, para efeitos de representação legal de suas atividades.

10 – A fim de que os cultos já existentes possam atender às exigências da nova lei, o Anteprojeto lhes concede o prazo razoável de cento e oitenta dias para regularizar sua situação.

11 – Estou certo, Senhores Deputados, que o Anteprojeto encontrará a melhor acolhida da parte dessa ilustre Assembléia Legislativa. por preencher uma lacuna de que ainda se ressentia a legislação estadual sobre garantias constitucionais, ao mesmo passo que estabelece uma disciplina capaz de controlar e regularizar o exercício dos cultos africanos no Estado.

12 – Encaminhando a V Excia. o presente Anteprojeto de Lei peço a aprovação dessa casa dentro do prazo de 30 (trinta) dias, estabelecido pelo Ato

Institucional no. 2, em seu art. 5, combinado com o art. 32 §4o. da Constituição do Estado (Emenda Constitucional no. 1[.]).

Na oportunidade, reitero a V. Excia. os meus protestos de alto apreço e distinta consideração

[“João] Agripino[no.] – GOVERNADOR”

ANTEPROJETO DE LEI

“Dispõe sobre o exercício dos Cultos Africanos no Estado da Paraíba

Art. 1o. – É assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos em todo o território do Estado da Paraíba, observadas as disposições constantes desta lei.

Art. 2o. – O funcionamento dos cultos de que trata a presente lei será em caso autorizado pela Secretária da Segurança Pública, mediante a constatação de que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

I – Quanto à sociedade

a – prova de que está perfeitamente regularizada perante a lei civil;

II – Quanto aos responsáveis pelos cultos

a – prova de idoneidade moral;

b – prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico.

Art. 3o. – Autorizado o funcionamento do culto, a autoridade policial nêle não poderá intervir, a não ser nos casos de infração à lei penal.

Art. 4o. – Os cultos existentes à data desta lei poderão funcionar, a título precário, até que satisfaçam, no prazo improrrogável de 180 (cento e oitenta) dias, a c[ontar] de sua vigência os requisitos do artigo 2o.

Art. 5o. – Os diversos cultos em funcionamento diligenciarão a fim de ser instituída a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, à [que] estarão subordinados, cabendo-lhes, entre outras atribuições, disciplinar o exercício desses cultos no Estado e [exer]cer a re[presentação] legal das atividades de suas filiadas.

Art. 6o. – Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

(João Agripino) – GOVERNADOR” (A UNIÃO, 1966, p. 8;2).

O conteúdo desta mensagem enviada pelo Governador João Agripino a respeito da liberação do exercício dos cultos africanos na Paraíba revela os seguintes argumentos: primeiro, a justificativa de que em diversos estados brasileiros, nos quais seus funcionamentos estão regulamentados por lei e sua liberação está baseada em dispositivo constitucional que garantiu a liberdade religiosa; segundo, coloca o fato de que tais cultos estão presentes em todo território brasileiro e o funcionamento de alguns estavam apoiados apenas em dispositivo constitucional.

O terceiro argumento utilizado pelo governador é mais problemático, pois afirma que os cultos religiosos que se encaixam na legislação [talvez se referindo ao cultos cristãos] e têm

resguardados suas liberdades religiosas, é porque não possuem “a superstição como elemento básico de convencimento” [a superstição foi um dos elementos empregados na justificativa do Governador Pedro Gondim para vetar o decreto legislativo n. 825 de 1962, embora, a constituição da época não faça nenhuma evidência a isto, mas no código penal brasileiro de 1890 podemos encontrá-lo no artigo 157], peculiar aos de origem africana, o que os impedem de exercer livremente.

Agregado a isto, afirma, indiretamente, que estes cultos religiosos que se enquadram na legislação interessam a “diversas categorias sociais”, os de origem africana peculiares as camadas populacionais que não têm acesso ao “desenvolvimento cultural” – talvez ele queira se referir as camadas periféricas da sociedade, o que é bastante questionável com relação a umbanda, já que se pode dizer que emerge das classes médias brasileiras, especialmente, cariocas e paulistas letradas, ou melhor, intelectuais.

Como afirma Ortiz (1978, p. 59), a umbanda não era a expressão da classe proletária, desde seu surgimento foi produto de um “movimento dialético” de “embranquecimento” e de “empretecimento”, com isso a participação de uma liderança vinda das classes médias foi decisiva, bem como encontrou-se na umbanda uma presença maior nas camadas médias da população. Assim, a presença de Carlos Leal foi também importante neste processo de legitimação dos cultos afro na Paraíba

Já o quarto argumento é um pouco confuso, mas me parece que faz referência ao terceiro, quando menciona que a intervenção da autoridade policial, por “iniciativa própria”, nos cultos africanos, ocorreu porque esse partia do “princípio da manutenção da ordem e preservação da tranquilidade pública”, uma vez que não há uma legislação específica que autorizasse o funcionamento destes cultos, isto fica mais evidente nas matérias sobre repressão policial aos terreiros publicadas nos jornais *O Norte* e *Correio da Paraíba* em 1962 e através dos relatos de Mãe Marinalva em que um dos motivos para a investidas policiais nestes locais era as denúncias feitas por pessoas, seja por conta do “barulho dos toques”, por pessoas que se diziam “molestas pelos tiradores de espíritos”, etc.

É partir disto que o Governador João Agripino propõe o anteprojeto de lei, visando disciplinar o funcionamento dos cultos africanos, assegurando-lhes a liberdade de culto, bem como estabelecendo condições, ou melhor, limites para que não haja “exercício abusivo dessa liberdade” e, conseqüentemente, “prejuízos” a sociedade paraibana. Para tanto, condiciona o livre exercício dos cultos africanos a criação de uma federação, assim como aconteceu em outros estados brasileiros, para disciplinar esse exercício e seus responsáveis, o atendimento a dois requisitos básicos: a sanidade mental e a idoneidade moral.

Já com relação ao que é exposto neste anteprojeto de lei, nota-se que dois aspectos se destacam: primeiro, a autorização de funcionamento dos cultos africanos seria concedida pela Secretária de Segurança Pública⁸⁰; e, segundo, essa só seria dada se atendessem os seguintes requisitos: instituídos legalmente⁸¹, conforme lei civil; e que seus responsáveis apresentassem provas de “idoneidade moral” e “perfeita sanidade mental”, comprovado por laudo psiquiátrico.

Deste modo, tinha-se um cerceamento desta liberdade, haja vista que os funcionamentos dos cultos africanos estavam também subordinados ao poder público, sem isto, não poderiam funcionar e, provavelmente, não ficariam livre das investidas da polícia, já que a interpretação do artigo nº 3 do anteprojeto nos leva a esta compreensão, quando adverte que: “autorizado o funcionamento do culto, a autoridade policial não poderá intervir, a não ser nos casos de infração penal”.

Além de estarem sob regulação do Estado, também seriam reguladas pela Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba (instituída pelo anteprojeto de lei, conforme consta em seu artigo quinto), encarregando-lhes disciplinar o exercício dos cultos africanos e representá-los legalmente.

Carvalho, em sua pesquisa, aponta que no ano de 1966, ocorreu uma passeata em João Pessoa, capital da Paraíba, reivindicando que a umbanda fosse legalizada nesse estado. Segundo esta autora, partindo da narrativa de Saulo Roberto da Silva (filho do presidente da Federação Umbandista do Estado em 2007), tal passeata teve a participação de João Agripino, que estava “junto com as pessoas em meio a cartazes e manifestantes” (BARROSO NETO, 2007 apud CARVALHO, 2011, p. 91).

A seguir, um registro fotográfico do dia que aconteceu esta passeata em João Pessoa. Nesta foto, à frente está Manoel Rodrigues, que tem um Terreiro de Candomblé em Campina Grande, e, atrás, tem-se um cartaz segurado por manifestante com a frase: “Terreiro Afro-Brasileiro Pai Orixalá, saúda o governador João Agripino” (sic), segundo Carvalho (2011, p. 92). Isto se configurou como uma mobilização do “campo” afro-religioso paraibana por meio de um ato público (passeata) com a presença do governador João Agripino, que trouxe visibilidade a questão (a “luta social”) e corroborou na legitimação e defesa em prol da liberação

⁸⁰ Isto não foi uma exclusividade dos cultos africanos. Os centros espíritas (kardecistas) também precisavam de licenças para funcionarem e, neste caso, eram concedidas, especificamente, pelo Serviço de Censura de Divisões da Delegacia de Costumes em João Pessoa, como podemos conferir na matéria do jornal *Correio da Paraíba*, publicada em 29 de novembro de 1962, página 5 (esse dado está presente na página 71 desta dissertação).

⁸¹ Em outras palavras, “tendas”, “templos”, “centros”, “terreiros”, etc. de cultos africanos deveriam estar registradas em cartório

desta religião. Assim como, este ato explicitou como atores religiosos buscam estabelecer um lugar no espaço público a partir da aproximação e apoio de ator governamental:



IMAGEM 17 – Passeata em prol da regulamentação da umbanda no Estado.

Fonte: BARROSO NETO, 2007 apud CARVALHO, 2011, p. 92.

Ainda neste ano, pode-se verificar que o jornal *O Norte*, de 01 de outubro de 1966, publicava notícia informando sobre festa haveria num centro espírita de umbanda, todavia, o que nos chama atenção é o título desta notícia: “Mãe Joana é centro de Umbanda”, como podemos verificar a seguir. A princípio, percebe-se que a questão da identificação com a umbanda torna-se um fator legitimador da religião na Paraíba. Ao mesmo tempo, este título dá entender que antes seria outra coisa e não um centro espírita de umbanda, já que, indiretamente, o teor desta notícia não é apenas publicar o **convite** da Festa de Cosme e Damião realizado pela Centro Espírita de Umbanda Mãe Joana a sociedade, mas colocar em questão que agora é um “centro espírita de umbanda”. Ora, antes não era? Segundo Gonçalves (2014, p. 1), até metade da década de 1950, em João Pessoa, o que havia eram mesas de catimbó, também chamadas de mesas jurema, só a partir do final dessa década até metade de 1980, é considerado o período “forte da umbanda” nesta cidade. Outra questão que notamos foi a não publicação do endereço em que aconteceria a festividade, o que nos leva a questionar: trata-se de um centro conhecido

e frequentado pela população?⁸². Além disso, esta notícia pode ser reflexo da mensagem e anteprojeto de lei enviados pelo governador João Agripino:

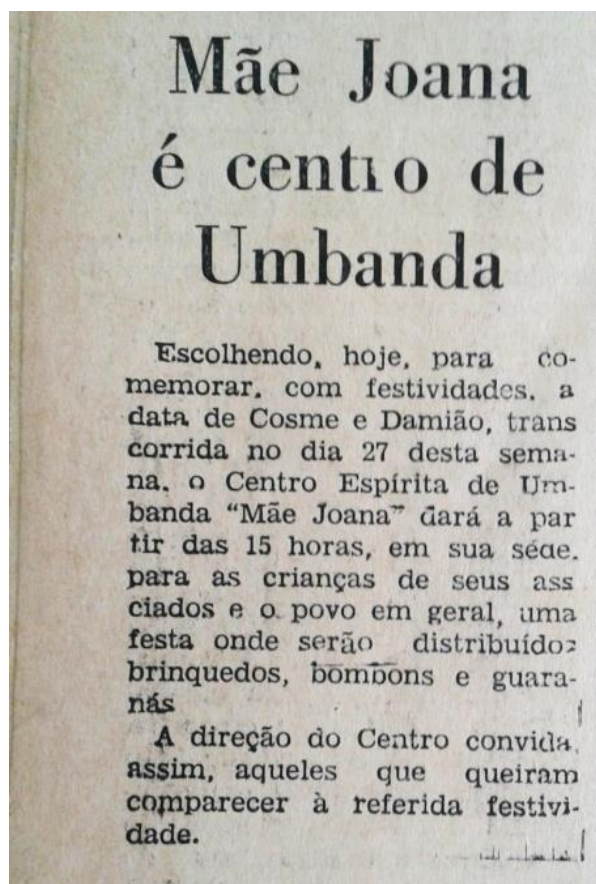


IMAGEM 18 – Mãe Joana é centro de umbanda.

Fonte: O NORTE. João Pessoa: Diários Associados, ano LVI, n. 3763, 1 out. 1966. p. 2.

Já em 02 de outubro de 1966, o Jornal Correio da Paraíba, traz uma matéria⁸³, intitulada “Ibeiji também é orixá”, sobre a festa de Cosme e Damião, todavia, dessa matéria vamos extrair apenas fragmentos dos tópicos “Mensagem de Agripino” e “Autoridades presentes” que apresentam, respectivamente, a opinião do Sub-Tenente Trajano, presidente do Centro de Umbanda Pai Tertuliano, acerca da mensagem encaminhada pelo governador a Assembleia Legislativa a respeito da liberação dos “cultos africanos”, e a participação do Luiz Carlos

⁸² Não conseguimos obter informações a respeito deste centro.

⁸³ Esta matéria cita o Centro de Umbanda Pai Tertuliano, do Sub-Tenente Trajano; Tenda Espírita de Umbanda Ogum Beira-Mar, do “Babalaorixá” Gilberto Cardoso da Silva e da Ialorixá Valdira Pessoa; e Tenda Espírita de Umbanda do Caboclo Rompe-Mato, do “Babalaorixá” Carlos Leal e da “Yalorixá” Maria Creuza [foi a primeira esposa de Carlos Leal e que ainda está viva], bem como a presente matéria está dividida em sete tópicos: “Trilogia”, “Mensagem de Agripino”, “O Sol e a Lua”, “Caridade”, “Tambaú antcipou festa”, “Autoridades presentes” e “A gira no gongar”, junto a matéria coloca três registros fotográficos, todos retratando mulheres, em um desses podemos ver uma mulher ajoelhada em frente a um “altar com santos”, etc. (CORREIO DA PARAÍBA, 1966).

Florentino, Chefe da Casa Civil do Estado da Paraíba, na festa de Cosme e Damião, e o agradecimento dos adeptos a ele devido a essa mensagem:

MENSAGEM DE AGRIPINO

Quando perguntamos ao Sub-Tenente Trajano, Presidente do “Centro de Umbanda Pai Tertuliano” qual a sua opinião a respeito da mensagem que o Governador João Agripino enviara à Assembléia Legislativa do Estado disciplinando a prática de cultos afro-brasileiros, êle declarou:

– Foi uma mensagem de esclarecimento, porque liberdade de religião é um direito do cidadão brasileiro. A mensagem está bem informada reconhece os direitos de culto.

Ainda insistimos sobre o assunto inquirindo acerca da receptividade da atitude do Governador entre os meios umbandistas de João Pessoa e o Sub-Tenente Trajano disse que apenas lamentava-se que tal medida fosse tomada tão tardiamente, pois, muitos centros foram molestados pela polícia que não respeitava a liberdade de culto expressa na Constituição Brasileira (CORREIO DA PARAÍBA, 1966, p.8, grifo do autor).

Neste trecho, têm-se dois aspectos: primeiro, o repórter indagou o Sub-Tenente Trajano, presidente do Centro Espírita de Umbanda Pai Tertuliano – militar e umbandista paraibano – sobre a mensagem enviada pelo governador, ressaltando que essa mensagem disciplinava a prática dos cultos afro-brasileiros. Porém, Sub-Tenente afirmou que o direito já estava consagrado na Constituição Brasileira, a lei só veio para reconhecer o que estava previsto nesse dispositivo legal – porém, na Paraíba, o direito constitucional [artigo 141, § 7, da Constituição de 1946] não garantiu que houvesse liberdade de culto e, conseqüentemente, vários “centros” sofreram repressão por parte da polícia. O posicionamento deste ator religioso reafirma como o poder público via e se relacionava com tal religião no espaço público.

Já o fragmento abaixo, pode-se verificar a presença de uma autoridade governamental na festa de São Cosme e Damião no Terreiro Ogum Beira-Mar, sendo recebido pelos adeptos que estavam ali presentes com congratulação devido à mensagem enviada ao poder legislativo, oficializando a umbanda na Paraíba, bem como destaca-se a presença do Sub-Tenente Trajano⁸⁴ e a ialorixá Naninha do Centro de Umbanda Pai Tertuliano. Observa-se a relação de adeptos (atores religiosos, umbandistas) com atores governamentais.

AUTORIDADES PRESENTES

Às 14,00 horas chegou o sr. Luiz Carlos Florentino, Chefe da Casa Civil do Governador, sendo recebido com palmas e vivas pelo grande número de fiéis presentes que revelaram-se agradecidos ao Govêrno pelo envio à Assembléia

⁸⁴ A segunda vez que aparece este ator umbandista em matérias jornalísticas, nesta as duas vezes que foi citado se enfatizou o seu título de militar e não o colocando como “babalaorixá” como fez com os demais que citou.

de Mensagem oficializando a religião de Umbanda na Paraíba. Além de outras autoridades civís e militares destacou-se a presença do Sub-Tenente Trajano e da Ialorixá Naninha do “Centro de Umbanda Pai Tertuliano” (CORREIO DA PARAÍBA, 1966, grifo do autor).

Em publicação do jornal O NORTE, exemplar do dia 06 de novembro de 1966, com o título *Assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos por JA*, verifica-se a primeira publicação da lei estadual (antes do Diário Oficial do Estado da Paraíba) – versão com alteração neste trecho: “[...] consubstanciada em laudo psíquico [...]”, na versão original é: “[...] consubstanciada em laudo psiquiátrico [...]”; supressão do enunciado; sem numeração; e ao final da matéria, datando-a de 05 de novembro de 1966, mas na versão original⁸⁵ data do dia 06 de novembro de 1966 –, vejamos o conteúdo:



IMAGEM 19 – Assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos por João Agripino.

Fonte: O NORTE. João Pessoa: Diários Associados, ano LVI, n. 3791, 6 nov. 1966. p. 7.

Assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos por JA

O governador João Agripino assegurando o livre exercício dos Cultos Africanos, sancionou a seguinte lei:

LEI N. DE DE DE 1966

Dispõe sôbre o exercício dos Cultos Africanos no Estado da Paraíba.

O Governador do Estado da Paraíba, usando das atribuições que lhe confere o art. 33, da Constituição do Estado, combinado com o art. 5.º, o Ato Institucional número dois, de 27 de outubro de 1965, e com o art. 32, parágrafo terceiro, da Emenda Constitucional número um, de 22 de dezembro de 1965, sanciona e promulga a seguinte Lei:

Art. 1. – E’ assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos em todo o território do Estado da Paraíba, observadas as disposições constantes desta lei.

⁸⁵ Em anexo (p. 194), segue a Lei nº 3.443, de 6 de novembro de 1966, que dispõe acerca do exercício dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, promulgada pelo Governado João Agripino e publicado no Diário Oficial em 10 de novembro de 1966.

Art. 2. – O funcionamento dos cultos de que trata a presente Lei será em cada caso autorizado pela Secretária de Segurança Pública, mediante a constatação do que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

I – Quanto à sociedade:

a) – prova de que está perfeitamente regularizada perante a lei civil;

II – Quanto aos responsáveis pelos cultos:

a) – prova de idoneidade moral;

b) – prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico.

Art. 3.º – Autorizado o funcionamento do culto, a autoridade policial nêle não poderá intervir, a não ser nos casos de infração à lei penal.

Art. 4.º - Os cultos existentes à data desta lei poderão funcionar, a título precário, até que satisfaçam, no prazo improrrogável de 180 (cento e oitenta) dias, a contar de sua vigência, os requisitos do artigo segundo.

Art. 5. – Os diversos cultos em funcionamento diligenciarão a fim de ser instituída a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, à qual estarão subordinados, cabendo-lhe, entre outras atribuições disciplinar o exercício desses cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas.

Art. 6. – Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições,

Palácio do Governo do Estado da Paraíba, em João Pessoa, 5 de novembro de 1966; 78. da Proclamação da República. (O NORTE, 1966, p. 7, grifo do autor).

A partir do exposto, pode-se ressaltar que esta lei⁸⁶ liberou os “Cultos Africanos” na Paraíba, mas sua aceitação legal estava condicionada a concessão de autorização da Secretária de Segurança Pública⁸⁷, desde que atendidos os seguintes critérios: provassem que tinha registro conforme lei civil, que os responsáveis pelo “culto” apresentassem provas de sua idoneidade moral e sanidade mental através de laudo psiquiátrico; nesse último, está imputado um discurso de patologização destas religiões, alimentado pela Medicina ante o “espiritismo”, bem como pelas Ciências Sociais, por exemplo, com Nina Rodrigues, presente na metade do século XIX até os anos de 1940, em que se problematizava a questão da “higiene mental” (GIUMBELLI, 1997). Que na Paraíba foi retomado, implicitamente, nesta lei estadual de 1966⁸⁸.

⁸⁶ Mesmo com esta lei sancionada pelo Governador João Agripino, encontrou-se uma notícia publicada no Jornal da Paraíba em 17 de maio de 1974, página 5, intitulada “Câmara reconhece culto”, se referindo a um decreto sancionado pela Câmara Municipal de Alhandra em 30 de março do corrente ano e publicado no Diário Oficial do Estado, em que reconhecia, como utilidade pública, os “clubes africanos” nesse município, bem como assegurava a população o “livre exercício dos rituais da Umbanda, que reúne na Paraíba mais de 100 mil adeptos” (JORNAL DA PARAÍBA, 1974, p. 5).

⁸⁷ Só na década de 80, no Governo de Tarcísio Burity, com a Lei nº 4.242/81 há isenção dos adeptos pedirem licença policial.

⁸⁸ Esta questão também é discutida por SAMPAIO [França] et al (2011).

Outro aspecto que extraírmos desta lei, como já discutido anteriormente, trata-se da intervenção da polícia nos “Cultos Africanos” nos seguintes casos: se não estivessem autorizados (colocada de maneira implícita) e “infração à lei penal”. Veja, que o Estado, em especial neste primeiro caso, continua a desempenhar seu papel de disciplinador ou controlador destas práticas religiosas na Paraíba. Pode-se constatar isto com no artigo de Dom José Maria Pires, intitulado *A Identidade do Negro*, de 1988 (ano da Campanha da Fraternidade da Igreja Católica, tendo como tema “a Fraternidade e o Negro”), nesse artigo se coloca em defesa da “cultura afro”, bem como nesse que se tem um fragmento sobre a perseguição e a liberação das religiões afro-brasileiras na Paraíba, transcrito por Carvalho (2011)⁸⁹, em sua pesquisa de mestrado:

Desde o início a religiosidade do negro foi proibida de manifestar-se sob suas formas originais. Foram-lhe impostas as formas européias [...] Isto significava que as expressões religiosas dos negros trazidos para aqui como escravos eram todos consideradas erradas e pecaminosas. A religião deles se confundia com mais sórdida superstição. Em meu tempo de criança, eram proibidos de ver um batuque porque “era pecado”. E até o ano de 1966, quando fui transferido para a Paraíba, os chamados cultos afro-brasileiros eram proibidos por lei. O então capelão da Polícia narrava com entusiasmo suas numerosas façanhas noturnas de comandar grupos de soldados para “acabar” com um terreiro de xangô que funcionava clandestinamente (PIRES, 1988 apud CARVALHO, 2011, p. 83).

Por fim, observa-se que a presente lei que libera os “Cultos Africanos”, bem como os “direcionou” para que seja instituída a criação da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, determinou sua função – cabendo-lhes disciplinar o “exercício” desses cultos e ser representante legal deles. Infere-se que o campo político organiza e legitima o campo religioso, já que esse fez frente à atuação de repressão dele em anos anteriores, mas continua a desempenhar um papel de disciplinador, agora rateando as funções com a Federação dos Cultos Africanos da Paraíba, quando transmite para ela a função de disciplinar a religião.

⁸⁹ Porém, esta autora não apresenta o título do tópico e os dois subtópicos deste artigo, dos quais foram extraídos os fragmentos que expressam este posicionamento de Dom José Maria Pires. Entretanto, é importante ressaltar que este artigo é dividido em 7 tópicos e, em alguns desses, há subtópicos. O fragmento apresentado por esta autora foi extraído do tópico 5, intitulado “*Pecados*” da Igreja contra os Negros, que tem quatro subtópicos, mas o fragmento está situado em dois, que são: *Menosprezo pela cultura afro* (desse extraiu somente uma pequena parte e suprime o restante do texto) e *Imposição de outra cultura* (do qual extraiu boa parte do fragmento), conforme podemos conferir na versão online deste artigo disponível no site Vida Pastoral. Este artigo é publicado 22 (vinte e dois) anos depois da liberação da religião. Na época, não se encontrou nenhum comentário da igreja católica sobre esta lei, sobre a liberação ou até mesmo seu posicionamento sobre os cultos africanos e que, provavelmente, poderia constar no jornal *A Imprensa*, da igreja católica, mas não há nos arquivos da arquidiocese paraibana os exemplares de 1965 e 1966. Vale ressaltar que Dom José Maria Pires chega para assumir a Arquidiocese da Paraíba no ano de 1966, antes da liberação da Lei 3.443/66, e participa de várias reuniões, encontros, etc. com vários atores políticos, por exemplo, passeia em carro aberto com o Governador João Agripino por algumas ruas da cidade, dentre outros momentos que os exemplares do jornal *O Norte* noticiaram em 1966.

Em 08 de novembro de 1966, o jornal *O Norte* traz na **capa** o Governador João Agripino assinando a Lei nº 3.443, de 06 de novembro de 1966, num terreiro de umbanda situado no bairro de Cruz das Armas. A capa de um jornal é o local de maior visibilidade de uma notícia, já que nele são expostas as principais notícias e, neste caso, trouxe visibilidade ao assunto sobre as religiões afro-brasileiras no espaço público paraibano, quando além de assinar esta lei de liberação dos cultos africanos – a assina num local de culto, local de expressão e vivência religiosa, o terreiro, com a presença dos adeptos –, também, legitima uma “luta social” e um campo afro-religioso. Como veremos a seguir:



IMAGEM 20 – Mãe Marinalva e o Governador João Agripino: momento de assinatura da Lei nº 3.443/66 num terreiro situado no bairro de Cruz das Armas em João Pessoa-PB.

Fonte: O NORTE. João Pessoa: Diários Associados, ano LVI, n. 3791, 8 nov. 1966. p. 1.

Esta notícia apresenta uma foto em que estão o Governador João Agripino e Mãe Marinalva⁹⁰ com a mão sob a cabeça dele, que para o jornal simboliza um “passe” dado ao governador, conforme a legenda da foto exposta abaixo. Todavia, a presença de Mãe Marinalva perto do Governo João Agripino neste acontecimento histórico (assinatura da Lei nº 3.443/66) também traz outros significados, mas, o mais importante, trata-se da legitimação de sua própria luta, mais individual, contra a repressão sofrida e o direito de exercer livremente seu culto, marcando sua atuação, mas não a única, na história das religiões afro na Paraíba:

O Governador João Agripino escolheu o terreiro da Ubanda, em Cruz das Armas como local preferido para assinar decreto oficializando os cultos afro-brasileiros, na Paraíba. O fato ocorreu, domingo último, com exaltação justificada dos “pais de terreiros” “babalorixás” e do próprio Governador, que aparece, na foto de Rita, recebendo um “passe” da babalorixá Marinalva Alves de Souza (O NORTE, 1966, p. 1).

Observa-se que a lei foi assinada num terreiro de umbanda, localizado em Cruz das Armas, que segundo Mãe Marinalva⁹¹, é o Terreiro de Cleonice, “no barracão coberto de palha, onde montaram o gabinete” (SILVA, 2013, p. 120), bem como apresenta outra imagem do Governador João Agripino neste terreiro:



IMAGEM 21 – Governador João Agripino, assinatura da Lei 3.443 no terreiro de Cleonice, 1966.

Fonte: SILVA, 2013, p. 120.

⁹⁰ Nesta legenda, Mãe Marinalva é chamada Marinalva Alves Souza, mas seu nome é: Marinalva Amélia da Silva (SILVA, 2013, p. 18).

⁹¹ Em seu livro autobiográfico, ela também apresenta este registro jornalístico (Cf. SILVA, 2013, p. 121).

Já com relação ao “passe” dado no governador João Agripino, Mãe Marinalva explica este momento em seu livro, afirmando que:

João Agripino, ao sentar-se, queixou-se de uma forte dor de cabeça, pedindo a Dona Zefinha que me chamasse. Aproximei-me e percebi que ele estava pálido, os olhos estavam a ponto de saltar das órbitas. Por trás, estendi a mão sobre sua cabeça e lhe dei um passe. Ele, então, virou-se para agradecer chamando a atenção de todos para mim. Nesse momento, cumadre Luna, madrinha de um dos meus filhos e que trabalhava numa das agências de fotografia mais antigas de João Pessoa, o Foto Condor, bateu uma foto (SILVA, 2013, p. 120).

Além disto, nas entrelinhas desta matéria, quando o jornal empregou o termo “passe” está entranhado em seu discurso a questão do poder, no sentido de transmitir ao leitor que estaria sendo concedido algum poder ao Governador João Agripino. A leitura desta foto perpassa também a troca entre os “campos” religioso e político, bem como o fato de o governador ter assinado a lei no local de rito das religiões afro-brasileiras, revelou um perfil político mais populista. Outrossim, a publicização de seu posicionamento, usando-se de um espaço religioso para isto e com a presença de afro-religiosos serviu para se colocar como referência no “campo” religioso, o que colaborou na forma como é conhecido hoje nas comunidades de terreiros: “o libertador”⁹².

Em exemplares do jornal *A União* verificamos o registro das homenagens prestadas ao Governador João Agripino pela liberação das religiões afro-brasileiras e o registro etnográfico da festa de Iemanjá realizada no bairro de Tambaú, com a participação da federação, a festa foi realizada após a promulgação da Lei nº 3.443/66, em 08 de dezembro de 1966. No jornal *Diário da Borborema* também é noticiado que este governador receberá homenagem em João Pessoa.

No dia 06 de novembro de 1966, o jornal *Diário da Borborema* noticiou, de acordo com informação obtida através do umbandista Cícero Tomé, que em João Pessoa, acontecerá no bairro de Cruz das Armas, a “Festa de Libertação de Terreiros de Umbanda da Paraíba”, motivada pela liberação da religião neste estado; a notícia ressalta o nome da federação, intitulado-a de Federação de Umbanda da Paraíba. Todavia, como já mencionado neste estudo, o nome da federação é Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, na qual Cícero Tomé foi vice-presidente na época. Foi nesta ocasião que o Governador João Agripino assinou a lei de liberação desta religião que contou com a presença de adeptos, autoridades civis e militares – outrossim, esta e outras notícias apresentadas no transcorrer deste estudo

⁹² Diferente do político Pedro Gondim, que devido à repressão sofrida pelas religiões afro durante o período que governou o Estado da Paraíba, passou a ser conhecido como: “o perseguidor”.

demonstram que a umbanda foi determinante para liberação dos cultos afro no Estado da Paraíba, pois a terminologia quase sempre foi citada nas matérias, bem como os líderes religiosos, na maioria das vezes, são colocados como umbandistas; pode-se dizer que reuniu as demais denominações afro aqui existentes (catimbó e jurema) e, de certa forma, colocou-as sob sua tutela, ou melhor, a presença da umbanda foi responsável, ou no mínimo, fomentou a liberdade em exercer o culto afro neste estado:

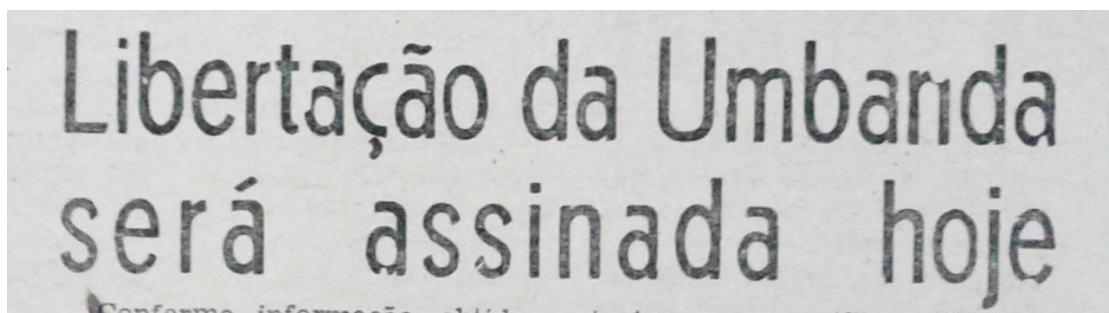


IMAGEM 22 – Libertação da umbanda será assinada hoje.

Fonte: DIÁRIO DA BORBOREMA. Campina Grande: Diários Associados, ano X, n. 2781, 6 nov. 1966. p. 5.

Libertação da Umbanda será assinada hoje

Conforme informação obtida junto ao Vice Presidente da Federação de Umbanda da Paraíba, grande festividade será levada a efeito hoje em João Pessoa, quando se encontrarão na avenida Felix Antônio, no bairro de Cruz das Armas todos os órgãos espíritas congregados àquela entidade religiosa, num acontecimento que se denominará “Festa de Libertação de Terreiros de Umbanda da Paraíba”. Informou nos o senhor Cicero Tomé que o acontecimento tem como motivo, a determinação do governador do Estado, dando plena liberdade às atividades de todos os Centros Espíritas e o Terreiros de Umbanda da Paraíba, tem seu início previsto para às 14 horas, contando como ponto culminante, o ato de assinatura da Lei Governamental pelo próprio governador João Agripino que se fará presente ao fato juntamente com outras altas autoridades civis e militares (DIÁRIO DA BORBOREMA, 1966, p. 5, grifo do autor).

No dia 06 de novembro de 1966, o jornal *A União* publica a notícia intitulada “Governador vai ser homenageado hoje pelos terreiros de umbanda”, nessa ressalta o início dos festejos, a “tenda espírita” em que será iniciada a reunião, o local do rito religioso que acontecerá logo após esta reunião, o encontro com o governador João Agripino e a homenagem a ele prestada pela “família umbandista”, com a entrega de um título de honra; em seguida, apresenta a lei de liberação dos cultos neste estado (chamando-a de “decreto governamental”), outros detalhes que discutiremos depois da transcrição:



IMAGEM 23 – Governador vai ser homenageado hoje pelos terreiros de umbanda.

Fonte: A UNIÃO. João Pessoa: A UNIÃO, ano LXXIV, n. 257, 6 nov. 1966. p. 8.

Governador Vai ser Homenageado Hoje Pelos Terreiros de Umbanda

O Governador João Agripino será alvo, a partir das 14 horas de hoje de expressiva manifestação dos umbandistas de João Pessoa, cujos cultos serão levados a efeito, naquela oportunidade em homenagem a S. Excia.

As manifestações de júbilo da família umbandista e as homenagens que hoje prestarão ao governador têm em vista a lei que o Chefe do Executivo assinará, assegurando o livre exercício dos cultos afro-negros em todo território paraibano.

Trata-se de medida assinalada por efetivo propósito democrático e cultural, haja vista que assegurará a igualdade das diversas religiões perante a lei e permitirá a conservação das nossas raízes culturais afro-negras.

As Homenagens

As manifestações dos cultos de Umbanda, em honra do sr. João Agripino, serão iniciadas às 14 horas, com a reunião na tenda espírita “Caboclo Rompe-Mato”, considerado o fundador de Umbanda na Paraíba, dos diversos terreiros de João Pessoa.

Daquêle centro espírita, os umbandistas partirão, já reunidos com destino à Penha, a fim de saudar Iemanjá, o que ocorrerá após as honrarias que serão tributadas a Orixá, no local de partida.

Da praia da Penha, deslocar-se-á até o palanque armado na rua Felix Antonio, 1398, onde a diretoria da Federação e as mães-de-Ranto receberão o governador, tido como “libertador” na nota que os umbandistas enviaram à imprensa.

Ao ser agraciado com o título de “Presidente de Honra dos Umbandistas da Paraíba”, o governador João Agripino fará um pronunciamento e concederá posse à diretoria executiva.

O DECRETO

O decreto governamental que assegurará, a partir de hoje, o livre exercício dos cultos africanos em todo o Estado da Paraíba é do seguinte teor:

LEI No. _____ DE _____ DE 1966

Dispõe sobre o exercício dos Cultos Africanos no Estado da Paraíba

O GOVERNADOR DO ESTADO DA PARAÍBA, usando das atribuições que lhe confere o art. 33, da Constituição do Estado, combinado com o art. 59, do Ato Institucional no. 3, de 27 de outubro de 1965, e com o

art. 33, 39, da Emenda Constitucional no. 1, de 22 de dezembro de 1965, sanciona e promulga a seguinte Lei:

Art. 1o. – É assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos em todo o território do Estado da Paraíba, observadas as seguintes disposições constantes desta lei.

Art. 2o. – O funcionamento dos cultos de que trata a presente Lei será em cada caso autorizado pela Secretária da Segurança Pública, mediante a constatação do que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

I – Quanto à sociedade:

a – prova que está perfeitamente regularizada perante a Lei civil;

II – Quanto aos responsáveis pelos cultos:

a – prova de idoneidade moral;

b – prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico.

Art. 4o. – Os cultos existentes à data desta lei poderão funcionar, a título precário, até que satisfaçam, no prazo improrrogável de 180 (cento e oitenta) dias, a contar de sua vigência, os requisitos do artigo 2o.

Art. 5o. – Os diversos cultos em funcionamento diligenciarão a fim de ser instituída a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, à qual estarão subordinados, cabendo-lhe, entre outras atribuições, disciplinar o exercício desses cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas.

Art. 6o. – Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições,

Palácio do Governo do Estado da Paraíba, em João Pessoa, ____ de _____ de 1966; 78o. da Proclamação da República. (A UNIÃO, 1966, p. 8, grifo do autor).

Esta notícia do jornal *A União*, diferente do jornal *O Norte*, traz muitos elementos interessantes. Primeiro, ao invés de chamar de “Cultos Africanos”, como expresso na lei, já os coloca como “cultos afro-negros”. Segundo, afirma que esta lei resulta de um “propósito democrático e cultural”, pois asseguraria a igualdade entre as diversas religiões diante da lei, bem como proporcionaria a “conservação das nossas culturas afro-negras”, isto é um discurso que coloca esta religião mais como “tradição cultural” e do que como religião, mas fácil de ser “aceita” no espaço público. Este elemento nos leva as contribuições de Montero, para esta autora, por exemplo, quando os ritos africanos são considerados “tradições culturais”, eles “são mais facilmente incorporados às imagens de identidade nacional do que quando são tratados como ‘ritos religiosos’” (MONTERO, 2012, p. 176). Terceiro, as homenagens aconteceriam na Tenda Espírita Caboclo Rompe-Mato, pertence a Carlos Leal Rodrigues, é considerada como fundadora da umbanda neste estado. Quarto, o rito religioso em agradecimento que aconteceu nesta tenda e, depois, partiu a Praia da Penha para saudar iemanjá. E quinto, depois deste rito, os Umbandistas foram ao palanque armado em Cruz das Armas para receber o Governador João Agripino e dá-lhes o título de “Presidente de Honra dos Umbandistas da Paraíba”. E o mais curioso disto tudo que estas informações não estão presentes na biografia deste governador.

Tem-se que o “campo” afro-religioso na Paraíba reconheceu e legitimou a atuação deste político e isso fica evidente com a concessão do título a ele e considerá-lo como “libertador”. Todavia, não foi encontrada nos acervos de jornais dos arquivos públicos pesquisados a publicação da nota enviada pelos umbandistas a imprensa.

Já no exemplar do dia 08 de novembro de 1966, o jornal *A União* reforça o que aconteceu no dia 06 de novembro; troca algumas expressões, como verificamos na primeira notícia: o título dado era de “Presidente de Honra dos Umbandistas da Paraíba”, agora seria: “Presidente de Honra da Federação de Umbanda da Paraíba”; destaca ainda a realização do rito religioso para iemanjá na praia da penha, a homenagem ao governador João Agripino, e, por fim, como na matéria anterior, coloca a “Tenda do Caboclo Rompe-Mato” (terminologia diferente da anterior, pois não tem o termo “espírita” logo após a palavra “tenda”), como fundadora da umbanda na Paraíba – com isto, percebe-se que não como pensar o “campo” afro religioso na Paraíba sem refletir a presença da umbanda em seu processo de legitimação, haja as notícias são em torno dela, por exemplo, a federação que foi instituída em lei, as notícias a colocam como federação de umbanda:

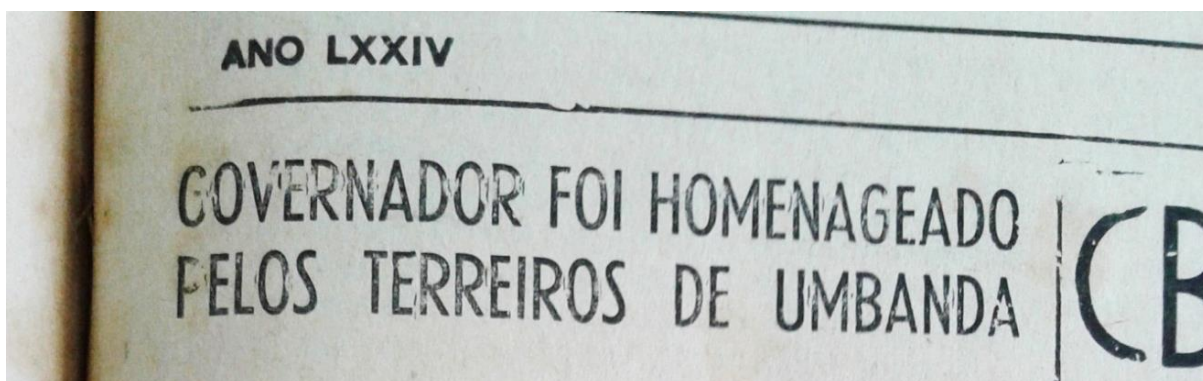


IMAGEM 24 – Governador foi homenageado pelos terreiros de umbanda.

Fonte: A UNIÃO: João Pessoa: A UNIÃO, ano LXXIV, n. 258, 8 nov. 1966. p. 1.

GOVERNADOR FOI HOMENAGEADO PELOS TERREIROS DE UMBANDA

A Federação de Umbanda da Paraíba reuniu domingo passado todos os seus associados para prestar ao governador João Agripino uma homenagem de gratidão pela sua atitude em defesa da liberdade de culto no Estado, consubstanciada em ante-projeto de lei recentemente enviado à apreciação da Assembléia Legislativa.

O cerimonial teve início às 14hs., na tenda d[o] Caboclo “Rompe-Mato”, considerado o fundado[r] dos terreiros de Umbanda na Paraíba. Reunidos al[i] os umbandistas, após as honrarias tributadas Orixá, rumaram

em cortejo para a praia da Penha a fim de fazer a saudação a Iemanjá rainha do mar.

Após a saudação, o cortejo dirigiu-se para a ru Félix Antônio, onde, em palanque especialmente a[r]mado, a diretoria da Federação e as mães-de-san[to] receberam o governador João Agripino e formu[la]ram o “Saravá, Ogum!” de praxe. Na oportunidade o governador foi agraciado com o título de Presidente de Honra da Federação de Umbanda da Paraíba. (A UNIÃO, 1966, p. 1, grifo do autor).

Ainda neste exemplar, na página oito, traz uma foto mostrando este governador recebendo um abraço de uma ialorixá:



IMAGEM 25 – Homenagem.

Fonte: A UNIÃO. João Pessoa: A UNIÃO, ano LXXIV, n. 258, 8 nov. 1966. p. 8.

HOMENAGEM

Uma mãe-de-santo abraça o governador João Agripino, quando de sua chegada ao palanque da rua Félix Antônio, onde foi homenageado pela Federação Umbandista da Paraíba pela sua atitude de defesa de liberdade do culto no Estado, consubstanciada em ante-projeto enviado à Assembléia Legislativa. (Matéria na 1a. página). (A UNIÃO, 1966, p. 8).

Observa-se que as homenagens ao governador João Agripino são resultantes da relação de proximidade do “campo” afro-religioso, em especial, umbandista, a princípio, desde eleições de 1965⁹³, quando ainda era candidato a governador do Estado da Paraíba. A presença deste ator político na esfera pública possibilitou a promulgação da Lei nº 3.443/66, mas só isto não foi o suficiente, a presença e mobilização de umbandistas foram fundamentais no espaço político paraibano e junto ao Estado a fim de que liberasse a religião em todo o território paraibano. A intenção do “movimento umbandista” foi influir neste espaço e redimensionar a posição das religiões afro, fundamentada em lei, na sociedade e, conseqüentemente, adquirindo um “status de religião”.

Por fim, concluiremos este subcapítulo, com uma etnografia da Festa de Iemanjá realizada depois da liberação das religiões afro-brasileiras na Paraíba, em 08 de dezembro de 1966, publicada pelo jornal *A União* em 18 de dezembro de 1966, em que traz a ressalva que a festa já era realizada em anos anteriores, o que explicita que ocorreu mesmo em um período de repressão policial:



IMAGEM 26 – Umbandistas fizeram festa do amor e da fraternidade.

Fonte: A UNIÃO. João Pessoa: A UNIÃO, ano LXXIV, n. 289, 18 dez. 1966. p. 8.

UMBANDISTAS FIZERAM FESTA DO AMOR E DA FRATERNIDADE

No d[i]a 8 do corrente, os filhos de Umbanda prest[ara]m uma homenagem a Iemanjá, sua m[ã]e, r[ai]n[h]a [d]o céu e dos mares, realizada na praia de Tambaú. Te[rreiros] de tôda a cidade fizeram o cruzamento da fra[ternização] sob as bandeiras de Ogum Rompe-Matto, O[gum Beira-Mar e Iemanjá].

⁹³ Citamos este ano, partindo-se dos discursos de Mãe Marinalva, em seu livro, e, Mãe Renilda, a partir da entrevista concedida para Programa *Dedim de Prosa*, apresentado por Wellington Farias na TV Assembleia PB

A homenagem, realizada anualmente naquela pr[ai]a co[i]ncidiu com a passagem da lua crescente para lua cheia, isto é, por ocasião das mudanças planetá[rias e no dia do Espírito] Sant[o].

As festividades iniciaram com uma concentração na Federação dos Umbandistas, onde bababalaorixás e ialaorixás entoaram cânticos de louvor e saudaram com um gri[t]o vivo de fé (o dó mi ô Iemanjá), demonstrando a alegria pel[a] liberdade adquirida através do filho da Grande Mãe.

Na praia, os filhos de Umbanda lançaram um barco à vela iluminado – com presentes ofere[cid]os pela ialaorixá Maria Isaura e ramalhetes, panelas e outros presentes –, o qual, guiado p[e]la fôrça da fé, dirigiu-se ao palácio de Iemanjá.

Em seguida, louvações abriram, no espaço, as cortinas de todos os planos espirituais, que eram saudados com pedidos de proteção para todos e fôrça para o libertador da santa Seara, numa manifestação em que a bandeira da fraternidade unia os de cima e os de baixo, os do plano invisível, os maiores aos menores, os grandes aos pequenos, enfim, tôdas as falanges trabalhadoras do Além e da terra, reunindo tôda a família de Deus nas suas diversas moradas e em todo o caminho do mundo. E todos ouviram a sinfonia do amor universal e viram afluência, aos milhares, dos irmãos kardecistas e esotéricos, f[il]iados da igreja de Roma, pastores de tôdas [as] crenças e seitas, caboclos da Mata, [prêto]s velhos, povo de Xangô, guerreiros do fogo, as virgens do Sol, os incas e os maias e as falanges da cura, do esclarecimento, da elevação, da purificação e da justiça.

Após o cruzamento de diversos filhos, na praia, de joelhos e com uma invocação cantada, todos foram para o banho ritual nas ondas.

A festa prosseguia, quando uma exclamação se ouviu de um dos filhos, confirmada depois por um grupo de participantes: – Lá vem Ela! A emoção, então, foi geral, quando a rainha do céu e dos mares veio sôbre as ondas para a festa de carinho que lhe ofereciam os filhos, os quais repetiam em cântico:

Lá vem Nossa Mãe Iemanjá
Lá vem a rainha do mar
Vem com seu manto
Azul, oh mamãe
Para seus filhos abençoar
E Iemanjá abenço[u]
os filhos videntes, entre o verde das águas
e o azul do infinito

A's primeiras horas da manhã sôbre a fraternidade universal, os filhos de Umbanda deixaram a praia de Tambau, trazendo nos corações os frutos espirituais transformados em flôres, encerrando, assim, a festa de amor e fraternidade.. (A UNIÃO, 1966, p. 8).

A partir desta etnografia, nota-se as “etapas” da festa, como: momento inicial, o porquê de se está realizando ela, o local de realização, o local de concentração, as salvações e o cântico entoado pelos umbandistas, a função das louvações durante este rito, o momento dos presentes oferecidas (oferendas) a Iemanjá, a “presença” de outros “pessoas”, “religiosas”, provavelmente, na festa, pois o conteúdo da matéria é ambíguo, ora dá a entender que são atores sociais, ora entidades religiosas da umbanda. Alguns elementos se sobressaem nesta etnografia: primeiro, os festejos começaram com uma concentração na “federação dos umbandistas”, o que

demonstra sua participação no evento; segundo, coloca João Agripino como filho de Iemanjá, novamente, frisando que a liberdade de exercer o culto foi obtida através dele, bem como há pedidos de “força” para o “libertador da santa Seara”, se referindo a João Agripino; discorre sobre as oferendas depositadas a Iemanjá fora oferecidos pela ialorixá Maria Isaura (religiosa não citada nas matérias jornalísticas anteriores); terceiro, descreve o rito de saudação e evidencia outros “atores sociais”, “religiosos”, presente na festa, como: kardecistas, esotéricos, católicos, pastores, etc.

Em anexo a esta matéria, tem-se a fotografia de uma umbandista:



IMAGEM 27 – Registro fotográfico feito na Festa de Iemanjá, na praia de Tambaú, em 1966.

Fonte: A UNIÃO. João Pessoa: A UNIÃO, ano LXXIV, n. 289, 18 dez. 1966. p. 8.

[Legenda da imagem]

Os filhos de Umbanda realizaram a concentração anual (foto) na praia de Tambaú para homenagear a mãe Iemanjá e solicitar auxílios durante o novo ano que se aproxima. (A UNIÃO, 1966, p. 8).

Neste subitem, as fontes históricas revelaram a presença da religião, em especial, a umbanda, em diversos momentos no espaço público paraibano: no governo de Pedro Gondim, período marcado por forte repressão policial aos terreiros (fomentada também por denúncias de atores sociais), com apreensão de diversos objetos religiosos, prisão de pais e mães de santos, bem como os mecanismos utilizados por eles e elas para enfrentar este período, por exemplo, se passarem por centros espíritas kardecistas para terem licença da polícia a fim de que pudessem exercer a sua religião, na época tais licenças eram concedidas apenas a centro espíritas kardecistas para funcionarem; o “diálogo” com os atores públicos, os atores religiosos envolvidos neste processo e a existência de um “movimento umbandista” articulado com o poder público, legislativo, exteriorizado no decreto nº 825/62 proposto pelo poder legislativo a fim de regulamentar uma federação de umbanda que congregaria não só a umbanda, mas outros cultos afro existentes na Paraíba. Agregado a isto, vimos o posicionamento do governador Pedro Gondim frente a este decreto e os argumentos utilizados para vetá-lo, destacando-se, em especial, que não se tratava de religião, mas de “mistificação”, “superstição”, “charlatanismo”, “magia”, “macumba”, etc., para tanto se baseou em dispositivo constitucional e nas leis penais da época que, em sua concepção, não as enquadravam como religião.

No governo de João Agripino, a circulação destes atores religiosos no espaço político, vice-versa, era significativa e isso foi fomentado pela aproximação deste político com o “movimento umbandista”, tendo como líder principal, o umbandista Carlos Leal Rodrigues. Tais relações trouxeram visibilidade a ambos no espaço público, mas, especialmente, a este movimento, haja vista que esta abertura de espaço e interação com a esfera pública tinha a intenção de se legitimarem como religião. Este período foi caracterizado pelo posicionamento de atores umbandistas na imprensa local, como Carlos Leal Rodrigues, J. Rosas dos Santos, Cícero Tomé e Sub-Tenente Trajano sobre temas ligados a religião, como: a liberdade de exercer o culto e a criação de uma federação de umbanda. Além disto, a imprensa noticiou a inauguração de novo espaço religioso do Centro de Umbanda Pai Tertuliano, devido aumento do número de frequentadores; a possível “transição religiosa” do terreiro de Mãe Joana para umbanda, Centro Espírita de Umbanda Mãe Joana terreiro, e o convite a sociedade para a festa de São Cosme e Damião que seria realizado nele; a mobilização dos adeptos, liderados por

Carlos Leal, junto a Secretária de Segurança Pública para liberar o uso de *elus* nas cerimônias religiosas, a liberação foi concedida. Outro acontecimento interessante está relacionando ao posicionamento da Secretária de Segurança Pública, que antes tinha uma postura repressora a estes cultos, passou a ter uma postura interlocutora, quando informa aos adeptos que haveria a liberação da lei que permitiria a liberdade religiosa deste culto, especificamente, no município de Campina Grande, a delegacia convoca através de nota na imprensa reunião com os centros a fim de falarem sobre isto. Outrossim, foi marcado pela mensagem e anteprojeto de lei enviados pelo governador a assembleia e, conseqüentemente, a aprovação da Lei nº 3.443 em 06 de novembro de 1966. Em decorrência disto, o governador foi homenageado pelo “movimento umbandista” com título de honra, festas foram realizadas, etc.

Tem-se acontecimentos históricos noticiados pela imprensa paraibana foram importantes, pois revelaram parte da história das religiões afro-brasileiras na Paraíba, especificamente, nas cidades de João Pessoa e Campina Grande, o que nos leva a compreensão da presença destas religiões, em especial, da umbanda e suas interações com a esfera pública.

Conclui-se, *a priori*, que o espaço público paraibano nos anos de 1962, 1965 e, especialmente, 1966, primeiro ano do Governo João Agripino foi marcado com uma forte aproximação e mobilização do “campo” afro-religioso, umbandista, paraibano perante o político, o que resultou na promulgação da Lei 3.443, de 06 de novembro de 1966, que concedeu [ou melhor, garantiu] o direito de exercer livremente os cultos afro-brasileiros na Paraíba.

2.2 Religiões afro-brasileiras e as eleições de 1966 para o Senado

No mesmo ano em que foi promulgada a Lei 3.443, de 06 de novembro de 1966, que liberou as religiões afro-brasileiras no Estado da Paraíba, especificamente, no mês de novembro, também acontecia nesse estado as eleições para o cargo de senador, marcado pela disputa entre os candidatos Ruy Carneiro⁹⁴, do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), e Aluísio Afonso Campos, da Aliança Renovadora Nacional (ARENA)⁹⁵, esse último tinha o apoio de Pedro Gondim e João Agripino. Os dois foram duas grandes lideranças políticas na Paraíba, reconhecidos nacionalmente. Tal disputa envolveu as religiões afro-brasileiras⁹⁶,

⁹⁴ Político populista, eleito quatro vezes senador (1950 a 1977) e arqui-adversário de João Agripino (CARVALHO, 1993, p. 31-32)

⁹⁵ Nesta época, o voto era direto para senadores e o sistema político era bipartidarista, conforme o Ato Institucional nº 2, de 27 de outubro de 1965, que extinguiu os partidos existentes e, em decorrência disso, foram criados dois partidos: o de oposição, Movimento Democrático Brasileiro (MDB), e a Aliança Renovadora Nacional (ARENA), que apoiava o governo ditatorial (BRITO, 2014, p. 109).

⁹⁶ Neste pleito, o político Zé Maranhão disputava uma vaga para deputado estadual, candidato do MDB, segundo a publicação de um “santinho” dele, no dia 04 de novembro de 1966, no jornal *O Norte* (O NORTE, 1966, p. 3).

configurada, por exemplo, em discursos direcionados ao candidato Aluísio Afonso Campos pelo colunista político Hélio Zenaide, na sua coluna política⁹⁷ do jornal *O Norte*. Nela traz a temática das religiões afro-brasileiras a fim de problematizar, ou melhor, levantar controvérsias em torno deste candidato ao senado. Outrossim, é nela que encontramos a “ideia-força” (BOURDIEU, 2011, p. 202-203;206) das disputas políticas de 1966, haja vista que será a partir disto que as demais notícias serão fomentadas. Tais ideias promoveram a mobilização de atores religioso e políticos no espaço público, com a carta enviada ao colunista e, posteriormente, pelos políticos através de seus posicionamentos sobre as acusações. Além do que, exprime-se uma forma de fazer com que o candidato Aluísio Afonso Campo viesse a ser (re) conhecido pela sociedade por meio da “ligação” com estas religiões. Como veremos mais adiante.

Na coluna política de Hélio Zenaide do dia 08 de novembro de 1966, publicada pelo jornal *O Norte*, relacionava o candidato Aluísio Afonso Campos (ARENA) ao “azar” e, como justificativa, acrescenta que esse candidato foi assistir um “Xangô” no bairro de Cruz das Armas e para recebê-lo soltaram foguetões, o que ocasionou um incêndio em algumas casas de palha. Indiretamente, também correlacionada às religiões afro-brasileiras, denominadas por ele como “Xangô”, interligando o incêndio com a ida do candidato ao terreiro para assistir o culto afro-religioso (Xangô). Tem-se um campo político como um espaço de concorrência entre os sujeitos políticos em que se fomentam, por exemplo, *problemas, conceitos e acontecimentos* (BOURDIEU, 1989, p. 164) – neste caso, provocada, a princípio, por este ator social pertencente a imprensa local –, bem como a formação de um capital político, esse uma “espécie de capital de reputação” (BOURDIEU, 2011, p. 204), em Aluísio Afonso Campos, quando, sutilmente, o associam às religiões afro-brasileiras, o que vai ficar mais evidente nas próximas publicações desta coluna. O interessante que mesmo citando as expressões “azar”, “agouro” e outras com conotações negativas, o colunista não as interliga a religião, mas as associam apenas a este candidato:

Aluisio Campos está dando azar: foi a Cruz das Armas, assistir a um xangô, e quando soltaram os foguetões de sua chegada in[ce]ndiaram-se três casas de palha, de pobres famílias que viviam em paz até o momento em que êle apareceu de barra-suja.

Mas o azar não terminou aí: chamaram os gombeiros com urgência. Resultado: o caminhão dos bombeiros virou no caminho e quase morre todo mundo.

O povo ficou assustado com o homem. Dá azar: credo em cruz, tibi, vôte!

Logo, este dado é interessante, uma vez que, a situação que aconteceu nas eleições de 1966, se repete, de forma similar, gerando controvérsias no pleito de 2010, envolvendo ele e o candidato Ricardo Coutinho.

⁹⁷ Nela discutia temas relacionados ao campo político paraibano.

RXX

Aliás, a palavra azar se escreve com o A de Aluisio. Como a palavra azarento, agouro, agourento, aziago...

E há uma outra estranha coincidência: o azar de Aluisio deu em calamidade, em catástrofe, e da mesma forma como azar se escreve com o A do seu nome, catástrofe e calamidade se escrevem com o C do seu sobrenome.

Aluisio Campos, AC: azar-catástrofe, agouro-calamidade, aziago-cataclismo...

Vai-te prá lá, Aluisio, credo cruz, tibi, vôte!

XXX

Vou até mandar saber qual é o dia em que êle vai fazer comício no meu bairro, o bairro de Expedicionários. Logo na véspera. vou mandar colocar encher a rua de arruda e alecrim, prá ver se a gente escapa dessa onda de azar e mau agouro.

Com tanto azar assim, êsse homem é um perigo para a população. Uma epidemia de azar pode destruir a Paraíba em poucos dias: credo em cruz, tibi, vote!

—oOo—

Ainda bem que AC não ingressou no MDB, preferiu hospedar-se na pensão de dona ARENA.

Que Deus o mantenha e guarde por lá durante muito tempo. Afinal ARENA também se escreve com o mesmo A de Aluisio e de azar. (O NORTE, 1966, p. 2, grifo do autor).

Em publicação do dia 10 de novembro de 1966⁹⁸, esta questão começa a tomar forma, com um “discurso acusatório” contra as religiões afro-brasileiras, indiretamente, colocando-as como uma “não cultura”, que representa “atraso”, aspectos presentes nos primeiros estudos do século XIX sobre essas religiões. O mais interessante é que faz comparação com outras culturas, dando uma ideia de “cultura superior” e “cultura inferior”, questão já descartada pela academia. Arelado a isto, problematiza o fato do candidato Aluizio Afonso Campos e outras autoridades governamentais e políticas terem ido a um “Xangô” (define o xangô como uma reunião de umbanda), como o Governador João Agripino e o Vereador João Cabral⁹⁹, ressaltando que nesse “baixou o espírito do Preto Velho” e disse que esse candidato ganharia as eleições. O

⁹⁸ Como é uma notícia extensa envolvendo as religiões afro-brasileiras na paraíba, optou-se por dividi-la em três fragmentos, conforme a temática, a fim de não perder as informações contidas na notícia.

⁹⁹ Falecido em 2014, eleito vereador em 1947, pela União Democrática Nacional (UDN), “foi parlamentar por 38 anos, presidindo a Câmara de Vereadores de João Pessoa por oito vezes, sendo sete consecutivas – da 20ª à 26ª legislatura, voltando a presidência na 28ª legislatura. Como presidente da Câmara de Vereadores, foi empossado como prefeito de João Pessoa, por 30 dias, em 3 de julho de 1974. Ele assumiu a prefeitura mais quatro vezes. Foi vice-prefeito de 1985 a 1988. [...] Também foi secretário de Turismo da capital e presidente do Instituto de Previdência do Município” (JORNAL DA PARAÍBA, 2014).

discurso deste colunista ironiza a presença e a relação de atores políticos com as religiões afro, especificamente, com a umbanda:

Fragmento 1:

O povo paraibano já foi um povo atrasado, sem cultura, sem civilização. Mas isso foi antigamente. Hoje, não. Hoje somos um povo desenvolvido, um povo culto, um povo civilizado. Já não tememos confronto com os povos mais adiantados, mais cultos e mais civilizados da Europa.

Agora mesmo, por exemplo, como prova do nosso grande progresso material, intelectual, social, cultural e político tivemos em João Pessoa um xangô, uma reunião de Ubanda, presentes as mais destacadas autoridades administrativas e políticas do Estado, e na qual, o espírito de PRETO VELHO baixou no irmão CABRAL BATISTA, anunciando a vitória do grande técnico e economista ALUISIO CAMPOS!

XXX

Um fato dessa natureza só poderia mesmo acontecer num Estado altamente desenvolvido, culto e civilizado como a Paraíba de hoje.

Eu quero ver um negócio dêsse acontecer na Inglaterra da Shakespeare, Thomas More, Byron, Carlyle, na França de Voltaire, Rousseau, Diderot, na Itália de Dante, Petrarca, Leonardo da Vinci, na Alemanha de Schiller, Goeth, Heine, Kant!

O privilégio é nosso, da fase áurea de nossa história que estamos vivendo. E a Paraíba vivendo o seu Renascimento! E a Paraíba com a sua Universidade dando exemplos edificantes as demais Unidades da Federação e às grandes nações adiantadas do globo terrestre! (ZENAIDE, 1966, p. 2).

Já neste fragmento, verifica-se a carta enviada ao colunista Hélio Zenaide, datada de 07 de novembro de 1966, em envelope oficial e com o timbre do poder judiciário, sendo publicada em sua coluna política no jornal *O Norte*. Nesta percebe-se a reação do adepto das religiões afro-brasileiras, João Carpina (umbandista e membro do “Terreiro de Ubanda Caboclo Rompe-Mato”), frente o discurso deste colunista em sua coluna diária; coloca-se em defesa do candidato a senador, Aluísio Afonso Campos, e do governador João Agripino, ressaltando ainda que as “entidades espirituais” estavam ao lado deles; afirma que o colunista Hélio Zenaide deveria ter ido assistir a homenagem ao governador [esta homenagem está relacionada a promulgação da Lei nº 3.443, em 06/11/1966] no “Terreiro de Ubanda Caboclo Rompe-Mato”; e termina salientando que houve a “incorporação” do espírito do preto velho em João Cabral Batista¹⁰⁰, bem como a entidade garantiu a vitória da ARENA nesta eleição. Por fim, Hélio Zenaide ironiza, nas entrelinhas, que a política paraibana é na “base do Xangô” e repete a

¹⁰⁰ Segundo o Indivíduo 2, João Cabral Batista não era da religião, mas Carlos Leal tinha contato com ele e algumas vezes frequentava a festas representado autoridades. Isto provavelmente ocorreu após a legislação.

saudação de João Carpina. A partir desta coluna, percebe-se a relação do campo político com a religião, a umbanda, e, em função do discurso a respeito dessa relação, um ator umbandista, responde as investidas do colunista político Hélio Zenaide. Contudo, cita a participação de políticos, vereador João Cabral Batista e governador João Agripino, bem com a esposa do governador, o banqueiro Nolo Pereira e sua esposa na homenagem realizada ao governador:

Fragmento 2:

Aliás, sôbre o notável acontecimento, que tanto relêvo veio emprestar aos nossos foros de povo altamente politizado, culto e civilizado,. o irmão JOÃO CARPINA, do TERREIRO DE UBANDA CABOCLO ROMPE-MATO, onde teve lugar a douta assembléia enviou-me uma carta que não posso deixar de transcrever aqui, para que fique registrada nos Anais da História da Paraíba

—oOo—

E´ bom frisar, antes do têxto, que a carta me veio pelo correio nacional, devidamente selada, em papel com envelope oficial, com o timbre do Poder Judiciário:

“João Pessoa. 7 de novembro de 1966. Ilmo. Sr. Jornalista Hélio Zenaide: Venho pela presente, na qualidade de ardoroso defensor da Candidatura do Economista ALUISIO AFONSO CAMPOS, bem como de eleitor que sou protestar contra a campanha de descrédito e sistemática que por intermédio de V.S. vem sendo promovida nas colunas do respeitável jornal O NORTE

Caro jornalista: é preciso V. S. saber que a maioria do Povo Paraibano está do lado do nosso grande benfeitor o Governador JOÃO AGRIPINO FILHO, até mesmo as ENTIDADES ESPIRITUAIS. Lamento bastante V.S. não se encontrar presente hontem dia 6 (domingo), às 14 horas, no TERREIRO DE UBANDA “CABOCLO ROMPE-MATA”, do nosso querido Irmão Vereador JOÃO CABRAL BATISTA, para ter assistido as solenidades que ali foram tributadas em homenagem ao nosso grande Governador JOÃO AGRIPINO FILHO, que presente esteve juntamente com sua Exma. Esposa: Banqueiro Nolo Pereira e Exma. Esposa, bem como outras pessoas de alta categoria, onde nosso grande Governador recebeu de nossa parte (UBANDISTAS), a maior demonstração de afeto e carinho, como também de nossos IRMÃOS DO ALEM.

O ponto alto das solenidades, foi a “ENCORPORAÇÃO” do Espírito do PRETO VELHO, no querido Irmão JOÃO CABRAL BATISTA, Medium de grandes qualidades, que MANIFESTADO garantiu a esmagadora vitória da ARENA, nas eleições do próximo dia 15. assegurando ser uma BADA e que a BARRA E´ MESMO LIMPA..

Para tranquilidade [da] [Pa]raíba, sera eleito [senador] o Economista A[LUISIO] AFONSO CAMPOS

Pode V.S. continuar sua campanha, apenas seu tempo e seu latim está perdido, veremos sua CAVEI[RA] e do seu fracassado candidato antecipadamente derrotado.

SALVE IÊMANJA’. VIVA A UBANDA. SARAVA’ MEU PAE
Sem mais assunto, aqui fica meu protesto.
Ass.) JOÃO CARPINA – Marés”

—oOo—

Como estão vendo, caros leitores, o negócio agora é na base do xangô, do SALVE IÊMANJA', do VIVA A UBANDA, e do SARAIVA' MEU PAE (O NORTE, 1966, p. 2).

Este fragmento revela o posicionamento político do umbandista João Carpina¹⁰¹ no espaço público, durante o processo eleitoral de 1966, colocando-se em defesa do candidato Aluízio Afonso Campos e questionando o discurso de Hélio Zenaide em sua coluna política. Neste caso, a entidade, o preto velho, também “entra” na discussão em torno do candidato, especialmente, para afirmar a vitória no pleito – “entra” através do vereador João Cabral Batista, “médium” que a entidade utiliza para “incorporar ou se manifestar”. Coloca-se o vereador João Cabral Batista como responsável do “Terreiro de Ubanda ‘Caboclo Rompe-Mata’”, na verdade essa denominação remete ao terreiro de Carlos Leal Rodrigues.

Em entrevista com o Indivíduo 2, perguntamos sobre João Cabral Batista, conhecido por como Cabral Batista, e nos informou que:

Ele era vereador e depois passou a atuar na prefeitura. Foi secretário de turismo. Não era espírita, era político. Só frequentava o terreiro em períodos festivos ou para representar o secretário, ele só ia quando era convidado. Carlos Leal convidava ele para as festas, ele ia representando o secretário de turismo. Sua participação era em poucos momentos festivos. Ele pedia mais oração, [os adeptos] dava passe, essas coisas, mas ele não era de está dentro de terreiro. Também quando acontecia um negócio com a umbanda, aquilo outro, ele mandava: isso é com Carlos Leal, ele é quem resolve [...] (INDIVÍDUO 2, 2016).

Percebe-se que as duas falas, João Carpina e Indivíduo 2, extraídas, respectivamente, de fonte documental e fonte oral, mesmo trazendo discursos diferentes acerca do vereador João Cabral Batista, as duas revelam a presença e o trânsito deste ator político no “campo” afro-religioso paraibano. Além disto, provavelmente, a intenção de quem envia carta e quem a recebe e publica foi também polemizar a arena política, colocando o ator político em contexto religioso para afirmar demanda sobre as eleições.

Sobressaindo-se desta discussão se ele era de “dentro ou de fora”, o fato é que a coluna política usa a figura deste ator político para redesenhar a cena eleitoral no espaço público paraibano, bem como, o umbandista João de Carpina utiliza desta imagem para legitimar seu discurso sobre o candidato Aluízio Afonso Campos. O que se coloca em questão é a como este

¹⁰¹ Em entrevista com o Indivíduo 2, perguntamos sobre o umbandista João Carpina e nos disse que não o conhecia.

ator social, o colunista político Hélio Zenaide, utiliza-se de expressões peculiares a este campo religiosa (as saudações) para ironizar a situação e ascender a controvérsia em torno do candidato, por exemplo, quando afirma que a política é a “base de Xangô”.

No terceiro fragmento abaixo, traz novamente a questão da política associada à umbanda, agora colocando o partido nestas controvérsias do campo, polemizando se a proposta da ARENA era uma política diferente, ela conseguiu, já que se têm uma “política do Xangô”, “do terreiro Caboclo Rompe-Mato”, “do Salve Iêmanjá”, “do Viva a Ubanda do Sarava’ Meu Pae” – nota-se que a utilização de elementos identitários da religião serviram para demonstrar como o campo político, no período eleitoral de 1966, se configurava, a intenção foi evidenciar as proximidades, ou influências, da religião neste campo. Além do que mostra que o candidato Aluísio Afonso Campos recorreu do preto velho que “baixou” no vereador João Cabral Batista, isso acontece no terreiro de Carlos Leal Rodrigues. Coloca estas religiões como “atrasadas” e como um insulto a “consciência católica da família paraibana”, expressando, a partir disso, o “pertencimento religioso” que mais influía na sociedade nesta época. Além do que faz uma comparação entre os “políticos antigos” (como os senadores Epitácio Pessoa e José Américo) – que não “vivenciaram” e nem tiveram acesso aos mecanismos inventados pela “nova cultura”, religião afro, por exemplo, no processo eleitoral – os “políticos novos” (indiretamente, se referindo a João Agripino, João Cabral Batista e Aluísio Afonso Campos), que se relacionaram com as religiões afro para competir no campo político. E para problematizar ainda mais a questão, envolve Dom José Maria Pires¹⁰² e o documento *Mater et magistra*, do Concílio do Vaticano II¹⁰³:

Fragmento 3:

¹⁰² Mais conhecido como Dom Pelé. Foi nomeado para a Arquidiocese da Paraíba em 1965, mas só assumiu em 26 de março de 1966, quando chega à cidade de João Pessoa, capital da Paraíba, sendo recebido por diversas autoridades policiais, desfila em carro aberto por essa cidade com o Governador João Agripino; de acordo com Pereira, “sua chegada à Arquidiocese da Paraíba demorou esse período por conta de algumas pendências que o líder religioso teria de resolver na Diocese de Araçuaí”, em Minas Gerais (PEREIRA, 2012, p. 78). Para este Arcebispo, o Concílio do Vaticano II só sistematizou e oficializou o que alguns outros membros da Igreja Católica já vinham fazendo, quando afirmou que “sempre houve, na Igreja, teólogos, pastores e leigos que assumiram uma posição dialética em favor dos oprimidos, mas foi só a partir do Vaticano II que essa posição se tornou oficial e as atitudes foram sendo sistematizadas [...] O que fez com que eu me colocasse ao lado do povo, foi o Vaticano II” (PIRES apud MAINWARING, 2004, p. 63). Este Bispo e suas relações e posicionamentos sobre as religiões afro-brasileiras demanda um estudo a parte, haja vista que é muito relevante. Na Paraíba, têm-se dois estudos sobre ele: Perreira (2012) e Eulálio (2011), esse último focado nos “escritos africanistas” de Dom José Maria Pires.

¹⁰³ Segundo Mainwaring, o Concílio do Vaticano II marcou a história da igreja católica – permitiu uma “certa abertura” dessa igreja. Para este autor, “a despeito das contradições, tensões e limites que cercavam as mudanças, o Concílio enfatizou a missão social da Igreja [...], desenvolveu a noção de Igreja como o povo de Deus, valorizou o diálogo ecumênico [...]” (MAINWARING, 2004, p. 62). Em estudo desenvolvido por França, podemos ver mais, especificamente, o discurso da Igreja Católica sobre as religiões afro-brasileiras e como tais religiões responderam a este discurso (SAMPAIO [FRANÇA], 2012).

Já tivemos grandes Senadores da Paraíba: um Epitácio Pessoa, um José Américo. Mas nenhum deles teve a oportunidade de desfrutar os novos processos utilizados e inventados pela nova cultura, pelo novo estágio de civilização da Paraíba dos nossos dias.

Eles, coitados, foram Senadores no tempo em que éramos um povo atrasado, sem cultura, sem civilização.

—oOo—

A ARENA bem que havia prometido à Paraíba uma política diferente: essa política do xangô, do terreiro CABOCLO ROMPE-MATO, do SALVE IÊMANJA'. Do VIVA A UBANDA, do SARAIVA' MEU PAE [!]

—oOo—

A princípio, a ARENA tinha tudo: tinha Pedro. Mas botou areia na candidatura de Pedro e experimentou Ernani, o ex-presidente da UDN, porém, não tinha dinheiro. Veio então um homem de dinheiro, Aluisio. Nem a popularidade de Pedro, nem a categoria moral, intelectual e política de Ernani: tinha que ser o dinheiro de Aluísio.

Mas o dinheiro de Aluísio não compra a Paraíba: recorrem, então, agora, ao espírito do PRETO-VELHO baixando no irmão CABRAL BATISTA no TERREIRO DE UBANDA CABOCLO ROMPE-MATO[!]

Francamente, é o fim! A que ponto desceu a ARENA no seu desespero[!]

XXX

Meu caro Arcebispo Metropolitano, D. José Maria Pires; o senhor não é daqui da Paraíba O senhor é mineiro. Quero pedir_lhe uma coisa; diante de fatos assim, não faça mal juízo da Paraíba e dos paraibanos.

E se algum dia, D. José Maria Pires, o senhor nos deixar, faça_nos um favor; não conte a ninguém essa história, não diga a ninguém, já fora, que isso aconteceu na Paraíba em plena época da MATER ET MAGISTRA, do CONCÍLIO VATICANO II, dos vôos espaciais e das grandes conquistas da ciência e da técnica. Esqueça isso, meu caro Arcebispo Metropolitano.

XXX

Aluisio Campos não conhece a Paraíba Se a conhecesse, saberia que recorrer a expedientes dessa ordem é um insulto à consciência católica da família paraibana, para não lembrar que é mais um insulto a um povo que frequenta Universidade.

Certamente não foi para isso que criaram uma Universidade na Paraíba. Eís aí, senhores, o “desenvolvimento”, a “técnica”, a “economia” do candidato da ARENA! (O NORTE, 1966, p. 2).

Atrelado a isto, verifica-se também que o colunista Hélio Zenaide parte de um discurso cristão, católico, ante as religiões afro-brasileiras, fundamentando sua fala a partir, indiretamente, com a Encíclica *Mater et magistra*, quando a cita. Tal encíclica foi publicada por João XXIII, em 15 de maio de 1961, antes do Concílio Vaticano II, trata da “questão social a luz da doutrina cristã”, segundo Mainwaring, altera a concepção da Igreja Católica, colocando-a “em sintonia com o mundo secular moderno, comprometido em melhorar o destino

dos seres humanos na Terra e promover a justiça social (MAINWARING, 2004, p. 62), na concepção da Igreja. Já Dom José Maria Pires, em seus “escritos africanistas”, se coloca em defesa da cultura afro-brasileira e contrário a postura da igreja perante essa, chamando-a para repensar sua atuação (EULÁLIO, 2011).

É bem enfática esta coluna, pois sempre traz o terreiro “Caboclo Rompe-Mato” de Carlos Leal Rodrigues para polemizar o espaço público paraibano, isto se deve ao fato de que ele tinha relações com os políticos locais, como diz o Indivíduo 2: “gostava de estar no meio da política”. As matérias expostas neste estudo indicam seu posicionamento e atuação político em defesa da religião, as proximidades com o Estado a fim de que concedesse a liberdade religiosa dos cultos afro no espaço público, e com atores políticos, João Agripino e João Cabral Batista, etc.

Na coluna do dia 11 de novembro de 1966, Hélio Zenaide discorreu, brevemente, sobre as eleições ao senado, frisando apenas que o candidato Ruy Carneiro iria ganhar as eleições, bem como, mais uma vez, ressalta a questão do xangô na Política, o que, indiretamente, é uma “alfinetada” no candidato Aluizio Afonso Campos. Para Hélio Zenaide, o momento político paraibano funcionou “a base de ‘xangô’”, como também verificamos anteriormente. Percebe-se que os dados estão mostrando que se a umbanda foi colocada nas disputas eleitorais de 1966, tecendo-se em torno dela uma trama política, não é muito diferente do que aconteceu em 2010, porém, a situação acontece envolvendo mais sujeitos sociais e associando a religião ao mal: “[...] Voltemos, agora, à política, que está gostosa e pedindo crônica, sobretudo depois que passou a funcionar na base do xangô, do SARAIVA’ MEU PAI... [...]” (O NORTE, 1966, p. 2).

Ainda neste exemplar do jornal *O Norte*, do dia 11 de novembro de 1966, é publicado a notícia sobre o comício que aconteceu no bairro de Cruz das Armas em João Pessoa, no qual o candidato Aluizio Afonso Campos fala sobre a oficialização da umbanda na Paraíba e a respeito das investidas da oposição contra ele. Em seu discurso ressalta ainda que estas religiões eram manifestações da cultura negra no Brasil, igualmente colocava-as como manifestações culturais e folclóricas que estavam sendo objeto de pesquisa para os “estudos ecológicos”. Como afirmamos antes, se baseando nas contribuições de Montero (2012, p. 176), é mais fácil colocá-las como “tradições culturais” do que como “ritos religiosos”, pois são mais facilmente “incorporados às imagens de identidade nacional”, neste caso paraibano, seria “mais facilmente” aceitas no espaço público. Por fim, ressaltava a participação do governador João Agripino na festa de oficialização da umbanda e a não presença de Aluizio Afonso Campos nessa festa:

Cruz das Armas solidária com Aluízio Campos

“Agora já não tenho dúvidas da vitória” – disse ontem à noite, em Cruz das Armas, o economista Aluízio Afonso Campos, ao falar à grande multidão que compareceu ao comício da Abel da Silva, convocada para a solidariedade à campanha de renovação que está sendo empreendida, na presente fase, pela recondução de valores representativos da nova Paraíba.

Referindo-se, ontem, ao sistema de oposição que vem sendo praticado em João Pessoa, em qu[e] até a calúnia vem sendo utilizada, afirmou o sr. Aluízio Campos: “Os nossos adversários levantam a bandeira do desespero e a linguagem desabusada para tentar levantar o povo contra o Governo e a única coisa que oferecem é o argumento da Oposição”.

E em face dos aplausos que surgiam à cada referência que fazia ao Governo, disse Aluízio Campos, num arrebate: “Feliz do Governo que conta com a compreensão [e] a solidariedade do povo”. E arrematou: “E é essa a nossa arma, a arma da sinceridade”.

EXPLORAÇÃO RELES

Acêrca da presença do Governador João Agripino nas festas de oficialização da Ubanda, fato que vem sendo especulado pelos setores oposicionistas, disse o economista Aluízio Afonso Campos que tudo não passa de exploração em torno de um assunto que vem sendo fonte para estudos ecológicos e que representa a autêntica manifestação da cultura negra no Brasil. As crenças negras no Brasil, longe de ser um fato censurável, é fonte básica para o levantamento do nosso folclore e da cultura afro-brasileira.

Informou que, ao contrário do que procuram dizer, não esteve presente na festa de oficialização da Ubanda porque se encontrava em Campina Grande, numa concentração popular alí realizada [...] (O NORTE, 1966, p. 8).

Este fragmento também evidenciou o posicionamento do candidato Aluízio Afonso Campos frente as investidas dos adversários, que a reportagem não cita quais, a fim de colocar não ele contra o povo, mas o governador João Agripino contra o povo, típico do argumento de candidatos oposicionistas na arena política. Pois a figura de João Agripino não esteve desassociada do candidato Aluízio Afonso Campos e, muitos menos, a umbanda, já que estavam em período de homenagens prestadas a ele com a liberação dos cultos afro na Paraíba, elemento “explorado” no período eleitoral de 1966. A partir da fala de Aluízio Campos, percebe-se que a umbanda é colocada como: “fonte para estudos ecológicos”, “autêntica manifestação da cultura negra no Brasil”, “crenças negras no Brasil”, “fonte para o levantamento do nosso folclore e da cultura afro-brasileira”, configurando-se num discurso em que aproxima, ou melhor, desliza da questão religiosa para o conceito de cultura.

Neste evento, o Governador João Agripino falou sobre as especulações na campanha eleitoral de 1966, questionou a oposição sobre as especulações a respeito das religiões afro-brasileiras, uma vez que, os políticos não se posicionaram contrários a elas quando o projeto de lei de liberação foi submetido ao poder legislativo para apreciação do mesmo; e concluiu,

evidenciando que os mesmos não estão contra estas religiões, mas “enciumados” por conta de homenagens prestadas a ele:

O GRANDE APLAUDIDO

Um dos oradores mais aplaudidos no comício de ontem, na Abel da Silva, foi o governador João Agripino. Referiu-se às especulações em torno do xangô e argumentou que, ao enviar o projeto de oficialização da crença à Assembléia nenhum deputado da Oposição se manifestou contrário. Agora, depois de oficializada, é que surgem as especulações. E asseverou: “O que eles estão contra não é à crença, à oficialização do culto, mas à homenagem que me foi prestada. Porque eles desconhecem o sentido da gratidão” [...] (O NORTE, 1966, p. 7).

O próprio político também usa da religião para ter “visibilidade” no espaço público e o governador João Agripino não foi diferente, ele também usufruiu da umbanda para ficar em evidência no contexto político e afro-religioso e, essa utilizou-se do Estado para se instituir como religião, ou melhor, se legitimar neste espaço.

Diante disto, ainda no mesmo exemplar, Ruy Carneiro critica o Governador João Agripino, mas com a intenção de atingir o candidato Aluizio Afonso Campos, haja vista que esse estava sendo apoiado por ele nas eleições de 1966. Para tanto, começa questionando as promessas de campanhas (que este candidato não aponta) feitas por João Agripino. Depois, indiretamente, criticam a oficialização da umbanda na Paraíba ao colocá-la como “misticismo supersticioso”, “resíduos folclóricos”, isso não faz parte de um “ecumenismo cristão”, logo, negando-lhe seu “status de religião”. O candidato de oposição também se utiliza da controvérsia em torno das religiões afro e de sua liberação a fim de se posicionar no campo político e incitar também o posicionamento do “adversário”, neste caso, João Agripino, como veremos a seguir:

GOVERNADOR CURVADO

Adiante afirmou o sr. Ruy Carneiro:

– Porventura será o sr. João Agripino o mesmo que pretende uma Paraíba brava e se curva a todos os arreganhos totalitários do Governo Federal? Será que o Governador convence o povo quando, depois de exagerar-se nas promessas de campanha, não tem, ainda hoje, um plano de Governo para justificar sua presença na Chefia do Executivo?, Poderá o Governador iludir a consciência e a cultura do Estado, quando nivela o ecumenismo cristão aos resíduos folclóricos de um misticismo supersticioso?

E o Senador Ruy Carneiro faz a seguinte conclusão:

– Não quero, entretanto, perder mais tempo em respostas ao sr. João Agripino. O povo que o julgue. Interessa-me prosseguir nesta grande luta nacional pela redemocratização do país e pela volta ao desenvolvimento econômico do Governo Kubitschek – disse o Senador Ruy Carneiro. (O NORTE, 1966, p. 7).

Em 12 de novembro de 1966, o jornal *A União* publica a notícia “Agripino: calúnia é desespero dos que se sentem derrotados”, nessa o Governador João Agripino se posiciona novamente ante as “calúnias” da oposição contra ele; justifica o porquê de ter liberado o culto, salientado que já estava previsto na Constituição Brasileira; questiona, novamente, a oposição, que antes não foi feita quando o projeto ainda estava sendo apreciado pela Assembleia Legislativa e só agora aparece os posicionamentos contrários a lei; igualmente, assume sua “pertencimento religioso” a religião católica e, justifica, que por fazer parte dela é que permite que os outros indivíduos também possam exercer livremente as suas religiões. Bem como, ressalta que a oposição desejava que ele perseguisse a umbanda a fim de que fosse lá e as defendessem, tendo como fundamento a “inviolabilidade da pessoa humana” [o que faz com que o próprio atores políticos de oposição queriam tomar partido desta situação]; e concluiu que estas “calúnias” são estratégias políticas para obter voto. Igualmente, nota-se que neste campo, o que nos interessou também é a forma como os atores sociais se relacionaram, determinando suas ações ou discursos conforme o jogo de poderes e ideários (BOURDIEU, 1989), com a finalidade de influir no contexto social, em especial, na decisão de voto dos eleitores. Igualmente, João Agripino reconhece a “visibilidade” da “sua decisão” de liberar os cultos afro neste estado, haja vista que se ele não o fizesse os demais atores políticos o fariam, logo, ele fez para se pôr como referência no campo político e não ameaçar a sua representação. Ou seja, o ator político, numa tomada de posição sobre um tema, fala não só para atender a uma demanda de atores sociais, mas “por referência ao que outros no campo dizem ou não dizem, fazem ou não fazem, para diferenciar-se ou, ao contrário, apropriar-se de posições que possam ameaçar a aparência de representação que ele possa ter” (BOURDIEU, 2011, p. 198-199).

Agripino: Calúnia é desespero dos que se sentem derrotados

Em uma das maiores concentrações já promovidas na presente campanha senatorial, o governador João Agripino proferiu, ante-ontem, em Cruz das Armas, incisivo discurso de defesa do seu Governo, ante as acusações que lhe haviam sido assacadas pela oposição.

Usando da palavra, em seguida aos srs. Aloísio Campos, Pedro Gondim, Robson Espínola, Cabral Batista e Paulo Tenório de Barros, êste em nome do deputado federal, Milton Cabral, o sr. João Agripino disse, inicialmente, que desconhecia a oposição, na Paraíba, porque os seus adversários nunca fôram opositores leais: as calúnias e as críticas que êles estão lançando contra meu Governo – afirmou – não passam de desespero dos que já a esta altura se sentem derrotados e empunham a bandeira da derrota.

Desafio

– desafio a oposição a mostrar onde haja fraudes, corrupção, roubos ou falta de responsabilidade no meu Governo, pois estou pronto para apurar e mandar punir – continuou.

O Chefe do Executivo revelou ainda que foi nas gestões dos homens da oposição que o povo viu na Paraíba padres presos, escolas fechadas e fazendeiros e agricultores de cabeça raspada.

Liberdade de Culto

Ao referir-se à recente assinatura do decreto que concede liberdade de culto aos seguidores de Umbanda, o governador indagou porque os que se opõem a ela não fizeram oposição na Assembléia, onde a matéria transitara durante trinta dias, até converter-se em lei por força dos prazos constantes no Ato Institucional.

Ao assinar aquele decreto – disse – meu objetivo foi de apenas permitir que cada um exerça o culto de sua preferência, como está recomendado na Constituição Federal.

– Por possuir a minha religião, que é a católica – prosseguiu – é que quero permitir a todos os paraibanos que exerçam aquelas que lhe sejam ditadas pela consciência.

O sr. João Agripino afirmou ainda que a oposição queria que o governo massacrasse, com a Polícia, os seguidores de Umbanda, e que os levasse à prisão para surgir em cena defendendo a liberdade e a inviolabilidade da pessoa humana.

– Como ao invés disto concedo a liberdade de culto, porque entendo que a época das Guerras Religiosas já passou – concluiu – eles me acusam para arrancar votos do povo enganado. [...] (A UNIÃO, 1966, p. 1, grifo do autor).

Contudo, infere-se, a princípio, que a relação entre campo político e a umbanda no período eleitoral de 1966 foram fomentadas por controvérsias circunscritas entre a umbanda e o candidato Aluísio Afonso Campos, reflexo de sua relação com o governador João Agripino, uma vez que o apoiava, e devido à proximidade do governador com esta religião. Outro aspecto, a coluna política de Hélio Zenaide trouxe “visibilidade” a controvérsia, pois nela foram expostos importantes acontecimentos, como: o posicionamento do umbandista João Carpina, o vereador João Cabral Batista e a entidade Preto-Velho¹⁰⁴, etc. A intenção foi aflorar, ou melhor, trazerem para o debate a questão das relações, identidades, pertencimentos, proximidades, discursos que tinham como centro do embate o candidato, o governador e a umbanda. Em suma, se em “tempos eleitorais”, o foco estava na troca e/ou formação de capital político frente às disputas a cargos eletivos; no governo já instituído, o foco estava nas relações com atores umbandistas no espaço público, haja vista que em 1966, o governador colaborou para a legitimação desta religião na sociedade paraibana – já iniciada pelo “movimento umbandista”.

¹⁰⁴ As entidades também estiveram “presentes” nos processos eleitorais de 1962 em Alagoas (Legbá) e 2010 na Paraíba (Pombagira e Caboclo Rompe Mato), fomentando a polêmica em torno dos candidatos.

3 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E POLÍTICA NA PARAÍBA: UM OLHAR SOBRE A CONTEMPORANEIDADE

3.1 Religiões afro-brasileiras nas eleições estaduais de 2010¹⁰⁵

As eleições estaduais de 2010 foram marcadas por uma série de controvérsias que envolveram as religiões afro-paraibanas na disputa para o cargo de governador do Estado da Paraíba. Estas controvérsias incitaram os posicionamentos de diversos atores sociais, religiosos ou não, no espaço público paraibano. Isto partiu de uma “situação-problema” em que estas religiões estavam sendo colocadas. Todavia, a questão ganha mais notoriedade quando os candidatos Ricardo Vieira Coutinho, conhecido como Ricardo Coutinho, do Partido Socialista Brasileiro (PSB) e José Targino Maranhão, mais conhecido como Zé Maranhão, do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), partem para a arena do debate público, especialmente, o candidato Ricardo Coutinho traz para o debate em uma rede de televisão local, a questão que envolveu ele e as religiões afro-paraibanas, principalmente, a partir da disseminação de panfletos, intitulados “panfletos apócrifos”, bem como em seu guia eleitoral vai se posicionar sobre esta controvérsia. Estas questões serão discutidas a seguir.

No mês de outubro de 2010, iniciou-se o segundo turno das eleições estaduais, especificamente, com a disputa para o cargo de governador da Paraíba entre os candidatos Ricardo Coutinho e Zé Maranhão. A partir desta disputa uma série de polêmicas foram levantadas e jogadas na arena política, ocasionando uma reconfiguração do espaço público e dos discursos dos sujeitos sociais. Isto aconteceu devido a uma série de mensagens eletrônicas, “panfletos apócrifos” e vídeos compartilhados na internet, tendo como conteúdo: várias acusações ao candidato Ricardo Coutinho. Tais acusações ressaltavam que este candidato tinha “pacto com o diabo”; era “ateu”, prestava “culto a entidades demoníacas”, consagrou João Pessoa a satanás, num “terreiro de macumba”, colocou “estátuas pagãs” nos cruzamentos da cidade de João Pessoa e que tinha ligação com uma mãe de santo, etc.¹⁰⁶

O site Terra noticia em 27 de outubro de 2010 que municípios paraibanos amanhecaram repletos de panfletos, passando a serem conhecidos como “panfletos apócrifos”, sendo

¹⁰⁵ Neste estudo será discutido, de forma, mais aprofundada, os aspectos que caracterizaram este período eleitoral, trazendo os discursos dos atores sociais, religiosos ou não, e demais dados não analisados no trabalho de conclusão de curso.

¹⁰⁶ *O candidato girassol*. Disponível em: <<http://www.slideboom.com/presentations/223398/O-Candidato-GIRASSOL>>. Acesso em: 1 mar. 2014.

BLOG PLAGGIADO. *E eles apelam*. Disponível em: <<http://plaggiado.blogspot.com.br/2010/10/e-eles-apelam.html>>. Acesso em: 1 mar. 2014.

Ricardo Coutinho o mago. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=MP5drk17n5g>>. Acesso em: 1 mar. 2014.

apreendidos pela polícia federal. Tais panfletos tinham como título: “A verdade da aliança de Ricardo Coutinho com as forças do mal”, com conteúdo similar aos das mensagens compartilhadas na internet, o conteúdo evidenciava que o citado candidato tinha “pacto com o demônio” e consagrou a cidade de João Pessoa a satanás¹⁰⁷. Enfatizava-se a questão deste “pacto”, com o intuito de mostrar que o candidato Ricardo Coutinho colocou seis esculturas de artistas locais em cruzamentos de João Pessoa, mas que segundo a notícia eram “estátuas demoníacas” (em outros meios, chamados de “estátuas pagãs”) quando era prefeito desta cidade. Todavia, a sétima seria colocada caso ele ganhasse as eleições, como uma forma de homenagear o “satanás”. Outro fato atrelado a notícia, é a foto do “panfleto apócrifo” que circulou por diversas cidades do estado, no qual o candidato aparece ao lado de indivíduos pertencentes as religiões afro-paraibanas (TERRA, 2010). A seguir, podemos ver a imagem do “panfleto apócrifo”.



IMAGEM 28 – Foto do “panfleto apócrifo”.

Fonte: Beth Torres (TERRA, 2010).

¹⁰⁷ TERRA. PB: municípios amanhecem com panfletos contra Ricardo Coutinho. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/brasil/politica/eleicoes/pb-municipios-amanhecem-com-panfletos-contra-ricardo-coutinho,a1682dfd60e2d310VgnCLD200000bbccceb0aRCRD.html>>. Acesso em: 13 mar. 2012.

Entre muitas questões que podem ser levantadas a partir da imagem, nos deteremos apenas ao aspecto em que pessoas que provavelmente fazem parte de religiões afro-paraibanas e que estavam ao lado de Ricardo Coutinho num ritual religioso. Entretanto, trata-se de um evento que aconteceu numa escola da rede pública de João Pessoa, com a participação de lideranças destas religiões, professores, secretária de educação e representantes do movimento negro paraibano¹⁰⁸. Com isto, vemos no espaço público, em momentos eleitorais, a inserção, ou melhor, a “entrada” destas religiões para polemizar a disputa eleitoral. A “entrada” de tais religiões têm a finalidade de evocar um cenário sobre a questão do mal, elemento historicamente construído em torno das religiões afro-brasileiras, e que recai também nas manifestações afro-paraibanas, a partir de uma visão evolucionista. Com isto, pode-se inferir, a princípio, que há, de fato, a emergência de temáticas religiosas e/ou suas operacionalizações na esfera política, conforme ressalta Burity (2008, p. 85).

Para este autor o que há é uma “visibilidade pública da religião” no cenário contemporâneo, seja no plano da cultura, no cotidiano, no espaço público e na política, os sujeitos religiosos se mobilizam, trazendo a público suas linguagens, seus *ethos* e demandas, esses processos, “ora contribuem para caracterizar formas pluralistas e dialógicas de convivência e de enfrentamento de problemas sociais e políticos, ora apontam para o estreitamento dos canais de comunicação e para a escalada da violência e da intolerância” (BURITY, 2008, p. 84). Nas eleições estaduais paraibanas fomentaram debate na arena política e que se estendeu para o espaço público, “violência simbólica” e intolerância contra as religiões afro-paraibanas.

Este caso adquiriu mais visibilidade com a publicação de textos em blogs e sites, vídeos, nos quais se percebem o entrecruzamento entre religiões afro-brasileiras na Paraíba e política, enfatizando-se o “pertencimento ou identidade religiosa” do candidato a estas religiões. Diante do exposto, pode-se inferir que fazer parte de uma religião pode se tornar um fator de enfrentamento em períodos eleitorais, caracterizado por momentos críticos em que a identidade do político fica em “trânsito” ou “suspensa”, como verificamos, por exemplo, nesta notícia, intitulada *Ricardo Coutinho canta Xô Satanás*, que destaca: “[...] segundo o *Poder Online*, lá na Paraíba o candidato do PSB ao governo, *Ricardo Coutinho*, está tendo que afirmar em todos os debates que é cristão e que frequenta missas para se livrar de *boatos* sobre ser ateu [...]”¹⁰⁹.

¹⁰⁸ PATOS ONLINE. *Pastor evangélico rebate acusações feitas a Ricardo Coutinho*. Disponível em: <<http://www.patosonline.com/interna.php?modulo=publicacao&codigo=14837>>. Acesso em: 11 ago. 2013.

¹⁰⁹ BLOG KUELHO. *Candidato Ricardo Coutinho canta xô santanás*. Disponível em: <<http://blogdokuelho.bk2.com.br/noticia/2938/kuelho-tv>>. Acesso em: 13 abr. 2012.

Já nesta notícia, com o título: *Ricardo Coutinho, mais um diabo na internet*, observamos que as controvérsias em torno de candidatos não aconteceram somente no espaço público paraibano, mas também a nível nacional, colocando a religião como mote nas disputas eleitorais, especificamente, para questionar a identidade religiosa dos candidatos ao pleito, configurando-se, segundo a notícia, em “boicotes pseudo-espirituais”:

Já é de conhecimento de todo internauta o terrorismo que estão fazendo nessa eleição por meio de scraps e e-mails falaciosos. O primeiro candidato a ter sofrido o boicote pseudo-espiritual foi a presidenciável Dilma Rousseff. A coitada viu a sua campanha derrocar do dia para noite [...]. Agora chegou a vez do candidato a governador do estado da Paraíba, Ricardo Coutinho. Estão tentando repetir o mesmo boicote que fizeram a Dilma.¹¹⁰

Na matéria, *E eles apelam*, questiona-se os aspectos do preconceito, racismo e intolerância frente as religiões de matrizes africanas (também denominadas de religiões afro-brasileiras) na Paraíba que foram disseminados através de mensagens pela internet e utilizadas para fins eleitorais em 2010:

É uma barbárie, em pleno século XXI existir preconceito religioso! Nunca vi tanto moralismo nas eleições, tanto a nível nacional quanto paraibano! Para além, das análises político-partidárias, a mensagem que segue é um abuso [se referindo à mensagem eletrônica, que foi disseminada na internet]. Os idealizadores de tal mensagem eletrônica não respeitam as pessoas, suas crenças e cultura. E, por isso, cometem crimes. Nesta mensagem se expressa o Racismo e Intolerância Religiosa. Visto que o nome das religiões de Matrizes Africanas está sendo usada para um cunho eleitoreiro, associando-as a rituais satânicos, sem a menor preocupação, que crimes estão sendo cometidos com este material circulando na rede. [...] Falta de respeito a diversidade religiosa e a arte [...].¹¹¹

Com isto, percebe-se que as religiões afro neste estado foram usadas no processo eleitoral como categoria capaz de incitar controvérsias, haja vista que o conteúdo da mensagem compartilhada na internet as colocavam como “rituais satânicos”, ou seja, associando-as ao “mal” e corroborando com uma visão errônea construída historicamente em torno delas e que ainda está presente no imaginário popular, trazendo um discurso em que se apropria de

¹¹⁰ BLOG CRÍTICA SAGRADA. *Ricardo Coutinho, mais um diabo na internet*. Disponível em: <http://criticasagrada.blogspot.com/2010/10/ricardo-coutinho-mais-um-diabo-na_12.html>. Acesso em: 15 jan. 2014.

¹¹¹ BLOG PLAGGIADO. *E eles apelam*. Disponível em: <<http://plaggiado.blogspot.com.br/2010/10/e-eles-apelam.html>>. Acesso em: 1 mar. 2014.

“condições desfavoráveis” destas religiões no espaço público. Tal categoria foi aplicada como um recurso estratégico no campo político.

Outro exemplo de notícia, intitulada *Crime: militantes de Zé Maranhão desafiam a Justiça e divulgam música chamando Ricardo Coutinho de Satanás*, apresenta uma paródia, feita a partir de uma música conhecida, sobre os candidatos Zé Maranhão e Ricardo Coutinho, em que faz comparações entre ambos, bem como incita o voto para o primeiro e coloca o segundo como “ateu” e “satanás” que merece ser “expulso”:

Eu fui enganado e voltei errado, não me engano mais. Vou votar QuinZÉ¹¹²
Nesse segundo turno eu não voto nele mais. Xô Satanás. Na nossa Paraíba não
queremos isso mais. Xô Satanás, Xô Satanás.
*Juro que eu não sabia que ele era ateu. Votei em um candidato que não
acredita em Deus. Foi grande o engano, não voto nele mais. Xô Satanás, Xô
Satanás, Xô Satanás* (grifo do autor).¹¹³

A questão do voto e as imagens construídas em torno dos candidatos com conotação religiosa tendem a reelaborar o espaço político durante o processo eleitoral e polemizar através de categorias antagônicas (“Deus” versus “Satanás”/“ateu”) junto a atores religiosos, em especial, cristãos, a fim de redefinir a suas opções de voto e, consequentemente, legitimar do candidato Zé Maranhão sob o candidato Ricardo Coutinho. A “entrada” da paródia é uma questão chave para tentar “manobrar” os atores sociais ou incitar posicionamento e debates, bem como “instituir no voto” uma conotação religiosa cristã neste espaço.

Por fim, a notícia publicada no site *MaisPB*, com o título: “‘Conexão 15’ divulga vídeo com tema preconceituoso contra ritos afros” – “na tentativa de criticar Ricardo, ala jovem de Maranhão liga Candomblé com seitas diabólicas”, descreve, de forma sucinta, o conteúdo do vídeo, que se trata de uma sátira a respeito do candidato Ricardo Coutinho – nele são expostas imagens do candidato numa reunião com uma mãe de santo, na qual pediu ajuda a “Satanás” para a sua candidatura e em uma das imagens aparece a seguinte legenda: “Ricardo é aliado do demônio. Deus não se agrada disso”¹¹⁴.

Esta notícia revela, novamente, os “usos e abusos” da religião, especialmente, das religiões afro-brasileiras em processos eleitorais. A partir disto, nota-se que a religião é uma

¹¹² O termo faz parte da letra da música e está escrito desta forma porque o autor se remete ao número de campanha do candidato conhecido como Zé Maranhão, que era o número 15, e o primeiro nome dele, “Zé”.

¹¹³ BLOG BRUNO DE LIMA. *Crime: militantes de Zé Maranhão desafiam a justiça e divulgam música chamando Ricardo Coutinho de satanás*. Disponível em: <<http://brunodelima1.blogspot.com/2010/10/crime-militantes-de-ze-maranhao.html>>. Acesso em: 13 abr. 2012.

¹¹⁴ MAIS PB. *‘Conexão15’ divulga vídeo com tema preconceituoso contra ritos afros*. Disponível em: <http://www.maispb.com.br/artigo.php?id_artigo=20101007205808>. Acesso em: 13 abr. 2012.

categoria importante para o fomento de polêmicas no espaço político, especificamente, para a construção da imagem em torno dos candidatos e no questionamento de suas identidades religiosas. Além do que as relações entre candidatos e religiões afro-brasileiras trazem para espaço público – espaço marcado por discussões, debates, conflitos, controvérsias, etc. entre atores sociais –, a representação de um discurso histórico sobre elas e que recaí nos candidatos.

Contudo, nota-se também que as religiões afro-brasileiras provocam controvérsias na arena política, neste caso específico em que as religiões afro-paraibanas “entram” no segundo turno das eleições 2010 na Paraíba, delineando um espaço público polarizado, no sentido de que de um lado estão essas religiões colocadas com sua “simbologia às avessas” (sempre comparadas a mal) e do outro, os candidatos, em meio aos demais atores religiosos ou não que se posicionaram frente a elas e aos candidatos, tentando se colocarem neutros na situação, mas, de certa forma, preferindo o discurso pautado no cristianismo. Neste caso, a temática “mal” foi também um elemento interessante para afirmação e propagação de uma controvérsia, porque, no mínimo, pode provocar debates entre os atores sociais (religiosos ou não, candidatos, eleitores e instituições) numa conjuntura eleitoral.

Igualmente, para inflamar mais os discursos no espaço público acerca desta temática, que foi bastante explorada, tem-se a imagem da entidade pombagira, que “apareceu” no “panfleto apócrifo” associada a uma escultura¹¹⁵ situada num giradouro da cidade de João Pessoa. Isto é muito fácil, haja vista que no imaginário popular, ela é um ser que “aterroriza” e “representa satanás” e o local em que “está” situada, o giradouro, é carregado de simbologia para as religiões afro-brasileiras, vistos nestes panfletos como encruzilhadas, logo, reforçou os “discursos acusatórios” sob o candidato Ricardo Coutinho. Pois as encruzilhadas são tidas como lugares para depositar oferendas (conhecidas como “despachos”) para esta entidade (PRANDI, 1996, p. 139-164).

Também em materiais eletrônicos compartilhados por diversas fontes online a entidade pombagira apareceu com bastante frequência para enfatizar a questão do “pacto com satanás”, como numa mensagem sem autoria e intitulada “Ricardo Coutinho consagra João Pessoa a Satanás”, com o seguinte teor:

¹¹⁵ Todavia, trata-se da escultura *As Aves de Arribação*, conhecida como as pombas da paz ou pássaros da paz, do artista Marcos Pinto, situada na rotatória do Altiplano (TOURINHO, 2016) e, recentemente, transferida desse local devido a obra da ponte da avenida Beira Rio, posteriormente, vai ficar no cruzamento da avenida Beira Rio com a Rua do Capim em João Pessoa (G1 PARAÍBA, 2016). Esta informação retifica os trabalhos anteriores, Santos (2014a, 2014b) e Santos (2015), nos quais apontava-se que a escultura associada a entidade pombagira seria a escultura *Guardião da Cidade*, de Evanice dos Santos Silva.

A pomba gira, que está em um giradouro na entrada do Altiplano Cabo Branco. Não é preciso falar muita sobre a pomba gira, basta dizer que os pactos com satanás iniciam-se assim: “SALVE POMBA-GIRA, MARIA PADILHA, RAINHA DAS 7 ENCRUZILHADAS...” [...] Percebam que o número sete aparece no PACTO COM SATANÁS. 7 é o número de encruzilhadas que Ricardo Coutinho colocou as estátuas que cultuam satanás¹¹⁶.

A utilização da cantiga, o local de culto e a entidade serviram para reforçar a polêmica, uma vez que se usou de elementos simbólicos presentes nas religiões afro-brasileiras para criar tensões e oposições ante o candidato e, conseqüentemente, no espaço público. Observa-se que a intenção foi estabelecer um tipo de representação capaz de montar uma identidade no ator político, criando uma espécie de “capital de reputação” (BOURDIEU, 2011, p. 204), ou melhor, uma maneira de ser (re) conhecido pelos demais atores sociais. Neste caso, valer-se de elementos simbólicos de um campo religioso em disputas eleitorais tende a problematizar as relações entre candidatos e eleitores, mas não necessariamente mudar a opção de voto, pois, neste caso, o candidato Ricardo Coutinho foi eleito governador. Com efeito, percebe-se que a associação das religiões afro-brasileiras – em especial, seus símbolos empregados com teor negativo, “simbologia às avessas” – a candidatos indica como a “presença simbólica” é um fator importante na (des) construção da imagem de candidatos e no estabelecimento de um tipo de “representação política” em processos eleitorais.

Além desta mensagem há outras, em especial, a intitulada *O candidato girassol*, com conteúdo parecido com o dos “panfletos apócrifos”, que apresenta os “significados” dos elementos ligados a controvérsia – esculturas, cantiga, número sete, encruzilhadas, etc. – e suas ligações com o “mal”, “ateísmo”, “satanás” e religiões afro-brasileiras. Dando ênfase a estas religiões, é acrescentado outros argumentos a fim de polemizar a situação no espaço público, por exemplo: “Por que o girassol? Será mera coincidência”. O girassol foi o símbolo da campanha de Ricardo Coutinho, neste caso, associa o símbolo a um ponto de umbanda, quando coloca num *slide* as imagens referentes a esses, lado a lado, para compará-las, pois para o autor da mensagem¹¹⁷ os dois apresentam semelhanças. Depois, este autor afirma: “faça você mesmo uma pesquisa na internet sobre o Caboclo Girassol”, em seguida, mostra num *slide* a imagem a de um caboclo no mato, segurando um girassol e ao lado de outros girassóis, bem como abaixo da imagem coloca quatro *links* para pesquisa. Ambos serão apresentados a seguir:

¹¹⁶ *O candidato girassol*. Disponível em: <<http://www.slideboom.com/presentations/223398/O-Candidato-GIRASSOL>>. Acesso em: 1 mar. 2014.

¹¹⁷ Autor não identificado.



IMAGEM 29 – Imagem do slide 18: Por que girassol? Será mera coincidência.

Fonte: *O candidato girassol*. Disponível em:
<<http://www.slideboom.com/presentations/223398/O-Candidato-GIRASSOL>>. Acesso em: 1 mar. 2014.



IMAGEM 30 – Imagem do slide 19: Faça você mesmo uma pesquisa na internet sobre o Caboclo Girassol.

Fonte: *O candidato girassol*. Disponível em:
<<http://www.slideboom.com/presentations/223398/O-Candidato-GIRASSOL>>. Acesso em: 1 mar. 2014.

Já num vídeo publicado no *youtube* em 21 de outubro de 2010, intitulado *Candidato Girassol*, compara a caricatura de candidato Ricardo Coutinho a imagem da “entidade caboclo girassol”, vista como “entidade da umbanda milenarmente batizada” com esse nome. A

intenção desta imagem é evidenciar que este candidato tem ligações com a umbanda, especificamente, a entidade quando compara a forma como ele segura seu símbolo de campanha eleitoral com ao da entidade – novamente, há a problematização da relação e/ou aproximação do candidato Ricardo Coutinho a estas religiões. Deste vídeo extraímos as seguintes imagens:



IMAGEM 31 – Faça você mesmo uma pesquisa na internet sobre o Caboclo Girassol.

Fonte: *Candidato girassol*. Disponível em:
 <<https://www.youtube.com/watch?v=OkpGuj7hN8c>>.
 Acesso em: 20 jan. 2014.



IMAGEM 32 – Coincidência ou não, boneco de Ricardo que virou adesivo foi inspirado numa entidade da Umbanda milenarmente batizada de Caboclo Girassol.

Fonte: *Candidato girassol*. Disponível em:
 <<https://www.youtube.com/watch?v=OkpGuj7hN8c>>.
 Acesso em: 20 jan. 2014.

Outrossim, as controvérsias presentes no pleito eleitoral de 2010 que giraram em torno do candidato Ricardo Coutinho acabaram “envolvendo” diversos sujeitos sociais na Paraíba, entre os quais: as entidades ligadas aos movimentos negros, comunidades de terreiro, pastores, a igreja católica, etc. Com efeito, houveram denúncias de intolerância religiosa e racismo por parte de alguns movimentos junto a órgãos públicos, bem como entidades que atuam na luta contra a intolerância religiosa, preconceito e racismo que se reuniram e divulgaram uma nota de repúdio frente a esta situação, como veremos em alguns trechos a seguir:

Nos últimos dias (07 e 10 de outubro) tem circulado material anônimo (impresso, e-mails e vídeos na internet) desqualificando e desrespeitando as religiões de matriz africana com a divulgação de imagens associando-as ao culto de “entidades demoníacas”. Acrescenta-se o fato de que estas mensagens associam pessoas negras como praticantes do “satanismo”.

[...]

A divulgação desse tipo de informação distorce a importância histórica e cultural das religiosidades negras, das sacerdotisas/ialorixás que são guardiãs da memória de povos arrancados do continente africano e foram escravizados no Brasil, e tenta impor uma visão de que a religião dos orixás é falsa, satânica e com prática restrita a população negra. Difundindo, portanto, uma postura intolerante, discriminatória e racista.

[...]

Sem dúvida, vivemos num sistema democrático dotado de mecanismos para combater práticas intolerantes e racistas, como a mencionada no material divulgado na Paraíba que demoniza as manifestações religiosas de matriz africana, e não podemos assistir este tipo de ataque. Os/as responsáveis por semelhantes atos de preconceito, discriminação racial, intolerância devem ser submetidos/as ao rigor da lei para serem julgados/as. Assim se fortalece a prática republicana e democrática brasileira, afinal, todos, inclusive a população negra, tem direito de ter direitos.

Por tudo isso, nós, ativistas na luta antirracista e, que compomos grupos, núcleos, articulações e organizações negras na Paraíba dizemos não à INTOLERÂNCIA RELIGIOSA e ao RACISMO, bem como exigimos respeito a nossa história, nossa cultura e as nossas expressões religiosas.

Assinam:

Articulação da Juventude Negra – Paraíba

BAMIDELÊ – Organização de Mulheres Negras na Paraíba

FICAB - Federação Independente de Cultos Afrobrasileiros do Estado da Paraíba

Instituto de Referência Étnica-IRE

Movimento Negro Organizado da Paraíba/MNO-PB

Núcleo de Estudantes Negras e Negros da UFPB/NENN

Rede de Mulheres de Terreiros (GELEDÉS, 2010, grifo do autor).

Esta presença das religiões afro-brasileiras na Paraíba em processos eleitorais não se dá apenas pelos “usos e abusos” de suas simbologias no espaço público, mas, nota-se que ante esta situação se articulam com movimentos negros e feministas a fim de responderem e agirem contra estes discursos, posicionamentos e polêmicas em torno delas.

Diante desta circunstância, também houve posicionamento do Ministério Público Federal (MPF), com a divulgação de uma nota de repúdio, elaborada através da Procuradoria Regional Eleitoral na Paraíba (PR/PB) e da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão (PRDCP), vindo “a público repudiar manifestações de intolerância religiosa e racismo praticados no Estado, em relação às religiões de matriz africana, durante o segundo turno das eleições 2010”:

[...] circularam na Paraíba diversos materiais anônimos (em veículos de comunicação e espaços comunitários) desqualificando e desrespeitando as religiões de matriz africana, com a divulgação de imagens de pessoas associando-as ao culto de entidades demoníacas.

Expedientes dessa natureza distorcem a importância histórica e cultural das religiosidades negras, dos Babalorixás e Ialorixás, os quais são considerados guardiões e guardiãs da memória de povos africanos escravizados no Brasil. Cumpre ressaltar que 63% da população paraibana e mais de 50% do povo brasileiro é composto por negros e negras.

Além disso, tais manifestações tentam impor uma visão errônea de que a religião dos orixás é falsa, satânica e com prática restrita à população negra, difundindo, portanto, uma postura intolerante, discriminatória e racista, o que é inadmissível.

Investigações estão em curso para identificar os envolvidos na autoria e difusão desses materiais. O Ministério Público Federal solidariza-se com os ativistas na luta antirracista e que compõem grupos, núcleos, articulações e organizações negras na Paraíba, exigindo o respeito aos praticantes das religiões de matriz africana (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2010).

O discurso do Ministério Público Federal mostrou uma posição do poder público com relação as religiões afro-brasileiros, destacando importância destas religiões para o contexto brasileiro, na figura de suas lideranças religiosas, bem como enfatizando que estes materiais disseminaram uma “visão errônea” sobre as “religiões dos orixás” (se referindo as religiões afro-brasileiras) configurando-se como um ato intolerante, racista e discriminatório. Ou seja, este ator público, governamental, dialogou com tais religiões, quando entra no espaço público, mostrando sua percepção da situação e, conseqüentemente, descontrói as acusações e se coloca

ao lado dos grupos sociais (movimento negro, etc.) e dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Igualmente, esta nota de repúdio corrobora com outra nota divulgada por organizações, de caráter religioso e ligadas ao movimento negro e feminista, apresentada anteriormente.

No que diz respeito aos posicionamentos sobre a relação religião e eleições 2010 na Paraíba, houve ainda a manifestação de um pastor evangélico, que tentou esclarecer que as acusações de “pacto com satanás” feitas ao candidato Ricardo Coutinho nos “panfletos apócrifos” e nas mensagens eletrônicas com o título de “Ricardo Coutinho consagra João Pessoa a Satanás” não são verdadeiras. Para este pastor, a decisão do voto deveria ser “tomada apenas pela análise das ideias propostas dos candidatos que, diga-se de passagem, são boas opções, tem boas propostas, mas com modelos de gestão bem diferenciados”, bem como desmente cada item exposto no “panfleto apócrifo”, mais abaixo veremos o fragmento relacionado as religiões afro-brasileiras na Paraíba:

1ª ACUSAÇÃO: Ricardo teria consagrado João Pessoa a satanás e é postada a foto do mesmo em um terreiro de macumba:

Pois bem, mostrando o e-mail a uma amiga professora da rede municipal de ensino de JP ela me disse: “menino, isso é numa escola municipal de JP, esse acabamento na parede é padrão em todas” [...]

Pesquisando um pouco mais, descobri que na verdade se trata de uma foto feita num evento comemorativo ao dia da consciência negra, numa escola de JP, com lideranças da cultura e religião negras. Percebe-se ao lado a professora Ariane (professora de História da UFPB), atual secretária de educação de JP e sentado o professor Lúcio Flávio (Professor de História da UFPB) que são representantes do movimento negro no Estado da Paraíba.

Desmentida a história do terreiro de macumba [...] (PATOS ONLINE, 2010, grifo nosso).

Já o Arcebispo da Paraíba Dom Aldo Pagotto frente a esta situação, se pronunciou no Programa Bastidores da TV Master, apresentado por Padre Albeni Galdino, segundo notícia publicada no site *Parlamento PB*, ao dizer que um candidato paraibano:

[...] foi agredido por uma panfletagem blasfematória [...]. Não posso pronunciar o nome, mas o candidato não merecia isso, ser tachado de ateu [...], discriminando as religiões afro... e não tem nada disso. Ele é um homem plural, republicano” (PARLAMENTO PB, 2010).

As posições deste arcebispo e do pastor tornam as discussões acerca desta controvérsia importante “na medida em que desequilibra o jogo acusatório demonstrando que o universo

cristão, naquela disputa, não se mostrava unificado em torno da diabolização das religiões afro-brasileiras” (SANTOS, 2014a, p. 31). Além do que revela como a presença de outros atores religiosos, neste caso, cristãos, frente as controvérsias em torno de candidato Ricardo Coutinho e a estas religiões no espaço público paraibano, traz para o “jogo eleitoral” uma “conotação racional de política”¹¹⁸, ou melhor, tais posturas não interveem para argumentar em favor de suas religiões ou questionar as demais, mas para chamar atenção, indiretamente, para a questão do “exercício do voto”, destituído de conotação religiosa, no espaço público. Este posicionamento também pode ser verificado na carta publicada pela Escola de Fé e Política, assinada por segmentos ligados à igreja católica, que destacava a importância de uma campanha eleitoral que levasse em consideração projetos em benefício da sociedade e ressaltava que a religião não poderia ser utilizada no espaço político e nem como “âncora” com a finalidade de formar opiniões de um grupo ante o outro e, com isso, a legitimação de candidaturas. Este aspecto está presente no fragmento a seguir:

Um processo eleitoral não deve basear-se em manipulação de fatos, boatos e calúnias contra os adversários. Uma campanha eleitoral se faz com discussão de propostas e projetos que visem melhorar as condições de vida da sociedade e diminuir a concentração de renda e riqueza.

A religião não pode ser usada por grupos que queiram impor as suas opiniões aos outros nem como escudo para legitimar candidaturas. (CEFEP, 2010).

Os candidatos, Zé Maranhão e Ricardo Coutinho, envolvidos nesta controvérsia, utilizaram-se de seus guias eleitorais, publicados, posteriormente, no *youtube* em 27 e 13 de outubro de 2010, e o primeiro debate do segundo turno promovido pela TV Clube¹¹⁹, publicado em seu canal no *youtube* em 15 de outubro de 2010, para expor seus discursos a respeito disto – *a priori*, os discursos estão arraigados de elementos religiosos, cristãos –, como veremos nos fragmentos a seguir.

No guia eleitoral 019 do candidato Zé Maranhão, destaca-se o seguinte discurso: “Além disso, distribuí estátuas de cunho duvidoso pela cidade” [se referindo ao candidato Ricardo Coutinho e as esculturas de artistas locais colocadas em rotatórias da cidade de João Pessoa,

¹¹⁸ Utiliza-se este termo partindo-se das contribuições de Steil para ilustrar o “processo inverso” que ocorreu nas eleições paraibanas. Para Steil (2001, p. 81), comentado estudo de Oro (2001), “ao destituir o voto de sua conotação racional política, atribuindo-lhe uma função mágica, a IURD e as demais igrejas e grupos religiosos (ou mesmo setores conservadores no âmbito da Igreja Católica) que assumem esta postura, posicionam-se do lado da fé em oposição à razão. Emerge, assim, no “tempo da política”, a clássica controvérsia entre magia e religião. Deste modo, a ação ritual do voto que exorciza o mal e o demônio da política confere aos fiéis uma positividade que não encontramos naqueles que inscrevem o exercício do voto no campo da racionalidade política”.

¹¹⁹ Emissora dos Diários Associados afiliada da Rede Bandeirantes de Televisão (BAND).

que simbolizariam o “pacto com satanás”].

Já o candidato Ricardo Coutinho através do seu guia eleitoral, programa 05 acerca da intolerância religiosa, se posiciona frente a controvérsia em que foi colocado, enfatizando seu pertencimento religioso, cristão, e sua postura ecumênica e de respeito a diversidade religiosa, bem como critica o “uso da religião” na campanha eleitoral, mas utiliza-se dela para fundamentar seu discurso e redefinir um lugar no espaço político, ou melhor, para se pôr com outra imagem na disputa política:

Permitam-me hoje um desabafo da mais profunda indignação. Os adversários espalham pela Paraíba inteira que sou ateu e tenho um pacto com Satanás. E que, no governo, vou colocar estátuas do diabo pela Paraíba afora. Inventam que vou derrubar igrejas, vou fechar a Cehap, demitir os prestadores de serviços... Contadas assim, essas invenções absurdas parecem o desespero supremo de quem vê que está derrotado e perdido. Parecem e são. E são muito mais. É o mais alto nível da infâmia a que eles desceram. Quem faz isso? Quem diz isso? E você acha que os covardes assumem o que fazem? Que combatem as coisas? Eles vivem e agem nas sombras, nos subterrâneos, pelas costas, como covardes. Não se sabe quem faz. Sabe-se que a pedido da justiça eleitoral, a polícia federal estourou uma gráfica que imprimia alguns desses panfletos infames. Uma gráfica que presta serviços ao Estado e agora se presta a essa sujeira. Vídeos de igual conteúdo que circulam na internet se atribuem a grupos organizados e ligados a meus adversários. Já fui vereador, deputado estadual, duas vezes, com muita honra, prefeito de João Pessoa. Como não têm nada o que questionar na minha vida, negam a minha religião. Como não encontram um ponto sequer a condenar na minha história, querem condenar a minha fé. Sou cristão com a Graça de Deus, cujo nome não uso em vão. Rezo, vou à missa e a cultos ecumênicos, mas não uso minha fé como material de campanha. Vou à igreja para me por diante do Senhor, não para fazer campanha política. Respeito a minha religião e a de todas as pessoas. Aprendi que Deus tem de estar na nossa prática de vida, não no nosso material de campanha. Lamento a sujeira a que querem arrastar essa eleição. Não me presto a isso. Esse jogo tem um nome: intolerância religiosa. E é crime. O Brasil não aceita guerra entre religiões. Esse é um país de concórdia religiosa, de respeito ao próximo. Nosso povo caminhou e lutou muito para conquistar a volta da democracia e não vai permitir que pessoas desesperadas, sem ter ideias a propor, semeiem o terrorismo religioso da forma mais covarde, porque não assumem o que fazem. Respeitem a religiosidade de nosso povo. Respeitem os católicos, os evangélicos, espíritas ou aqueles de religião afro-brasileira. Respeitem a política e a democracia, cuja base é o conteúdo das ideias. Quem não consegue respeitar o jogo democrático, quem não consegue gerar ideias e credibilidade para participar de uma eleição, peça para sair e saia, pois senão o povo, sábio como é, haverá de fazer justiça com o seu voto, condenando a baixaria, a falsidade e a mentira. O evangelho de João nos ensina. Conheceréis a verdade e a verdade vos libertará.

Com relação ao primeiro debate político realizado pela TV Clube, no momento destinado a fala dos candidatos, Ricardo Coutinho inicia a apresentação com o seguinte discurso em que menciona o sagrado: “Aproveitar a oportunidade e agradecer primeiro a Deus,

naturalmente, força maior de nossa existência”. No primeiro bloco do debate, novamente, em seu discurso faz referência ao sagrado: “No meu governo, caso Deus permita e a população da Paraíba me dê a honra, eu vou cuidar do ensino profissionalizante”.

No debate, a fala do candidato Zé Maranhão revela sua relação com a igreja católica, com a doação de terreno e a colocando como agente social na execução de políticas públicas voltadas para o combate às drogas, por entender que a religião sabe melhor lidar com a situação do que o próprio poder público local:

Nos já estamos trabalhando na execução de um plano para combate as drogas e este plano está começando a produzir resultados [...]. Além disso, nós estamos fazendo uma parceria com as instituições, especialmente, as instituições de cunho religioso, porque eu entendo que estas instituições pelo compromisso espiritual que têm, se dedicam a questões dessa natureza com mais competência e, sobretudo, com mais carinho, com mais amor. Agora recentemente, nós adquirimos uma área de cerca de 150 hectares no município de Condado, portanto, na diocese de Patos e fizemos a doação a diocese para que ela instale ali mais uma fazenda da esperança. Há outras fazendas da esperança, como há também a fazenda do Sol, com as quais nós estamos trabalhando.

Este discurso de Zé Maranhão reflete a presença de atores religiosos na esfera pública a fim de atuarem junto ao Estado, ou ainda estabelecer relações com o mesmo, para atender demandas sociais. Para Montero, esta abertura de espaço está relacionada com a Constituição de 1988 que possibilitou o surgimento de novos arranjos políticos e, com isso, ampliou-se a base de representação nos processos decisórios, o que caracterizou tais processos foram a “participação democrática” de diversos atores sociais, como os religiosos, na esfera pública, por exemplo, na realização de políticas públicas. Assim, segundo esta autora, o secularismo, como doutrina política do Estado, não ocasionou necessariamente a separação entre as instituições religiosas e as governamentais, mas pôs em jogo, ao contrário, uma dupla mutação na qual, de um lado temos as demandas religiosas sendo representadas em fóruns decisórios e, do outro, agentes religiosos chamados a colaborar na implementação de políticas públicas – “nesse processo se re-elaboram novas concepções de ‘religião’ de ‘ética’ e de ‘política’” (MONTERO, 2012, p. 172).

A doação de terreno por parte do governo a igreja católica para a realização de uma ação social através da instalação de uma “fazenda da esperança” [ou melhor, implementação de uma política pública voltada para o combate das drogas], esta circunstância nos leva, indiretamente, as contribuições de Burity sobre a desconstrução da fronteira público-privado (lê-se desconstrução não no sentido de apagamento, mas de deslocamento) e, conseqüentemente, a

redefinição da relação entre religião e política, expressa, por exemplo, no investimento de recursos públicos em iniciativas filantrópicas de organizações religiosas e em suas demandas internas, como a cessão de terrenos, neste caso, para a construção da “fazenda da esperança” (BURITY, 2001, p. 32-33).

No terceiro bloco deste debate, primeiro o candidato Ricardo Coutinho coloca as controvérsias em torno dele, ou seja, a “campanha difamatória” e a ligação com “rituais satânicos”, configurando-se como acusações de cunho religioso e, em seguida, questionado o candidato Zé Maranhão a respeito desta situação. Além do que se vale da situação para polemizar o debate, incitando este candidato de oposição:

Candidato Maranhão, a Paraíba vem assistindo estarecida há uma campanha difamatória contra minha pessoa, que tenta me ligar a rituais satânicos, que diz que eu vou derrubar igrejas, que diz que eu vou fechar a CEHAP, fechar o IPEP, demitir prestadores de serviço. Enfim, fazer tudo aquilo por mais absurdo que seja, fazer tudo aquilo que qualquer uma pessoa seria praticamente impensável no exercício do governo. O que é que o senhor acha dessa prática criminoso?

Em resposta, o candidato Zé Maranhão afirmou sua identidade religiosa e uma postura de tolerância religiosa, bem como não faz “apreciação sobre questões religiões”, pois se trata de “questões de foro íntimo”, e enfatiza que não tem relação com o fato referente as acusações feitas a Ricardo Coutinho. Em seguida, afirma que o Estado é laico e destaca os convênios com igrejas católicas e evangélicas na área social e, indiretamente, explicita a incapacidade do Estado em suprir demandas nesta área, como: o combate às drogas, especificamente, na recuperação de dependentes químicos e, diante disso, ressaltou que o serviço público não é tão eficiente quanto o religioso, pois compreende que esse está pautado numa “inspiração espiritual”, em outras palavras, o custo-benefício é “melhor”:

Em relação a esta questão eu devo dizer que sou cristão católico e tenho um profundo respeito pelas religiões, pelas igrejas, por isso mesmo eu não quero fazer qualquer tipo de apreciação sobre questões religiosas, que são questões de foro íntimo. Então, o que devo dizer neste momento o candidato [...] Então o que eu devo dizer é que eu não tenho nada a ver com essa questão a que você se referiu, porque eu respeito a liberdade religiosa de todas as pessoas. E o Estado Brasileiro é laico, eu tenho uma profunda relação funcional e pessoal também desejável com todas as igrejas. Aliás, nós somos parceiros das igrejas em vários convênios, sobretudo, na área social. Falou-se aqui já, no bloco anterior sobre o combate as drogas, sobre a recuperação das pessoas portadoras de dependência. Nosso grande parceiro são as igrejas, tanto as igrejas católicas como as igrejas evangélicas. Que eu admiro muito pela sua dedicação as causas sociais. Então a minha participação nesta questão das parcerias com igrejas é fundamental porque eu entendo que as igrejas, as

religiões, elas trabalham sob a inspiração espiritual. O serviço público por mais eficiente que seja, muitas vezes mais caro, não tem a mesma eficiência que um serviço que é dirigido pelas religiões, porque esse tem uma energia maior, uma energia espiritual muito maior.

Com este discurso, o candidato Zé Maranhão revela sua compreensão de Estado Laico, caracterizado, entre outros aspectos, pela coparticipação do Estado e igrejas, católica e evangélica, em demandas sociais. Isto demonstra uma forma de atuação e/ou “modalidade de relação”, por meio de convênios, das organizações religiosas se fazerem presentes na esfera pública através de ações na área social.

Na réplica ao discurso de Zé Maranhão, o candidato Ricardo Coutinho, novamente, menciona a controvérsia, destacando a participação da “juventude da conexão 15”, de Zé Maranhão, e os panfletos, “panfletos apócrifos”. Atrelado a isto, constrói seu discurso e se apoia em elementos religiosos, cristãos, bíblicos, para contra argumentar o candidato Zé Maranhão, bem como chama a atenção para uma postura ética na campanha eleitoral:

Candidato Maranhão, eu acho que é preciso levar em conta o oitavo mandamento que diz: não levantarás falso contra o próximo, falso testemunho contra o próximo. A sua juventude, a dita conexão 15, começou com isso na internet, divulgando um vídeo, onde me acusava exatamente dessas coisas todas. A sua juventude. Além disso, a impressão dos panfletos foi feita numa gráfica contratada pelo Estado na sua gestão e que a polícia federal apreendeu os panfletos e prendeu o dono e seus dois filhos e um funcionário. Esses panfletos percorreram a Paraíba como um todo. Eles não andaram sozinhos não. Não saiu panfleto pegando ônibus ou voando para poder descer nas igrejas ou nas casas das pessoas. É preciso, eu acho, eu acho ter ética, não pode valer tudo numa disputa. É preciso observar que as pessoas querem saber de outra coisa. Não querem saber de mentiras. Eu sou trabalhador, eu sou servidor público. Como é que eu vou demitir ou perseguir servidores. A perseguição e a demissão ocorreu agora, mais de quatro mil pessoas demitidas. E a contratação deu o triplo disso. Eu acho que é preciso manter o nível e eu, particularmente, tenho essa postura de manutenção desse nível. Eu espero que o nível se mantenha minimamente.

Na tréplica a Ricardo Coutinho, o candidato Zé Maranhão chama, de certa forma, a atenção para o fato de Ricardo Coutinho mencionar a bíblia em seu discurso e se exime da polêmica que estava girando em torno deste candidato:

Candidato, você começa citando a Bíblia, é preciso ter cuidado, acusar a título de se defender, não é uma boa técnica. Em que medida os nossos jovens da conexão 30 (sic) estariam envolvidos nisso. Eu repudio esse tipo de acusação que não tem o menor fundamento. Se defenda, se acusações podem estar pesando contra você. Já disse que não tenho nada haver com isso, não tomo conhecimento disso. Agora o que eu posso dizer a você, que a sua defesa não

deve envolver acusação a inocentes, é preciso nominar as pessoas, não se pode fazer acusação indiscriminada, dizendo foram os jovens da conexão 30, não foi nenhum jovem da conexão 30. Eu tenho certeza absoluta de que nenhum jovem foi envolvido nesse processo. Salve prove ao contrário, eu vou continuar dizendo que o jovem da conexão 30 não tem nada haver com essa infâmia, esse boato. Agora, eu peço ao candidato adversário que não recorra a esse expediente para se defender. Se defenda, é natural, direito de defesa é o mais sagrado que existe [...] ¹²⁰.

Este debate político revelou os posicionamentos dos candidatos acerca das controvérsias, bem como pôde-se observar discursos arraigados de elementos religiosos, cristãos, principalmente, no candidato Ricardo Coutinho, para estabelecer uma outra imagem em torno dele a partir da afirmação de sua “identidade e/ou pertencimento religioso” cristão, o que não foi também diferente com o candidato de oposição Zé Maranhão, pois também que afirmou o mesmo pertencimento. Igualmente, a postura apresentada por ambos foi de respeito a diversidade religiosa, indiretamente, fazendo contraposição a controvérsia. Outro fato que se sobressai ao debate se trata da postura de Ricardo Coutinho, que a todo momento trouxe a controvérsia a fim de que fosse discutida por Zé Maranhão, mas não obteve êxito em incitar a discussão durante o debate político. Com isto, nota-se que a finalidade da política apenas se estabelece “na relação com um estado de jogo político, e mais precisamente, do universo das técnicas de acção e de expressão que ele oferece em dado momento” (BOURDIEU, 1989, p. 165), logo, tais discursos ou ações expressas publicamente se configuram como um ato de instituição e representa uma forma de oficialização, legitimação, no campo político.

O debate político mostrou o “jogo discursivo” entre os candidatos ante a controvérsia e revelou que o “fator religião” (PIERUCCI, 2011, p. 5) é algo importante para se pensar a dinâmica do espaço político em processos eleitorais, no sentido de que se ele não possibilita a mudança no “estado do campo”, no mínimo, traz um dinamismo para o debate na arena política ao polemizar, por exemplo, a identidade de candidatos. Já que a intenção dos candidatos, geralmente, é passar para os eleitores uma postura arraigada num comprometimento moral e religioso.

O que se observa ainda é uma espécie de trânsito destes candidatos, pois se ao mesmo tempo afirmam suas identidades não perdem de vista as demais denominações religiosas quando assumem uma postura de respeito a diversidade religiosa. Além do que quando mencionam, por exemplo, que frequentam espaços religiosos cristãos ou que em seu governo tem coparticipação com instituições religiosas na realização de políticas sociais, isto torna-se

¹²⁰ Na verdade, trata-se da conexão 15 e não conexão 30, o candidato Zé Maranhão se confunde em seu discurso.

também um “aparato estratégico” para se colocarem nas disputas eleitorais. Ou melhor, partindo-se das contribuições de Lopes, percebe-se que os candidatos “transitam pela ‘porosidade’ das interações entre as esferas políticas e religiosas, por exigência da lógica pluralista de nossa sociedade” (LOPES, 2006, p. 98). Outrossim, segundo, Bohn, o contexto político de cada eleição tem um papel fundamental “na mobilização ou desmobilização de identidades religiosas, que geram padrões claramente distinguíveis de concentração ou dispersão de voto” (BOHN, 2007, p. 367).

O fato é que as religiões, especificamente, as religiões afro-brasileiras, “entrou” no processo eleitoral na Paraíba em 2010 para causar polêmicas no espaço político, haja vista se utilizou de seus elementos simbólicos associados a questão do mal para acusar o candidato Ricardo Coutinho de ter ligações com as mesmas, o que fomentou posicionamentos de diversos atores religiosos contrários a esta situação.

O pertencimento religioso, ou não, e sua publicização em processos eleitorais são elementos importante para entender a dinâmica do campo político, ou melhor, como os demais atores sociais se mobilizam e redefinem suas opções de votos frente a questões que envolvem as religiões. Todavia, isto não é um fenômeno novo, a religião sempre esteve imbricada com a política, mas novas são as formas como “entra” em disputas eleitorais e dinamizam determinados contextos políticos.

Para Pierucci (2011, p. 5), no Brasil, com o restabelecimento da democracia na década de 1980, a religião passou a ter uma presença significativa em processos eleitorais, para este autor, isto acontece:

[...] pelo menos desde a eleição de 1986 para o Congresso Constituinte. Desde então ficará combinado que a investida religiosa em processos eleitorais para produzir votos é efetiva e eficaz. Sobretudo quando se contenta em carrear para os *candidatos que são eclesiásticos de profissão* o voto do eleitor conservador, já sabemos, não é prerrogativa exclusiva do *bon peuple* católico. É também já sabemos que os pastores evangélicos ficaram mais escolados e auto confiantes. Com sucesso mais garantido, porém, só quando tomam parte em disputas para cargos parlamentares. Estão aí para provar as tais “bancadas evangélicas” que se formam desde 1986 na Câmara Federal, nas assembleias legislativas e câmaras de vereadores (PIERUCCI, 2011, p. 6).

Contudo, nas posições tomadas pelos candidatos Ricardo Coutinho (PSB) e Zé Maranhão (PMDB), notaram-se a “publicização de pertencimento e identidade religiosa” cristã desses candidatos, em especial, a partir do primeiro debate eleitoral realizado pela emissora local TV Clube em que Ricardo Coutinho trouxe para esse debate as acusações de viés religioso

a ele dirigidas¹²¹ e questionando o candidato de oposição, Zé Maranhão, sobre essas. Ambos recorreram à dimensão religiosa cristã para construir seus discursos e se posicionarem diante desta situação nas disputas eleitorais e, com isso, observou-se que a inserção das religiões nesse processo não aconteceu sem pretensões, mas como um fator que pode ou não interferir na decisão de voto dos eleitores, mas dá outra configuração no espaço público, especificamente, a partir das relações entre religiões afro-paraibanas e a política, em processos eleitorais, ao problematiza-lo a partir de discussões na sociedade acerca da relação religião-política e estabelecendo antagonismos (SANTOS, 2014a, p. 38). O fato é que tais religiões são categorias capazes de gerar efeitos durante o período eleitoral, por exemplo, produzindo controvérsias em torno da identidade e imagem de candidatos, fazendo-os se posicionarem diante disto.

3.2 Religiões afro-brasileiras e as eleições estaduais de 2014

Nas eleições 2014, a disputa a cargo de governador do Estado da Paraíba foi entre os candidatos Ricardo Coutinho, do Partido Socialista Brasileiro (PSB), e Cássio Cunha Lima, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), da oposição. Todavia, não houveram controvérsias envolvendo estes candidatos e religiões, em especial, religiões afro-brasileiras.

Outrossim, as controvérsias destas eleições paraibanas não giraram fervorosamente em torno das religiões afro-paraibanas, diferente do que aconteceu em 2010, mas em torno de sacerdotes da igreja católica que se lançaram candidatos políticos, bem como da publicação de ato normativo pela Arquidiocese da Paraíba e a Cartilha eleições 2014 produzida e divulgada por ela na sociedade paraibana. Porém, não entraram na discussão desta pesquisa, que tem como foco: as relações entre política e religiões afro-brasileiras¹²².

Embora o fervor não estivesse relacionado as religiões afro-paraibanas, alguns acontecimentos no espaço público trouxeram-nas novamente para o cenário eleitoral, como veremos em notícia sobre “culto ecumênico” realizado pelo candidato Ricardo Coutinho, que contou com a presença das religiões de matrizes africanas, bem como nos discursos informais ouvidos durante a campanha do candidato à reeleição. Por exemplo, foi bastante comum ouvir nos diversos espaços sociais, diante da afirmação do voto em Coutinho, a réplica: “você vai votar em macumbeiro?”. Além disso, em sua página pessoal no *Facebook* lança um comentário como se quisesse reavivar o debate político de 2010, já que o teor desse comentário indicava novamente a presença da religião para polemizar o cenário eleitoral de 2014 e destacava,

¹²¹ Vale ressaltar que estas acusações foram objeto de investigação da Polícia Federal (TERRA, 2010).

¹²² Ver nota de rodapé nº 14, situada na página 31 desta pesquisa.

sucintamente, a situação ocorrida nas eleições 2010. Com efeito, nota-se que há três acontecimentos que abarcam estas religiões e que discutiremos a seguir.

Primeiro, sobre o “culto ecumênico”, Ricardo Coutinho, em sua página pessoal no *Facebook* postou um convite, chamando a população para participar de um “culto ecumênico” que seria realizado no bairro de Mangabeira, zona sul da capital paraibana, tendo a presença de representantes de algumas religiões, entre as quais as religiões afro-paraibanas (no convite está denominado de cultos afro-brasileiros), na pessoa de Mãe Renilda (diferente do que informa o folheto distribuído neste culto, ressaltando que seria Mãe Lúcia), o que mostra o diálogo dessa religião com outros atores sociais, políticos e religiosos, no espaço público. O objetivo de realizar este culto é para ter “boas energias para começar a caminhada”, se referindo ao início do pleito eleitoral de 2014. Abaixo a imagem do convite postado nesta rede social.



IMAGEM 33 – Culto ecumênico boas energias para começar a caminhada.

Fonte: Página pessoal do político Ricardo Coutinho na rede social *Facebook*, postada em 14 de julho de 2014.

Este culto aconteceu no dia 14 de julho de 2014, no Mercado Público de Mangabeira, em João Pessoa, ainda no período pré-campanha. Teve a participação da população e, em

especial, do candidato à reeleição a cargo de governador da Paraíba, Ricardo Coutinho do Partido Socialista Brasileiro (PSB), e do candidato ao senado, Lucélio Cartaxo do Partido dos Trabalhadores (PT), ambos da coligação “A Força do Trabalho”, assim como nesse culto estiveram presentes representantes da igreja católica, da igreja batista, espiritismo, islamismo, candomblé, budismo e santo daime com a finalidade de “celebrar a diversidade religiosa”. Perante este momento Ricardo Coutinho se expressou dessa forma:

[...] agradeceu aos líderes religiosos, ressaltando que palavras e reflexões apresentadas por eles alimenta a alma e fortalece e revigora ainda mais a caminhada da aliança popular, que começa a viajar por toda a Paraíba. Ricardo disse ainda da importância do respeito a diversidade religiosa e ao próximo, independe de religiões e credos (PARAÍBA AGORA, 2014) (sic).

Já para Lucélio Cartaxo, este “ato religioso mostra o respeito da coligação com todos os credos” (PARAÍBA AGORA, 2014). Além disso, outro fato se destaca nesta notícia divulgada pelo site *Paraíba Agora*: “durante a celebração os líderes religiosos pregaram palavras e preceitos sobre a paz e abençoaram os candidatos que deram início a campanha eleitoral” (PARAÍBA AGORA, 2014).

Diante disto, observam-se, indiretamente, que estes candidatos veem as religiões como subsídios para pôr-se em disputas eleitorais, já que passam a conferir significados “religiosos” a suas práticas políticas. Além do que se pode pensar o local em que ocorreu a celebração ecumênica como um “lugar de sociabilidade por excelência”, constituindo-se num espaço para “fazer política” nas eleições (KUSCHNIR, 2007, p. 40) e assumir publicamente uma posição no espaço público.

Provavelmente isto se deve ao fato que aconteceu nas eleições em 2010 em que Ricardo Coutinho foi alvo de acusações de caráter religioso e, em decorrência disso, antes de iniciar as campanhas eleitorais de 2014, realizou este evento, nesse sentido existe um interesse propriamente político para reverter possíveis situações que venham a surgir durante as disputas eleitorais daquele ano. Ou até mesmo evidenciar uma postura de respeito a diversidade religiosa.

Não obstante este evento também pode ser visto como um “rito político” que evoca sentido simbólico ante o período eleitoral que possibilita a aproximação entre os candidatos e a população local, pois, segundo Bonelli:

Um dos processos sociais presentes na prática política é a dimensão simbólica dos eventos eleitorais. Tal dimensão é extremamente importante no tocante à

produção de vínculos sociais entre políticos e eleitores, podendo ser notada nos verdadeiros ritos que se formam nestes eventos. Na prática, estes eventos visam agregar pessoas e produzir opções políticas a partir de significados neles veiculados. Neste sentido, comícios, caminhadas, passeatas, debates, etc. são diferentes meios de celebrar vínculos sócio-políticos, ou seja, constituem-se como eventos emblemáticos que formam uma ‘festa política’ (BONELLI, 1996, p. 85).

Do mesmo modo, para este autor, os eventos realizados nas campanhas modificam o dia-a-dia dos indivíduos por trazer em seu poder símbolos e dinâmicas próprias a fim de juntar indivíduos, “formar grupos de apoio político e produzir opções eleitorais” (BONELLI, 1996, p. 100-101).

De acordo com Barreira (2006, p. 316), as disputas eleitorais se manifestam também em eventos festivos (neste caso, consideramos o “culto ecumênico” como um evento festivo) que fazem parte do “teatro do poder”, mobilizando emoções, enfrentamentos e zonas de pertença. Para esta autora, uma campanha política é percebida “como explicitação e visibilidade das emoções guiadas” pelas disputas. Ou melhor, tratam-se de momentos que criam um espaço fecundo para demonstrar valores, interesses e discursos tendenciosos ou performáticos dos atores políticos.

Outro aspecto referente as campanhas eleitorais, segundo Barreira (2002, p. 185), é que essas não evidenciam apenas “a luta entre as classificações do mundo social transpostas para o campo político, mas também põe em jogo valores e ideais de representação”, fazendo vir à tona com ideologias e significados que se referem às separações, às comunidades imaginadas e às hierarquias desse mundo (BARREIRA, 2002, p. 185).

Além disto, os conflitos em períodos eleitorais têm a intenção de criar visibilidade e zonas de exclusão [diria também inclusão] e pertença. Para esta autora, é no clima eleitoral que as questões do mundo privado surgem no espaço público e, assim, ganham visibilidade (BARREIRA, 2006, p. 325). A partir do exposto, percebe-se que a realização do “culto ecumênico” está relacionada também a questão da visibilidade do candidato Ricardo Coutinho no espaço público.

Neste culto ecumênico houve a distribuição de folhetos, intitulados *Celebração da Diversidade Religiosa*, a população presente e nele podemos encontrar as etapas desse rito, que foi estruturado da seguinte forma: 1) Acolhimento; 2) Músicas; 3) Palavra de reflexão; 4) Entrada solene dos símbolos religiosos ao som de música; 5) Liturgia da palavra, nesse momento o candidato Ricardo Coutinho faz a leitura de um texto bíblico; 6) Homilia; 7) Pai nosso; e 8) Abraço de paz. A seguir podemos ver a capa e o conteúdo deste folheto.

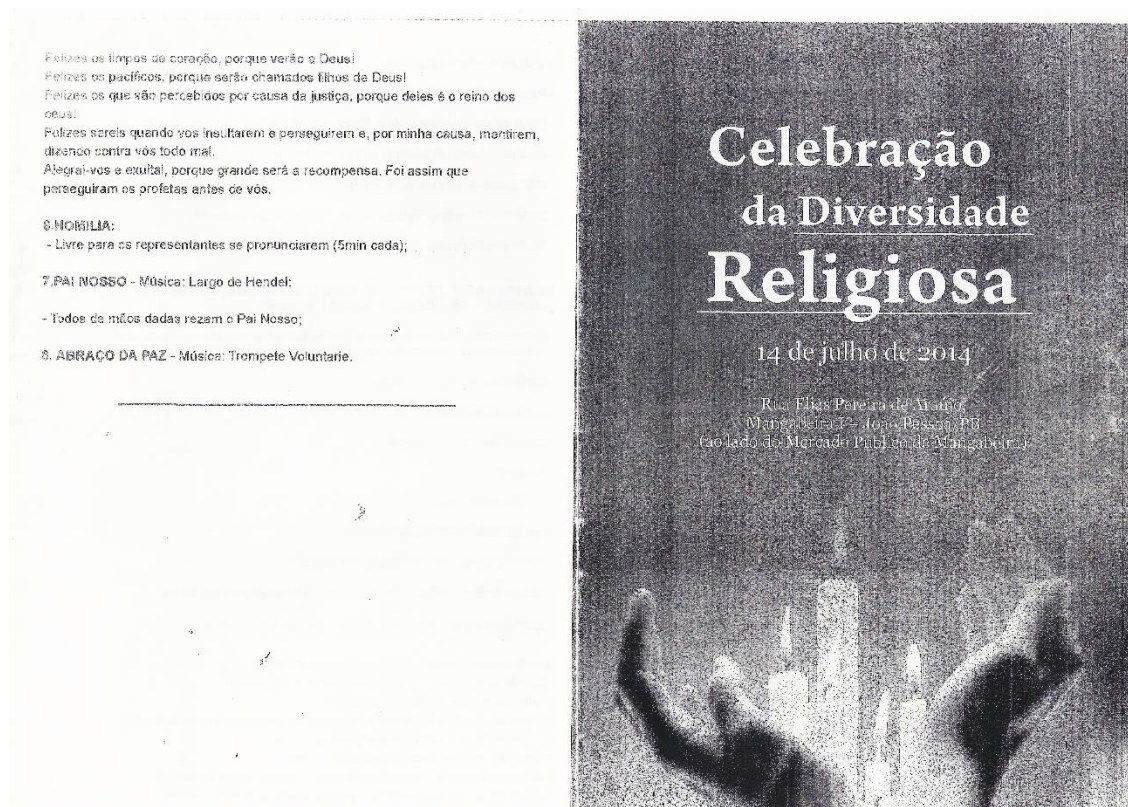


IMAGEM 34 – Frente do folheto celebração da diversidade religiosa.

Fonte: Acervo da Profa. Dra. Dilaine Soares Sampaio, 2014.

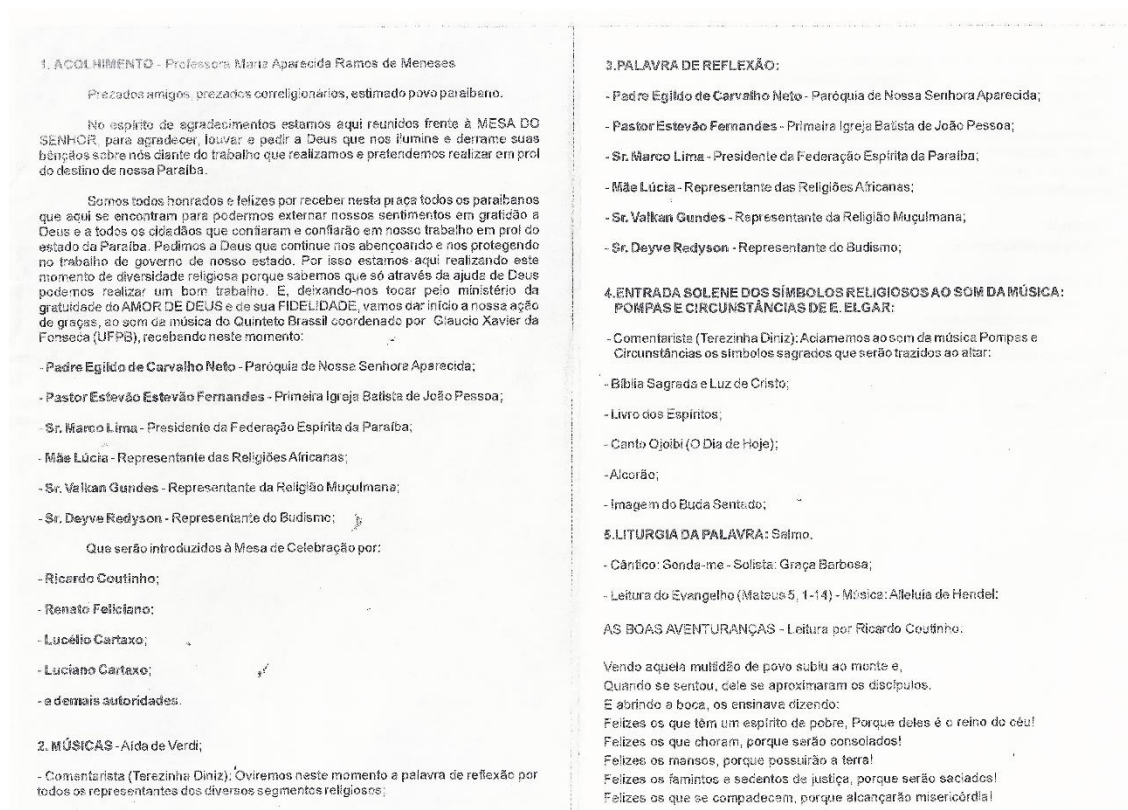


IMAGEM 35 – Verso do folheto celebração da diversidade religiosa.

Fonte: Acervo da Profa. Dra. Dilaine Soares Sampaio, 2014.

Dando ênfase à primeira fase deste rito, o acolhimento, desse separamos um fragmento do texto do folheto que ilustra como a religião é vista pelos candidatos e sua importância para atuação política deles, quando no folheto deixam claro que “só através de ajuda de Deus podemos realizar um trabalho”, o que temos são relações muito estreitas entre religião e política, apresentado abaixo:

Prezados amigos, prezados correligionários, estimado povo paraibano.

No espírito de agradecimentos estamos aqui reunidos frente à MESA DO SENHOR, para agradecer, louvar e pedir a Deus que nos ilumine e derrame suas bênçãos sobre nós diante do trabalho que realizamos e pretendemos realizar em prol do destino de nossa Paraíba.

Somos todos honrados e felizes por receber nesta praça todos os paraibanos que aqui se encontram para podermos externar nossos sentimentos em gratidão a Deus e a todos os cidadãos que confiaram e confiarão em nosso trabalho em prol do estado da Paraíba. Pedimos a Deus que continue nos abençoando e nos protegendo no trabalho de governo de nosso estado. Por isso estamos aqui realizando este momento de diversidade religiosa porque sabemos que só através de ajuda de Deus podemos realizar um bom trabalho. E, deixando-nos tocar pelo ministério da gratuidade do AMOR DE DEUS e de sua FIDELIDADE, vamos dar início a nossa ação de graças [...].

Percebe-se um discurso que reforça a ligação com o sagrado, bem como nesse fundamenta-se a ação política dos candidatos ao pleito eleitoral no espaço público, logo tem-se um “instrumento do poder, garantia de sua legitimidade, um dos meios utilizados no quadro das competições políticas” (BALANDIER, 1969, p. 109).

Para Kuschnir “a política opera com valores da sociedade mais abrangente, tradicionalmente associados a outras esferas da vida social, como família e religião [...]” (KUSCHNIR, 2007, p. 62), em especial, a religião, pois essa está mais suscetível aos ditames políticos. Por exemplo, nas eleições paraibanas de 2010, a religião entra como “ideia-força” para derrubar o candidato de oposição usando, entre muitos argumentos, o de possuir “pacto com o diabo” e ser “ateu” a fim de que os eleitores consumissem esse repertório e, assim, modificassem sua opção de voto.

Todavia, a afirmação de um “pertencimento e identidade religiosa” cristã pode ter colaborado para a não assimilação desse argumento pelos eleitores. Depois deste episódio, esta afirmação fica mais clara nas eleições 2014 ao declarar, publicamente, o credo no sagrado e valer-se disto antes do início das campanhas através não de um simples culto, mas de um “culto ecumênico”, tendo como “pano de fundo” à diversidade religiosa, exteriorizando sua afirmação e o respeito às outras religiões que fazem parte do contexto local. Observa-se que o propósito

não é inocente, pois o que se pretende, de fato, é a possibilidade de transitar entre o universo religioso local sem gerar controvérsias com as religiões na Paraíba e, com isso, levar os eleitores, atores sociais, a ressignificação de sua imagem política.

Além do que os candidatos esperaram um momento adequado para realizar este evento, logo no início do período eleitoral, acredito que por entender que foi a ocasião importante para realizá-lo, ou seja no “tempo da política” que é o “tempo das eleições” no espaço público. Frente ao exposto, nota-se que Palmeira já havia percebido isto quando afirma que:

[...] o início do “tempo da política” enseja não apenas opiniões divergentes, mas lutas que prenunciam a intensidade do período que se inicia enseja não apenas opiniões divergentes, mas lutas que prenunciam a intensidade do período que se inicia. Existe, é verdade, um calendário eleitoral oficial, assim como eventos formais, consagrados pelos costumes da população, que assinalam o início do “tempo da política” (como os comícios). Mas, cabe observar que o calendário eleitoral constitui apenas uma referência e que, no que diz respeito aos eventos [o que pode está incluso aqui o culto ecumênico], permanece a questão do momento adequado para acioná-los. O primeiro comício ou a primeira incursão de um candidato a um bairro dá sempre margem à acusação de precipitação, de estar fazendo política antes do tempo [...]. Está em jogo aí, evidentemente, a questão duplamente estratégica de quem tem a iniciativa [...] de abrir um “tempo” e “sair na frente”, mas também uma espécie de “necessidade” de que se instaurem versões divergentes dos fatos (PALMEIRA, 1997, p. 162).

Outro aspecto presente no espaço público durante estas eleições foram os discursos que fizeram contraposição aos eleitores que declaravam seu voto ao candidato Ricardo Coutinho, sendo surpreendidos com o seguinte questionamento: “você vai votar em macumbeiro?” Este discurso só traz à tona a visão dos eleitores de oposição sobre a opção de voto favoráveis a este candidato, bem como expressa uma tentativa de diluir esta opção quando emprega em seu discurso o termo “macumbeiro”, com a intenção polemizar a discussão e talvez trazer para o debate o cenário eleitoral de 2010. Isto demonstra também a proximidade, ou melhor, associação entre identidade religiosa afro do candidato e voto para fomentar controvérsias

Em sua página na rede social *Facebook*, no segundo turno das eleições 2014, o candidato Ricardo Coutinho fez uma postagem em 10 de outubro de 2014 que nos remeteu a controvérsia do período eleitoral de 2010, bem como aos discursos dos eleitores de oposição no pleito de 2014, afirmando que:

A que ponto chega o mau-caratismo e a indecência dos francos. Criam mentiras, usam o nome de Deus em vão, mentem... e se afundam cada vez mais.

Já estamos processando malfeitores que disseminam uma montagem mentirosa atacando crenças religiosas. Que Deus cuide de almas tão doentes.

Neste discurso do candidato Ricardo Coutinho dois aspectos se destacam: primeiro, o discurso de outros “atores sociais” a respeito dele, bem como trata-se de discurso que faz menção ao sagrado, ou melhor, utiliza-se dessa categoria para, provavelmente, fazer oposição a sua imagem política. Este uso também é dado por este candidato para fazer contraposição a uma possível situação que estaria ocorrendo no cenário político de 2014; segundo, traz, novamente, a controvérsia de 2010 para chamar a atenção sobre a situação.

A partir disto, percebemos, *a priori*, que a intenção do candidato foi levantar um debate no espaço público, haja vista que estávamos no segundo turno eleitoral de 2014, ou ainda implantar um “boato” a fim de que problematizasse a disputa entre ele e o candidato de oposição Cássio Cunha Lima, demonstrando que a religião pode ser usada como artifício para (des) mobilizar os atores sociais no espaço público. Para Palmeira (1997, p. 172), a questão dos boatos em cenários eleitorais são muitos frequentes, por serem formas do cotidiano de comunicação e controle social difuso e eficazes. Todavia, tal boato não teve grande visibilidade no jogo político.

Contudo, em 2010, as religiões afro-brasileiras no espaço público na Paraíba, especialmente, nestes períodos eleitorais, “entram”, ou melhor, são colocadas para fomentar embates e discursos em torno da identidade religiosa do candidato Ricardo Coutinho, quando o aproxima a estas religiões, de forma, “negativa” e alicerçada em “valores cristãos”. Esta aproximação faz com que ele constrísse um discurso de tolerância religiosa como resposta a sociedade, mas deixando claro seu pertencimento religioso cristão e, no mesmo compasso, se vale de argumentos bíblicos para construir discursos frente ao candidato de oposição Zé Maranhão, bem como demonstrar seu pertencimento religioso cristão e de respeito a diversidade religiosa. Afinal, não poderia deixar de levar em consideração os votos dos eleitores das religiões afro-brasileiras na Paraíba, por isso o discurso de tolerância religiosa. O fato é que ambos os candidatos demarcaram seus lugares no espaço público por meio de discursos alicerçados em aspectos cristãos.

Outrossim, percebemos que o candidato Ricardo Coutinho¹²³ trouxe a controvérsia para o debate político com Zé Maranhão¹²⁴, com o objetivo de incitar seu posicionamento e, consequentemente, dar mais visibilidade a questão a partir da propagação do discurso desse candidato de oposição no cenário local.

Outro aspecto que se sobressai às eleições de 2010 é a presença de outros atores religiosos (padre e pastor) e instituições (movimentos negros locais, movimento feminista, Ministério Público Federal, Federação Independente de Cultos Afro-Brasileiros do Estado da Paraíba e Rede de Mulheres de Terreiros) neste cenário político em contraposição à polêmica que envolvia as religiões afro-brasileiras.

Já nas eleições de 2014, novamente candidato a cargo de governador do Estado da Paraíba, o político Ricardo Coutinho, percebendo que as polêmicas de 2010 em torno dele e das religiões afro-brasileiras na Paraíba ganharam visibilidade, inicia sua campanha eleitoral com um “culto ecumênico”, neste caso, visto como um “rito político”, a fim de celebrar a “diversidade religiosa”, com a presença de adeptos do candomblé, santo daime, budismo, da igreja católica, igreja batista, espírita e islamismo. Embora, este rito foi marcado por elementos cristãos, como se pode ver no folheto exposto anteriormente. Isto configurou-se como um subsídio para se pôr no espaço público durante o processo eleitoral e assumir publicamente uma posição política que levasse em consideração o respeito aos diferentes credos religiosos, com o intuito também de fazer frente ao candidato de oposição.

No espaço público, observou-se também expressões pejorativas em torno da opção de voto dos indivíduos por Ricardo Coutinho, identificando com as religiões afro-brasileiras, mas que não tiveram grandes repercussões. Assim como não teve grande repercussão a publicação na página pessoal deste candidato, rememorando a polêmica de 2010 e possíveis acusações direcionadas a ele, com o mesmo teor das eleições 2010, possivelmente, com o intuito de polemizar a disputa frente ao candidato de oposição Cássio Cunha Lima (PSDB). Tal posicionamento era para incitar novas controvérsias e debates entre os atores sociais e políticos no espaço público.

¹²³ Foi eleito duas vezes vereador da cidade de João Pessoa (1992 e 1996) e deputado estadual (1998 e 2002) pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Em 2004, saiu do PT e filiou-se ao Partido Socialista Brasileiro (PSB), candidata-se a prefeito de João Pessoa e conseguiu ser eleito e, posteriormente, foi reeleito (2008). Em 2010, foi eleito governador do Estado da Paraíba e reeleito em 2014 – informações extraídas do site do Governo do Estado da Paraíba.

¹²⁴ Foi eleito deputado estadual (1954) e reeleito em 1958 e 1962 pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Com o golpe militar de 1964, há a extinção de partidos políticos (Ato Institucional nº 2/65) e a instalação do bipartidarismo no Brasil, com isto passamos a ter dois partidos: ARENA (apoio ao regime) e MDB (oposição). Em decorrência disto, filiou-se ao MDB e foi eleito deputado estadual em 1966. Com o fim do bipartidarismo, filiou-se ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro e nos anos de 1982 e 1990 foi eleito deputado federal. Em 1994 foi vice-governador do estado – informações extraídas do site FGV-CPDOC. Foi governador deste estado em 2010.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No transcorrer deste estudo discutimos os conceitos de campos religioso e político de Pierre Bourdieu e seus imbricamentos em processos eleitorais, bem como percebemos as limitações, em especial, do conceito de campo religioso ante a leitura do fenômeno religioso e sua dinâmica atual. Todavia, a proposta não foi apresentar uma leitura crítica a respeito deste conceito, mas tê-lo como ponto de partida para entendermos o objeto de estudo desta pesquisa, não para pensar a formação deste campo, esse não era nosso objetivo, mas para perceber as relações de forças que se estabelecem “dentro” e “fora” dele a fim de obter legitimação na esfera pública. Ou melhor, as relações que os atores religiosos estabelecem com atores políticos, governamentais, para legitimarem suas ações nesta esfera. Atrelado a isto, percebemos também que a posição destes atores e a problematização de suas relações com outros atores sociais determina a mudança no “estado de campo”. Como vimos com a presença das religiões afro-brasileiras em disputas eleitorais e suas motivações para ingressar na política partidária, na esfera pública reivindicando seus direitos, na legitimação enquanto religião e os usos dados a estas religiões em campanhas eleitorais, as federações umbandistas se articulando com o campo político, etc. em diferentes recortes temporais e regionais expostos nesta pesquisa.

Além disto, discutimos a presença das religiões afro-brasileiras na Paraíba na década de 1960, especificamente, os anos de 1962 (governo de Pedro Gondim) – caracterizado pela campanha de repressão policial aos terreiros, “operação xangô”, e a proposta de regulamentar o exercício de uma federação umbandista neste estado através do Decreto nº 825/62, vetado pelo governador – e 1966 (governo de João Agripino), marcado pela legitimação destas religiões com a promulgação da Lei nº 3.442/66 e outros acontecimentos, como: a carta enviada por Carlos Leal Rodrigues ao jornal *O Norte*; as homenagens prestadas ao governador; festas religiosas; posicionamento do umbandista Sub-Tenente Trajano, do Centro de Umbanda Pai Tertuliano, sobre a mensagem e anteprojeto de lei enviados pelo governador a Assembleia Legislativa do Estado da Paraíba; a Seção de Censura da Delegacia de Polícia de Campina Grande lançando nota no jornal *Diário da Borborema*, convocando os terreiros a comparecerem nesta delegacia; comissão de umbandistas em reunião com o governador a fim de discutir a liberação da religião; comissão indo a delegacia pedindo autorização para realizar os cultos com a utilização de “elus”; etc. que revelaram uma intensa mobilização do “campo” afro-religioso no espaço público paraibano. Além disto, trouxemos o relato de Mãe Marinalva para mostrar as relações destas religiões com os governos de Pedro Gondim e João Agripino.

Em 1966 também aconteceu as eleições de 1966 para o cargo eletivo de senador, disputado pelos candidatos Aluizio Afonso Campos (ARENA) e Ruy Carneiro (MDB), bem como a polêmica que envolveu a umbanda, o candidato Aluizio Afonso Campos e o governador João Agripino, debatida na coluna política de Hélio Zenaide no Jornal *O Norte*. O teor desta coluna era crítico frente a esta religião e sua relação com políticos locais, devido a isto o colunista ressaltava que a política paraibana era a “base de xangô”, o que incitou o posicionamento do umbandista João Carpina, do “Terreiro de Ubanda Caboclo Rompe-Mato”, pertencente a Carlos Leal Rodrigues, que saiu em defesa do candidato Aluizio Afonso Campos e afirmando sua vitória neste pleito, ou melhor, afirmado pela entidade religiosa da umbanda, Preto Velho, “incorporado” no vereador Cabral Batista. Assim como se posicionaram o governador João Agripino, o candidato de oposição Ruy Carneiro e o candidato Aluizio Afonso Campos. Outrossim, o colunista político Hélio Zenaide, utilizou-se da coluna para ironizar a situação e corroborar com a controvérsia em torno do candidato, com o objetivo de destacar as proximidades entre os atores religiosos, umbandistas, e políticos locais. Neste caso, as controvérsias partiram das relações entre tais atores, sem colocar a religião associada a questão do mal, embora, ressaltou, indiretamente, o aspecto de “cultura atrasada” para se referir a mesma.

Por fim, abordamos os dois períodos eleitorais, 2010 e 2014, e como cada um se configurou com a presença das religiões afro-brasileiras na Paraíba. No primeiro, observamos o uso destas religiões no segundo turno e sua associação a questão do mal, bem como sua ligação ao candidato Ricardo Coutinho, em decorrência disso, a sua identidade religiosa foi problematizada e, simultaneamente, reacendeu um discurso de intolerância religiosa ante tais religiões, o que fez com que outros atores, religiosos e não religiosos, governamentais, se posicionassem diante desta situação. Vimos os posicionamentos de Ricardo Coutinho e Zé Maranhão sobre esta situação, ambos assumindo uma identidade religiosa cristã e de respeito da diversidade religiosa, configurando-se como um mecanismo para sair da controvérsia ou melhor responder a ela. A controvérsia é um elemento interessante nos processos eleitorais, principalmente, em momentos de debates políticos em que os candidatos trazem para a arena a discussão em torno dela e incitam no outro um posicionamento, com foi a postura de Ricardo Coutinho que indagou o candidato Zé Maranhão durante o debate realizado pela TV Clube.

Com relação ao segundo momento, temos a inserção da religião, já em uma posição de diálogo com a coligação que Ricardo Coutinho fazia parte e demais religiões através da realização de um “culto ecumênico” para celebrar a “diversidade religiosa”. A princípio, isto aconteceu devido as eleições de 2010, a fim de estabelecer uma imagem, ou melhor, uma

representação no espaço público que estivesse ligado a uma postura de respeito e diálogo com os diferentes cultos religiosos do Estado da Paraíba. Ainda neste pleito, observaram-se questionamentos sobre a identidade religiosa do candidato Ricardo Coutinho, o colocando como “macumbeiro”.

Contudo, esta pesquisa foi um pouco mais além da proposta que era analisar as relações entre religiões afro-brasileiras nos pleitos eleitorais paraibanos de 1965/1966, 2010 e 2014, quando, de forma inédita, traz diversos elementos que colaboram para a compreensão das relações entre a umbanda e poder público, como o Decreto Legislativo nº 825, de 23 de novembro de 1962, incitando duas questões: primeiro, já havia um “movimento umbandista” articulado com o poder legislativo? No poder legislativo havia um deputado estadual pertencente a umbanda? Carlos Leal chega a Paraíba no início da década de 1960. Ele participou desta articulação com poder legislativo? Já que era um umbandista que transitava pelo espaço político e tinha relações com atores políticos. Ressaltamos que durante este período havia a repressão policial nos terreiros da cidade de João Pessoa e este decreto surgiu, provavelmente, para fazer contraposição ao poder executivo, na figura do Governador Pedro Gondim, sendo vetado por ele. Como justificativa, apresentou o não enquadramento na legislação brasileira da época, ou melhor, que a umbanda não era vista como religião, além do que não atendia aos interesses públicos, por serem vistas como “misticismo”, “charlatanismo” e outros termos usados para categorizar a religião, como o “baixo espiritismo” pela polícia local.

O fato é que havia algum nível de articulação com o poder legislativo se não por um “movimento umbandista”, mas por atores importantes da umbanda que agiram junto a Assembleia Legislativa do Estado da Paraíba para criar e aprovar um decreto que regulamentasse a “Federação de Umbandas e demais cultos anexos”, sendo encaminhado para apreciação do governador Pedro Gondim. Isto, no mínimo, representou uma pressão dos umbandistas junto ao poder público local, bem como demonstrou, oficialmente, os primeiros passos de umbandistas paraibanos para o processo de legitimação desta religião ainda no início do governo Pedro Gondim. Além do que mesmo com a presença de outros cultos, como o catimbó, no Estado da Paraíba, a umbanda é a primeira a se articular, a “deter” legitimidade e tencionar o espaço público paraibano a partir do início da década de 1960.

Neste período de articulação de umbandistas, as fontes jornalísticas também mostraram que houve repressão policial através da “operação xangô”, campanha de repressão feita pela Delegacia de Vigilância Geral e Costumes de João Pessoa, baseada em medidas estabelecidas por ela e que proibiam o funcionamento dos terreiros. Tal campanha deu batidas em diversos bairros, no primeiro momento apreendendo objetos de uso ritual e, no segundo momento, a

prisão de pais e mães de santos, bem como houve a resistência por parte destes em continuar a realizar seus cultos religiosos.

Neste período, o espaço público paraibano foi marcado por ambiguidades. De um lado, tínhamos atores governamentais que provavelmente se articulavam com outros atores religiosos umbandistas, com interesses comuns, entre eles: o processo de legitimação da religião na sociedade. Isso ficou claro com a submissão deste decreto para apreciação do poder executivo, ao menos é o que temos como hipótese. De outro lado, tínhamos autores governamentais contrários a esta propositura, no caso, o Governador Pedro Gondim, que vetou o decreto. Ademais, tinha-se a presença ou atuação de atores umbandistas neste espaço político em busca de legitimação, evidenciando que eles não estavam somente agindo em seu “campo” religioso, mas estabelecendo “diálogos” e conflitos com os demais atores sociais e, com isto, reconfigurando as relações no espaço público.

Outrossim, o texto deste decreto é muito similar ao decreto proposto, posteriormente, pelo Governador João Agripino em 1966 à Assembleia Legislativa do Estado da Paraíba, sendo acrescido apenas alguns elementos, como a criação da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, distinguindo-se do decreto de nº 825/62, que, implicitamente, indicou que já existia uma federação, extraoficial, no estado, ou um grupo de religiosos articulados que “representavam” as demandas da religião, configurando-se como uma espécie de “federação”. Tratava-se de uma federação de umbanda e “outros cultos”, já que o texto do “dispositivo legal” pediu a regulamentação do exercício dessa federação, se diferenciado da Lei nº 3.443, de 06 de novembro de 1966, que instituía a Federação de Cultos Africanos do Estado da Paraíba. O fato é que se antes os pesquisadores projetavam o ano de 1966, como um ano importante, que demonstra a atuação de um “movimento umbandista” na esfera pública a fim de atender suas demandas, isto já podia ser notado no ano de 1962, com a propositura deste decreto pelo legislativo. Este dado faz repensar as relações neste ano e, de certo modo, parte do processo de legitimação da umbanda na Paraíba.

Além disto, as relações entre política e religiões afro-brasileiras na Paraíba nos pleitos eleitorais paraibanos dos anos de 1966 e 2010, demonstraram a influência dessas religiões na dinâmica do espaço público, “ontem” e “atualmente”, bem como mostraram que ao serem colocadas numa demanda política, responderam e (des) construíram discursos em torno delas. Já em 2014, aparecem no espaço público dialogando com políticos e outros atores de diferentes denominações, como foi o caso do “culto ecumênico”, visto como um momento de “celebração da diversidade religiosa”.

No ano de 1965, de certa forma, se mobilizaram na candidatura de João Agripino, a fim de que ele pudesse se eleger governador do estado da Paraíba, e, com isso, pudesse regularizar a religião, havendo assim um processo de trocas e articulações. Todavia, isto não pôde ser verificado nos jornais ou em quaisquer outros meios, não foram encontrados documentos que pudessem revelar diretamente esta circunstância, mas está presente na memória do povo de santo paraibano.

Com relação ao ano de 1966, notou-se que a umbanda estabeleceu diálogos com os atores governamentais no espaço público, diria que é o momento em que, pode-se falar na legitimação de um “campo” religioso, resultante de mobilizações de atores religiosos na esfera pública que possibilitou a legitimação desta religião, mesmo com algumas ressalvas apontadas na Lei nº 3.443/66, afinal o seu exercício estaria regulado pelo Estado, polícia, e pela própria federação. Ao mesmo tempo em que, novamente, foi usada para polemizar debates na arena política, nas disputas entre Ruy Carneiro e Aluísio Afonso Campos a cargo de senador, não as associando ao mal, como vimos no pleito eleitoral de 2010, mas trazendo elementos que evidenciavam um caráter “marginal” da religião na sociedade paraibana, presentes no discurso do candidato de oposição Ruy Carneiro e na coluna política de Hélio Zenaide. Assim como, percebemos que os discursos governador João Agripino e, principalmente, do candidato Aluísio Afonso Campos a colocavam mais como cultura do que como religião.

A partir desta pesquisa podemos identificar alguns atores religiosos, umbandistas ou não, que ainda sabemos muito pouco sobre eles, boa parte já faleceu, alguns não conseguimos identificar através das entrevistas. Cabe no segundo momento resgatar esta memória com os que ainda estão vivos, como Mãe Marinalva, Pai Manoel, Dona Creuza, etc., essa última, principalmente, porque vivenciou a parte principal da história da umbanda na Paraíba com Carlos Leal Rodrigues, outro importante umbandista para se entender o “campo”. Suponho que a década de 1960 é o divisor de água do “campo” religioso afro-brasileiro neste estado, pois muito do que vai acontecer nele mudou as relações com os demais atores sociais, outras religiões que aqui já estavam, como o catimbó. Pelo menos no início, no ano de 1962, temos outras relações, diferentes das que já aconteceram nos anos de 1965/1966 e que ainda não estão claras, como as que resultaram no Decreto nº 825/62.

Por fim, as aproximações entre as religiões afro-paraibanas e a política em disputas eleitorais suscitaram tensões no contexto local, bem como mostraram que as vias por onde se estabelecem suas conexões estão baseadas em suas peculiaridades históricas, construídas a partir de uma “simbologia às avessas” destas religiões na sociedade brasileira. Os discursos em torno dela as caracterizam de diversas formas, como: crime, loucura, superstição, etc.

REFERÊNCIAS

AQUI ACONTECE. *Governador assina decreto de perdão oficial pelo Quebra de 1912*. 2012. Disponível em: <<http://aquiacontece.com.br/noticia/2012/02/02/governador-assina-decreto-de-perdao-oficial-pelo-quebra-de-1912>>. Acesso em: 02 nov. 2015.

ARAÚJO, Railane Martins de. *O governo de Pedro Gondim e o teatro do poder na Paraíba: imprensa, imaginário e representações (1958-65)*. 2009. 139 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

ARRIBAS, Célia. Pode Bourdieu contribuir para os estudos em ciências das religiões? *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 483-513, 2012. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1700>>. Acesso em: 26 ago. 2014.

BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. Tradução Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças dos velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BARREIRA, Irllys. Campanhas em família: as veias abertas das disputas eleitorais. In: PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, Cesar (Orgs.). *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 301-332.

_____. Um operário presidente? Ideologia e condição de classe no contexto de campanhas eleitorais. In: HEREDIA, Beatriz; TEIXEIRA, Carla; BARREIRA, Irllys (Orgs.). *Como se fazem eleições no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 157-187.

BAPTISTA, Saulo. Secularização, laicidade e democracia. In: SILVEIRA, Emerson Sena da; MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. (Orgs.). *Religião, política e espaço público no Brasil: discussões teóricas e investigações empíricas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 127-150.

BASTOS, Ivana. “*Mulheres iabás*”: liderança, sexualidade, e “transgressão” no Candomblé. 2011. 158 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

BEM, Daniel F. de; TADVALD, Marcelo. A apropriação da discursividade religiosa pelo campo político. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 5, n. 6, p. 63-82, dez. 2004. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2736/1415>>. Acesso em: 01 fev. 2013.

_____; DEROIS, Rafael; ÀVILA, Cíntia Aguiar de. A política da encruzilhada: considerações sobre política interna das religiões afro-brasileiras no processo eleitoral riograndense. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 10, p. 39-50, jul.-dez. 2006. Disponível em:

<<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2775/1390>>. Acesso em: 01 fev. 2013.

_____. LEISTNER, Rodrigo Marques. Caminhos trancados (?): conflitos e projetos políticos afro-religiosos e o processo eleitoral no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 129-148, jul.-dez. 2010. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/17637/10460>>. Acesso em: 01 fev. 2013.

BISPO, Luana Maria Cavalcanti. *Relicário urbano: uma leitura do bairro do Roger na cidade de João Pessoa-PB (2003-2013)*. 2015. 170 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

BOHN, Simone R. Contexto político-eleitoral, minorias religiosas e voto em pleitos presidenciais (2002-2006). *Opinião pública*, Campinas, v. 13, n. 2, p. 366-387, nov. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-62762007000200006>. Acesso em: 01 maio 2013.

BONELLI, Marco Antonio Gusmão. O retrato da política: cobertura jornalística e eleições. In: PALMEIRA, Moacir; GODLMAN, Marcio (Orgs.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1996. p. 85-102.

BOURDIEU, Pierre. O campo político. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 5, p. 193-216, jan.-jul. 2011. Disponível em: <<http://seer.bce.unb.br/index.php/rbcp/article/view/6274/5133>>. Acesso em: 29 out. 2013.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

BURITY, Joanildo A. Religião, política e cultura. *Tempo Social: revista de sociologia da USP*, v. 20, n. 2, p. 83-113, nov. 2008. Disponível em: <www.revistas.usp.br/ts/article/download/12580/14357>. Acesso em: 29 out. 2013.

_____. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de Estudos da Religião*, n. 4, p. 27-45, 2001. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv4_2001/p_burity.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2014.

BRASIL. Constituição (1824). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso em: 1 mar. 2016.

BRASIL. Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm>. Acesso em: 1 mar. 2016.

BRASIL. Constituição (1891). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>. Acesso em: 1 mar. 2016.

BRASIL. Constituição (1934). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constituicao34.htm>. Acesso em: 1 mar. 2016.

BRASIL. Constituição (1946). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm>. Acesso em: 1 mar. 2016.

BRASIL. Ato institucional nº 3, de 5 de fevereiro de 1966. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/AIT/ait-03-66.htm>. Acesso em: 1 mar. 2016.

BRITO, Gilvan de. *A ditadura na Paraíba*. João Pessoa: Patmos Editora, 2014.

BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

CAMPOS, Leonildo Silveira. O projeto político de “governo do justo”: os recuos e avanços dos evangélicos nas eleições de 2006 e 2010 para a câmara federal. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 39-82, jul.-dez. 2010. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/17642/10469>>. Acesso em: 01 fev. 2013.

CARNEIRO, Renato César. *Origens da justiça eleitoral na Parahyba: “de 1932 a 1937”*. João Pessoa: TRE-PB, 2012. Disponível em: <http://apps.tre-pb.jus.br/memorial/plaquete_origens_da_JE_na_Parahyba.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2016.

CARVALHO, Amanda Peixoto de. *As reinvenções das religiões afro-brasileiras em Campina Grande-PB (1920-1980)*. 2011. 156 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

CARVALHO, João Manoel de. *Ruy: a última cidadela do populismo*. In: SILVA, Francisco Pontes da; MELLO, José Octávio de Arrunda; SANTOS, Walter. *Poder e política na Paraíba: uma análise das lideranças 1960-1990*. João Pessoa: API, 1993.

CHARTIER, Roger. Pierre Bourdieu e a história: debate com José Sérgio Leite Lopes. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 4, p. 139-182, mar. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2002000100139&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 01 jan. 2016.

COSTA, Suzana Queiroga da. *Jornal A Imprensa como fonte de informação e memória da produção editorial paraibana no século XX (1912 a 1942)*. 2011. 191 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa: 2011.

CITTADINO, Monique. Pedro Gondim: um governador entre deus e o diabo. In: DANTAS, Elder; NUNES, Paulo Giovani Antonino; SILVA, Rodrigo Freire de Carvalho e (Orgs.). *Golpe civil-militar e ditadura na Paraíba: história, memória e construção da cidadania*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014. p. 13-32.

_____. Poder local, memória e cultura política: possibilidades de análise a partir da figura do governador João Agripino (Paraíba - 1966-1971). *SAECULUM: revista de história*, João Pessoa, n. 16, p. 47-57, jan.-jun. 2007. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/view/11371>>. Acesso em: 25 mar. 2014.

_____. *Poder local e ditadura militar: o governo João Agripino – Paraíba (1965-1971)*. Bauru: Edusc, 2006.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas; NEGRÃO, Lísias. 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: Editora Marco Zero, 1985.

EULÁLIO, Mainara Duarte. *A igreja católica e as religiões afro-brasileiras: análise dos escritos africanistas de Dom José Maria Pires (1965-1995)*. 2011. 75 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2011.

FERREIRA, Sócrates Pereira. *A jurema sagrada em João Pessoa: um ritual em transição*. 2011. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

FONSECA, Ivonildes da Silva. *Mesas, giras, toques e sambas: intolerância e legitimação dos cultos afro-brasileiros paraibanos*. 2011. 194 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

G1 BAHIA. *Biblioteca móvel idealizada por Mãe Stella de Oxóssi é inaugurada na BA*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bahia/noticia/2014/11/biblioteca-movel-idealizada-por-mae-stella-de-oxossi-e-inaugurada-na-ba.html>>. Acesso em: 20 jul. 2015.

G1 PARAÍBA. *Trânsito em avenida de João Pessoa é bloqueado para conclusão de obra*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2016/12/transito-em-avenida-de-joao-pessoa-e-bloqueado-para-conclusao-de-obra.html>>. Acesso em: 20 maio 2016.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* Tradução Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

_____. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 19, p. 247-281, jul. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n19/v9n19a10.pdf>>. Acesso em: 16 mar. 2015.

_____. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 40, n. 2, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011997000200002&script=sci_arttext>. Acesso em: 16 out. 2015.

GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes. Do catimbó ao candomblé: circularidades nas religiões afro-brasileiras em João Pessoa. In: CONFERENCIA INTERNACIONAL ANTROPOLOGÍA, XII., 2014, Habana: Instituto Cubano de Antropologia, 2014. p. 1-20.

_____. Prefácio. In: SILVA, Marinalva Amélia da. *Umbanda missão do bem: minha história, minha vida*. João Pessoa: Ideia, 2013.

_____. Memória e Umbanda. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 33, p. 959-982, dez. 2012. Disponível em: <www.cchla.ufpb.br/rbse/BoaesArt.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2016.

_____; CECÍLIA, Hermana. Catimbó, umbanda e candomblé: o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. In: Simpósio Nacional da ABHR, XIII, 2012, São Luís. *Anais eletrônicos...* São Luís: UFMA, 2012. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/issue/view/9/showToc>>. Acesso em: 16 jan. 2016.

KUSCHNIR, Karina. *Antropologia da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

JORNAL DA PARAÍBA. *Morre ex-vice-prefeito de João Pessoa*. 2014. Disponível: <http://www.jornaldaparaiba.com.br/politica/noticia/138199_morre-ex-vice-prefeito-de-joao-pessoa>. Acesso em: 1 set. 2015.

LEWGOY, Bernardo. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: antigas e novas configurações. *Civitas*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 151-167, jul.-dez. 2006. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/144005/000595806.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 2 abr. 2016.

LIMA, Valdir. *Cultos afro-brasileiros na Paraíba: uma história em construção (1940-2010)*. 2011. 200 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. Religiões afro-maranhenses no cenário político - a trajetória de três pais-de-santo na câmara municipal de São Luís. In: CONFERÊNCIA BRASILEIRA DE FOLKCOMUNICAÇÃO, 7, Lajeado. *Anais...*, Lajeado, 2004.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Tradução Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000.

LOPES, José Rogério. As eleições e o discurso da ética apontamentos sobre a “porosidade” entre as esferas política e religiosa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 10, p. 89-104, jul.-dez. 2006. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/2779>> Acesso em: 29 out. 2013.

MADRUGA, Jayme. A liberdade religiosa no Brasil: o espiritismo em suas modalidades perante as leis. In: CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1., 1941, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. Disponível em: <<http://www.umbanda.com.br/index.php/livros-historicos>>. Acesso em: 01 jan. 2016.

MAINWARING, Scott. *A igreja católica e a política no Brasil (1916-1985)*. Tradução Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MACHADO, Maria das Dores. Religião, cultura e política. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 29-56, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v32n2/03.pdf>>. Acesso em: 05 abr. 2014.

_____. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. São Paulo: Editora FGV, 2006.

_____; MARIZ, Cecília Loreto. Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 6, n. 6, p.31-49, out. 2004. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&frm=1&source=web&cd=1&ved=0CCsQFjAA&url=http%3A%2F%2Fseer.ufrgs.br%2FCienciasSociaiseReligiao%2Farticle%2Fdownload%2F2265%2F970&ei=s8SBUrCHO9KfkQeShoHgDQ&usg=AFQjCNG8IJ3eMtcVQwaPOJZs4lOdsDYrhQ&sig2=G7KlF4_54HIWAIpOwRN6Og>. Acesso em: 29 out. 2013.

MARIANO; Ricardo. Laicidade à brasileira Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago. 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9647/6619>>. Acesso em: 05 fev. 2016.

_____; HOFF, Marcio; DANTAS, Toty Ypiranga de Souza. Evangélicos sanguessugas, presidenciáveis e candidatos gaúchos: a disputa pelo voto dos grupos religiosos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 10, p. 65-78, jul.-dez. 2006. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2777/1392>>. Acesso em: 01 fev. 2013.

MARIZ, Cecília Loreto. O Demônio e os Pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1997. p. 45-61.

MEIRELLES, Mauro. Nem sempre as coisas foram assim: ou dos (des)encantamentos do campo político e religioso frente as eleições de 2006 *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 10, p. 51-64, jul.-dez. 2006. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2776/1391>>. Acesso em: 01 maio 2013.

_____; FRANCO, Aline Di. O político e o religioso nas eleições municipais de 2004 em Porto Alegre: ou a metáfora do GRE-NAL. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 5, n. 6, p. 157-170, dez. 2004. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/2746/1630>>. Acesso em: 29 out. 2013.

MELLO, José Octávio de Arruda. *Sociedade e poder político no nordeste: o caso da Paraíba 1945/1964*. João Pessoa: Editora Universitária, 2001.

MIELE, Neide. *Curso de graduação em ciências das religiões*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872012000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 01 fev. 2016.

_____. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v. 13, n. 1, p. 7-16, maio 2009. Disponível em: <<https://etnografica.revues.org/1195>>. Acesso em: 01 fev. 2016.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*: EDUSP, 1996.

NGUNI, Jair. *Câmara municipal de vereadores de Campina Grande mata Zumbi dos Palmares*. [2012]. Disponível em: <<http://www.irdeb.ba.gov.br/tamboresdaliberdade/?p=1534>>. Acesso em: 1 fev. 2016.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 184-208, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872012000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 01 fev. 2016.

NUNES, Paulo Giovani Antonino. Golpe civil-militar na Paraíba: repressão e legitimação. In: DANTAS, Elder; NUNES, Paulo Giovani Antonino; SILVA, Rodrigo Freire de Carvalho e

(Orgs.). *Golpe civil-militar e ditadura na Paraíba: história, memória e construção da cidadania*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.

O GLOBO. *MPF recorre de decisão da Justiça que não reconhece umbanda e candomblé como religiões*. 2014. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/mpf-recorre-de-decisao-da-justica-que-nao-reconhece-umbanda-candomble-como-religioes-12507234>>. Acesso em: 02 mar. 2016.

OLIVEIRA, Olimpio. 2012. *Projeto proíbi o sacrifício de animais em rituais religiosos*. Disponível em: <<http://www.olimpiooliveira.com/noticias/1334896697.html>>. Acesso em: 02 mar. 2016.

OLIVEIRA, Marcelo França de. O projeto constitucional rio-grandense versus a constituição brasileira de 1824: aproximações e distanciamentos de duas cartas magnas liberais. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, X., 2010, Santa Maria. *Anais eletrônicos...* Santa Maria: UFSM;UNIFRA, 2010. Disponível em: <http://www.eeh2010.anpuh-rs.org.br/resources/anais/9/1279508152_ARQUIVO_ConstituicaoRio-grandenseXImperial.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2016.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no ocidente: algumas considerações. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, maio-ago. 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9646/6746>>. Acesso em: 05 fev. 2016.

_____.; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 10, n. 16, p. 9-34, jul.-dez. 2010. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/17634/10453>>. Acesso em: 01 fev. 2013.

_____. *Religião, coesão social e sistema político na América Latina*. São Paulo/Santiago de Chile: iFHC/CIEPLAN, 2008.

_____. *Religião, política no cone sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar, 2006.

_____. Religiões e eleições em Porto Alegre: um comparativo entre 2000 e 2004. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 5, n. 6, p. 9-34, dez. 2004. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2734/1355>>. Acesso em: 01 fev. 2013.

_____. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre (RS). *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n. 3, p. 9-70, set. 2001. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/2707>>. Acesso em: 01 maio 2013.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro, umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.

OTERO; Andréa Grazziani; ÁVILA; Cíntia Aguiar; SHOENFELDER, Rosilene dos Santos Shoenfelder. Religiões afro-brasileiras: rivalidades e fracasso eleitoral. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 5, n. 6, p. 129-148, dez. 2004. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/2744/1366>>. Acesso em: 01 fev. 2015.

PALMEIRA, Moacir. Política ambígua. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Ogrs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997. p. 159-183.

PLENÁRIO EM FOCO. *Projeto de lei proíbi o sacrifício de animais em rituais religiosos*. 2012. Disponível em: <https://issuu.com/plenarioemfoco/docs/plenario_em_foco2404>. Acesso em: 30 abr. 2016. p. 2.

PARAÍBA. Lei nº 4.242, de 08 de junho de 1981. Disponível em <http://201.65.213.154:8080/sapl/sapl_documentos/norma_juridica/3733_texto_integral>. Acesso em: 10 jul. 2015.

PARAÍBA. Lei nº 3.443, de 6 novembro de 1966. Disponível em: <http://201.65.213.154:8080/sapl/sapl_documentos/norma_juridica/2899_texto_integral>. Acesso em: 10 jul. 2015.

PARAÍBA. *No candomblé: vereador de CG quer proibir o sacrifício de animais em rituais religiosos*. 2012. Disponível em: <<http://www.paraiba.com.br/2012/04/20/31382-vereador-de-cg-quer-proibir-o-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos-de-candomble>>. Acesso em: 1 jan. 2016.

PEDDE, Valir. A percepção dos fiéis pentecostais quanto ao envolvimento de suas denominações na atividade política. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 5, n. 6, p. 113-128, dez. 2004. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2738/1359>>. Acesso em: 01 fev. 2015.

PEREIRA, Vanderlan Paulo Oliveira. *Em nome de Deus, dos pobres e da libertação: ação pastoral e política em Dom José Maria Pires, de 1966 a 1980*. 2012. 179 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. *Novos estudos*, n. 89, p. 5-15, mar. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n89/01.pdf>>. Acesso em: 01 maio 2013.

PIRES, José Maria. A identidade do negro. 1988. Disponível em <<http://www.vidapastoral.com.br/artigos/temas-sociais/a-identidade-do-negro/>>. Acesso: 07 ago. 2015.

POMPA, Cristina. Introdução ao dossiê religião e espaço público: repensando conceitos e contextos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 157-166, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872012000100007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 01 fev. 2016.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Herdeiros do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: religião e política na primeira república*. São Cristovão: Editora UFS; Maceió: Edufal, 2012.

_____. Conflitos políticos e intolerância religiosa em Alagoas na Primeira República. *Antropolítica*, Niterói, n. 27, p. 203-223, 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.uff.br/index.php/antropolitica/article/viewArticle/7>>. Acesso em: 03 jun. 2015.

RODRIGUES, Elisa. A religião e o espaço público: reflexões teóricas, problemas concretos. In: SILVEIRA, Emerson Sena da; MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. (Orgs.). *Religião, política e espaço público no Brasil: discussões teóricas e investigações empíricas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 205-235.

RODRIGUES, Gonzaga; ZENAIDE, Hélio. *100 anos sem medo, centenário de Pedro Gondim: que é o homem? O homem é Pedro! João Pessoa: GCM Comunicação, [2014]. Disponível em: <<http://www.fundacaoulysses.org.br/uploads/acervos/17/pdf/1400870788-pedro-gondim-livro.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2016.*

RUA, Maria das Graças. *Políticas públicas*. Florianópolis: UFSC, 2009.

SAMPAIO, Dilaine Soares. “As manifestações de religiosidade não contém traços necessários de uma religião”: uma análise das relações entre poder judiciário e religiões afro-brasileiras. *Mneme*, Caicó, v. 15, n. 34, p. 54-82, jan.-jun. 2014. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/7105/5542>>. Acesso em: 02 nov. 2015.

SAMPAIO [FRANÇA], Dilaine Soares Sampaio de. *“De fora do terreiro”: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010.

_____. *“Àròyè”: um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II*. São Paulo: Fortune Editora; João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012. v. 2.

SAMPAIO [FRANÇA], Dilaine Soares et al. A perseguição da fé: narrativas sobre as perseguições aos cultos afro-brasileiros na Paraíba no período da ditadura militar. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA

RELIGIÃO, 24., 2011, Belo Horizonte. *Anais eletrônicos...* Belo Horizonte: PUC-Minas, 2011. Disponível em: <http://www.soter.org.br/biblioteca/anais_24_congresso_soter.pdf>. Acesso em: 02 nov. 2015.

SANTOS, Maria Isabel Pia dos. *Quando a pombagira “entra” na política paraibana?* Primeiras considerações sobre o segundo turno das eleições 2010. In: SAMPAIO, Dilaine Soares; GONÇALVES, Iracilda Cavalcante de Freitas (Orgs.). *Religiões afro-brasileiras e espiritismos: diálogos e interlocuções*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

_____. *Política na encruzilhada da religião: uma análise socioantropológica do embate político-religioso no segundo turno das eleições 2010 na Paraíba*. 2014. 60 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014a.

_____. “Panfletos apócrifos”: prática de intolerância religiosa no segundo turno das eleições 2010 na Paraíba. *Cadernos Imbondeiro*, João Pessoa, v. 3, n. 2, p. 1-12, 2014b. Disponível em: <<http://www.ies.ufpb.br/ojs/index.php/ci/article/view/21844/12858>>. Acesso em: 02 nov. 2015.

SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa dos. Religiões de matriz africana no Pará: entre a política e o ritual. *Paralellus*, Recife, ano 3, n. 5, p. 59-73, jan.-jun. 2012. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/206>>. Acesso em: 01 dez. 2014.

SANTOS, I. “*O axé nunca se quebra*”: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: EDUFAL, 2014.

SANTOS, Marcio Martins dos; SCHWEIG, Grazielle Ramos. “Irmãos e companheiros”: a campanha dos candidatos da Igreja Universal nas eleições 2004 em Porto Alegre. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 5, n. 6, p. 83-112, dez. 2004. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2737/1358>>. Acesso em: 01 fev. 2015.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Menininha do gantois: a sacralização do poder. In: SILVA, Vagner Gonçalves (Org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. 2. ed. São Paulo: Summus, 2002.

SANTOS NETO, Martinho Guedes dos. *Os domínios do estado: a interventoria de Anthenor Navarro e o poder na Paraíba (1930-1932)*. 2007. 159 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.

SEGATO, Rita Laura. A faccionalização da república e da paisagem religiosa como índice de uma nova territorialidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 27, jan.-jun. 2007. p. 99-143.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 1085-1114, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/59309>>. Acesso em: 20 maio 2016.

_____. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2007.

_____. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Marinalva Amélia da. *Umbanda missão do bem: minha história, minha vida*. João Pessoa: Ideia, 2013.

SILVA, Francisco Ferreira. *Um olhar pedagógico sobre o cuidar humano no contexto umbandista*. 2009. 119 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

SOARES, Stênio. “Anos de chibata”: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. *CAOS: revista eletrônica de ciências sociais*, n. 14, p. 134-155, set. 2009. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/8Anos%20da%20Chibata.pdf>>. Acesso em: 25 mar. 2014.

SOUSA JUNIOR, José Pereira de. O jornal a imprensa catholica e seus escritos de combate a maçonaria e o espiritismo na primeira república paraibana (1890-1930). In: XXVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis, 2015. p. 1-16. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434336815_ARQUIVO_ARTIGOCOMPLETOANPUH2015.pdf>. Acesso em: 01 abr. 2016.

STEIL, Carlos Alberto. Eleições, voto e instituição religiosa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n. 3, set. 2001. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/2708/1514>>. Acesso em: 01 maio 2013.

TADWALD, Marcelo. Eleitos de Deus e pelo povo os evangélicos e as eleições federais de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 83-109, jul.-dez. 2010. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/17636/10458>>. Acesso em: 01 fev. 2013.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. Umbanda na mídia. In: LINHARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes (Orgs.). *Memórias da Umbanda no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Ícone, 2011.

TOURINHO, Mário. *As esculturas de Marcos Pinto (I)*. 2016. Disponível em: <<http://www.maispb.com.br/192424/as-esculturas-de-marcos-pinto-i.html>>. Acesso em: 20 maio 2016.

TV CÂMARA. *Pedido de impeachment de Dilma é autorizado pela Câmara*. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/tv/materias/REVISTA-DA-CAMARA/507486-PEDIDO-DE-IMPEACHMENT-DE-DILMA-E-AUTORIZADO-PELA-CAMARA.html>>. Acesso em: 21 abr. 2016.

VITAL, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2013.

ZENAIDE, Hélio Nóbrega. *Pedro Gondim*. João Pessoa: A UNIÃO, 2002. (Paraíba: nomes da nossa história, v. 1)

_____. Pedro Gondim: ascensão e declínio de uma liderança popular. In: SILVA, Francisco Pontes da; MELLO, José Octávio de Arrunda; SANTOS, Walter. *Poder e política na Paraíba: uma análise das lideranças 1960-1990*. João Pessoa: API, 1993.

WEFFORT, Francisco. *O populismo na política brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

Fontes impressas:

Jornal A UNIÃO de 1965 a 1966

Jornal CORREIO DA PARAÍBA, exemplares de outubro a dezembro de 1962 e de outubro de 1966.

Jornal DIÁRIO DA BORBOREMA, exemplares de 1965 a 1966 e exemplares de outubro a dezembro de 1962.

Jornal A IMPRENSA, exemplares de outubro a dezembro de 1962.

DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DA PARAÍBA, exemplares de 1965 e dezembro de 1962.

Jornal O NORTE, exemplares de 1965 a 1966.

Jornal da PARAÍBA, exemplares da década de 70 e 80.

Folheto Celebração da Diversidade Religiosa.

Fontes orais:

Entrevista com INDIVÍDUO 1 em 27 de abril de 2016.

Entrevista com INDIVÍDUO 2 em 28 de abril de 2016.

Fontes online:

BLOG PLAGGIADO. *E eles apelam.* Disponível em: <<http://plaggiado.blogspot.com.br/2010/10/e-eles-apelam.html>>. Acesso em: 1 mar. 2014.

BLOG KUELHO. *Candidato Ricardo Coutinho canta xô satanás.* Disponível em: <<http://blogdokuelho.bk2.com.br/noticia/2938/kuelho-tv>>. Acesso em: 13 abr. 2012.

BLOG CRÍTICA SAGRADA. *Ricardo Coutinho, mais um diabo na internet.* Disponível em: <http://criticasagrada.blogspot.com/2010/10/ricardo-coutinho-mais-um-diabo-na_12.html>. Acesso em: 15 jan. 2014.

BLOG BRUNO DE LIMA. *Crime: militantes de Zé Maranhão desafiam a Justiça e divulgam música chamando Ricardo Coutinho de satanás.* Disponível em: <<http://brunodelima1.blogspot.com/2010/10/crime-militantes-de-ze-maranhao.html>>. Acesso em: 13 abr. 2012.

Candidato girassol. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=OkpGuj7hN8c>>. Acesso em: 20 jan. 2014.

CEFEP. *Carta da Escola de Fé e Política sobre o momento eleitoral.* Disponível em: <http://www.cefep.org.br/divulgacao/nota_diocese_campina_grande>. Acesso em: 15 jan. 2014.

GELEDÉS. *Intolerância religiosa e racismo.* Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/intolerancia-religiosa-e-racismo-2/#gs.YtRpnFU>>. Acesso em: 27 jan. 2012.

IBGE. *Censo Demográfico 2010.* Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/estadosat/download/pb_censodemog2010_relig.csv>. Acesso em: 15 fev. 2014.

MAIS PB. *‘Conexão15’ divulga vídeo com tema preconceituoso contra ritos afros.* Disponível em: <http://www.maispb.com.br/artigo.php?id_artigo=20101007205808>. Acesso em: 13 abr. 2012.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. *Nota de repúdio - manifestações de intolerância religiosa e racismo na Paraíba.* Disponível em: <<http://www.prpb.mpf.gov.br/menu-esquerdo/sala-de-imprensa/notas-a-imprensa-1/2010/27-10-2010-nota-de-repudio>>. Acesso em: 13 abr. 2012.

O candidato girassol. Disponível em: <<http://www.slideboom.com/presentations/223398/O-Candidato-GIRASSOL>>. Acesso em: 1 mar. 2014.

Página pessoal do político Ricardo Coutinho na rede social Facebook, postagens dos dias 14/07/2014 e 10/10/2014.

PATOS ONLINE. *Pastor evangélico rebate acusações feitas a Ricardo Coutinho*. Disponível em: <<http://www.patosonline.com/interna.php?modulo=publicacao&codigo=14837>>. Acesso em: 11 ago. 2013.

PARAÍBA AGORA. *RC e Lucélio participam de culto ecumênico em João Pessoa*. Disponível em: <<http://www.pbagora.com.br/conteudo.php?id=20140715083618&cat=politica&keys=rc-lucelio-participam-culto-ecumenico-joao-pessoa>>. Acesso em: 1 jul. 2014.

PARLAMENTO PB. *Dom Aldo diz que panfletos anônimos são blasfêmia e injúria*. 2010. Disponível em: <<http://www.parlamentopb.com.br/Noticias/?dom-aldo-diz-que-panfletos-anonimos-sao-blasfemia-e-injuria-29.10.2010>>. Acesso em: 14 dez. 2014.

Ricardo Coutinho o mago. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=MP5drk17n5g>>. Acesso em: 1 mar. 2014.

RICARDO COUTINHO. *Programa 05: contra a intolerância religiosa*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=uDYUPMp-Nb8>>. Acesso em: 2 jan. 2014.

TERRA. *PB: municípios amanhecem com panfletos contra Ricardo Coutinho*. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/brasil/politica/eleicoes/pb-municipios-amanhecem-com-panfletos-contra-ricardo-coutinho,a1682dfd60e2d310VgnCLD200000bbccce0aRCRD.html>>. Acesso em: 13 mar. 2012.

TV CLUBE. *Primeiro debate do 2º turno na TV Clube: parte 1*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=j2OsSaJAU-I>>. Acesso em: 2 jan. 2014.

TV CLUBE. *Primeiro debate do 2º turno na TV Clube: parte 2*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=RlrYws7Zqts>>. Acesso em: 2 jan. 2014.

TV CLUBE. *Primeiro debate do 2º turno na TV Clube: parte 4*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=SFARdhlh7-w>>. Acesso em: 2 jan. 2014.

ZÉ MARANHÃO. *Guia 019*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZEczYGmMik&list=UUlov0NNnDaENTLTkcBSJwYw>>. Acesso em: 2 jan. 2014.

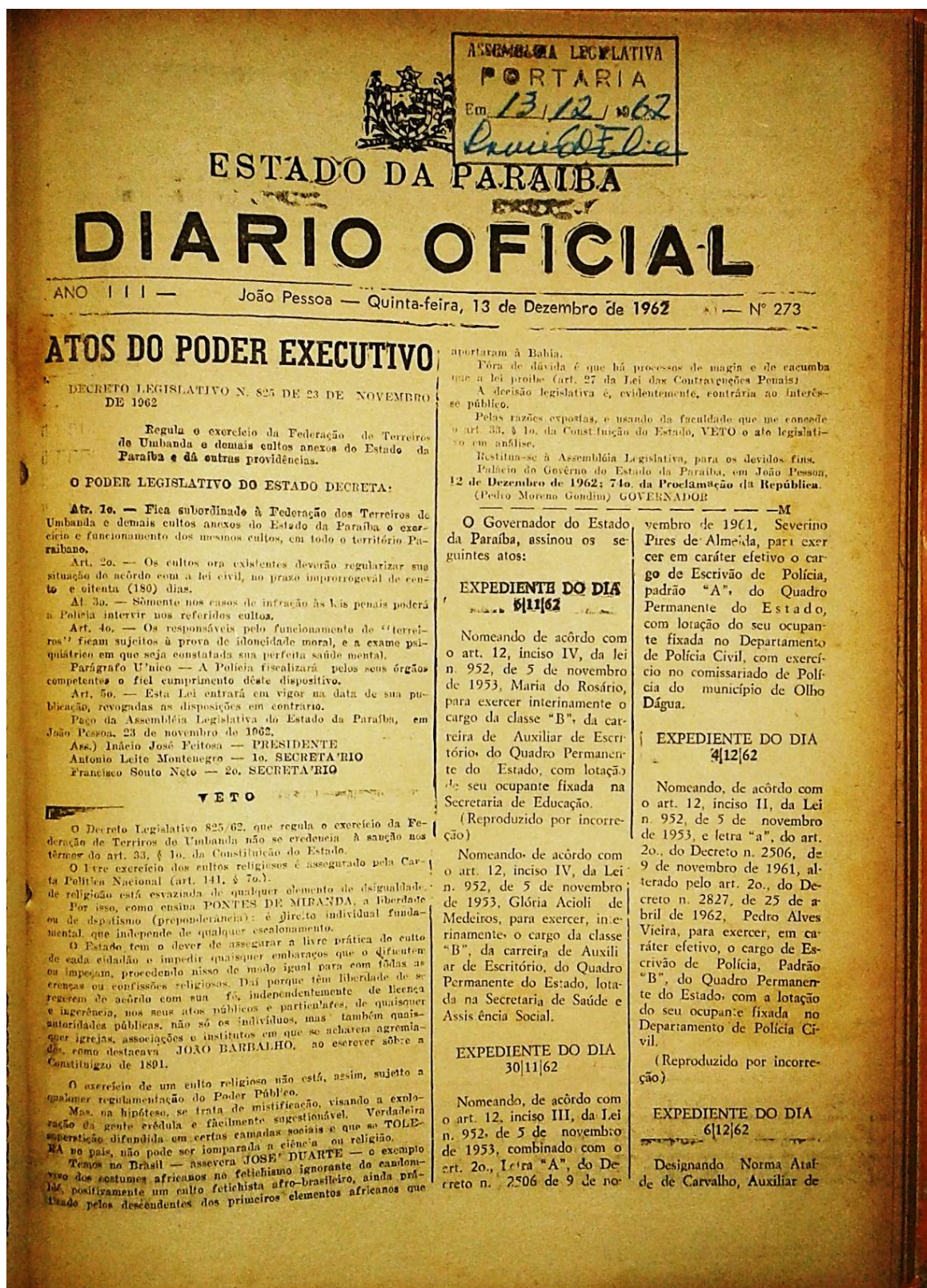
Sites:

<http://paraiba.pb.gov.br/governador/perfil/>

<http://www.fgy.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/jose-targino-maranhao>

ANEXOS

ANEXO 1 – Decreto legislativo nº 825, de 23 de novembro de 1962, sobre a regulamentação da “Federação de Terreiro de Umbanda e demais cultos anexo” e o veto do Governador Pedro Gondim, publicados no Diário Oficial do Estado da Paraíba



ANEXO 2 – Lei nº 3.443, de 06 de novembro de 1966, sobre a liberação das Religiões Afro-Brasileiras na Paraíba

GOVERNO DA PARAÍBA

LEI nº 3.443, de 6 de novembro de 1966.

Dispõe sobre o exercício dos Cultos Africanos no Estado da Paraíba.

O GOVERNADOR DO ESTADO DA PARAÍBA, usando do das atribuições que lhe confere o art. 33, da Constituição do Estado, combinado com o art. 5º, do Ato Institucional nº 2, de 27 de outubro de 1965 e com o art. 32, § 3º, da Emenda Constitucional nº 1, de 22 de dezembro de 1965, sanciona e promulga a seguinte Lei:

Art. 1º - É assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos em todo o território do Estado da Paraíba, observadas as disposições constantes desta lei.

Art. 2º - O funcionamento dos cultos de que trata a presente Lei será em cada caso autorizado pela Secretaria da Segurança Pública, mediante a constatação de que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

I - Quanto à sociedade:

a) prova de que está perfeitamente regularizada perante a lei civil;

II - Quanto aos responsáveis pelos cultos:

a) prova de idoneidade moral;

b) prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico.

Art. 3º - Autorizado o funcionamento do culto, a au-



- 2 -

toridade policial nêle não poderá intervir, a não ser nos casos de infração à lei penal.

Art. 4º - Os cultos existentes à data desta lei poderão funcionar, a título precário, até que satisfaçam, no prazo improrrogável de 180 (cento e oitenta) dias, a contar de sua vigência, os requisitos do artigo 2º.

Art. 5º - Os diversos cultos em funcionamento diligenciarão a fim de ser instituída a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, à qual estarão subordinados, cabendo-lhe, entre outras atribuições, disciplinar o exercício desses cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas.

Art. 6º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições,

Palácio do Governo do Estado da Paraíba, em João Pessoa, 6 de novembro de 1966; 78º da Proclamação da República.

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'João Pessoa', is written over two horizontal lines.

ANEXO 3 – Certidão de aprovação de pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

CERTIDÃO

Certifico que o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba – CEP/CCS aprovou por unanimidade na 6ª Reunião realizada no dia 23/07/2015, o Projeto de pesquisa intitulado: **“POLÍTICA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRA NA PARAÍBA: UMA ANÁLISE SOCIOANTROPOLÓGICA DOS PERÍODOS ELEITORAIS DE 1965/1966, 2010 E 2014”**, da Pesquisadora Maria Isabel Pia dos Santos. Protocolo 0433/15. CAAE: 47065115.2.0000.5188.

Outrossim, informo que a autorização para posterior publicação fica condicionada à apresentação do resumo do estudo proposto à apreciação do Comitê.


Andrea Márcia da C. Lima
Mat. SIAPE 1117510
Secretária do CEP-CCS-UFPB

APÊNDICES

APÊNCIDE 1 – Termo de consentimento livre e esclarecido

Prezado (a) Senhor (a),

Esta pesquisa é sobre as relações entre política e religiões afro-brasileiras no Estado da Paraíba nos anos de 1965/1966, 2010 e 2014, desenvolvida pela pesquisadora Maria Isabel Pia dos Santos, aluna do mestrado em Ciências das Religiões pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), sob orientação da Profa. Dra. Dilaine Soares Sampaio.

O projeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética, por tratar-se de um estudo com seres humanos, segundo a Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012, do Conselho Nacional de Saúde. Esta pesquisa tem como objetivo primário: analisar as relações entre política e religiões afro-brasileiras no Estado da Paraíba nos pleitos eleitorais de 1965/1966, 2010 e 2014.

E objetivos secundários: discutir os aspectos teóricos que envolvem a relação entre política e religião, a partir das religiões afro-brasileiras; analisar a inserção das religiões afro-brasileiras no espaço político paraibano nos processos eleitorais de 1965/1966; e, por fim, analisar as relações do espaço político paraibano com as religiões afro-brasileiras na contemporaneidade.

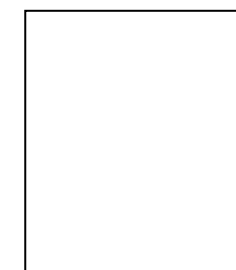
O objetivo desta pesquisa é proporcionar uma compreensão sobre as relações entre política e religiões afro-brasileiras no Estado da Paraíba nestes períodos, mostrando como se dão tais relações, bem como a inserção dessas religiões no campo político paraibano, as circunstâncias e/ou posicionamentos dos sujeitos principais que marcaram cada momento.

Solicitamos a sua colaboração para participar desta entrevista semi-estruturada, bem como sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área da área acadêmica e publicação em periódicos científicos. Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo. Informamos que essa pesquisa oferece possíveis riscos, como incitar lembranças ou memórias de situações conflituosas e negativas vivenciadas pelos sujeitos durante os recortes temporais deste estudo, já que essas poderão surgir durante a aplicação desta entrevista.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o (a) senhor (a) não é obrigado (a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador (a). Os pesquisadores estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido (a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Assinatura do Participante da Pesquisa
ou Responsável Legal



Espaço para impressão
dactiloscópica

Contato do Pesquisador (a) Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor contatar a Pesquisadora Maria Isabel Pia dos Santos, no endereço Rua João Galiza de Andrade, nº 157, Bancários, João Pessoa/Paraíba.

Ou

Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba Campus I - Cidade Universitária - 1º Andar – CEP 58051-900 – João Pessoa/PB
☎ (83) 3216-7791 – E-mail: eticaccsufpb@hotmail.com

Atenciosamente,

Assinatura do Pesquisador Responsável

APÊNCIDE 2 – Termos de autorização de registro fotográfico do DA Press

	Diários Associados Press S/A Termo de Autorização
---	---

DIARIOS ASSOCIADOS PRESS S/A, - D.A Press pessoa jurídica de direito privado, com sede em Brasília/DF, no SIG Qd. 02, n. 340, inscrita no CNPJ sob o nº **00.605.329/0001-86**, na qualidade de legítima cedente do **Diário da Borborema**, autoriza **MARIA ISABEL PIA DOS SANTOS, CPF 054.777.804-01**, a ter acesso ao arquivo digital deste microfilme, para o fim e no prazo a seguir especificados.

Obra	Data da produção ou publicação	Especificação do material	Finalidade / Âmbito da Circulação
Política paraibana - Coluna Política em preto e Branco, pág. 3.	11/08/1966	PÁGINA	TRABALHO ACADÊMICO
Delegacia de polícia de Campina Grande convoca os terreiros e umbandistas a comparecerem nela, pág. 5.	01/09/1966	PÁGINA	TRABALHO ACADÊMICO
Delegacia de polícia publica nota chamando os espíritas para comparecerem nela, pág. 8.	03/09/1966	PÁGINA	TRABALHO ACADÊMICO
Governador João Agripino pretende regulamentar a umbanda na Paraíba, pág. 5.	18/09/1966	PÁGINA	TRABALHO ACADÊMICO

Ao publicá-la, deve-se conceder os créditos ao **Diário da Borborema** no crédito **Arquivo DB/D.A Press**. O uso fora da finalidade designada acarretará sanções previstas na Lei de Direitos Autorais (Lei nº. 9610, de 19/2/1998).

Em caso de reformulação ou edição renovada, a reutilização da obra deverá ser previa e expressamente solicitada e terá um custo adicional equivalente a 60% (sessenta), do valor cobrado no primeiro uso.

Brasília, 05 de abril de 2016.


 Vanessa Bosi
 Gerente D.A Press

Termo 10 – Autorização para Publicação de Matéria

Diários Associados Press S/A
 SIG Q. 2 nº 340 – Bloco I – Subsolo
 70710-901 – Brasília – DF
 Tels: (61) 3214.1575 | 1582 | 1583 | 1568
 E-mail: dapress@dabr.com.br

CJM-01-01-12/1.0/dez08



Diários Associados Press S/A Termo de Autorização

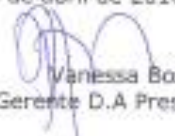
DIARIOS ASSOCIADOS PRESS S/A, - D.A Press pessoa jurídica de direito privado, com sede em Brasília/DF, no SIG Qd. 02, n. 340, inscrita no CNPJ sob o nº **00.605.329/0001-86**, na qualidade de legítima cedente do **Diário da Borborema**, autoriza **MARIA ISABEL PIA DOS SANTOS, CPF 054.777.804-01**, a ter acesso ao arquivo digital deste microfilme, para o fim e no prazo a seguir especificados.

Obra	Data da produção ou publicação	Especificação do material	Finalidade / Âmbito da Circulação
Assinatura do decreto liberando a umbanda na Paraíba, pág. 5.	06/11/1966	PÁGINA	TRABALHO ACADÊMICO

Ao publicá-la, deve-se conceder os créditos ao **Diário da Borborema** no crédito **Arquivo DB/D.A Press**. O uso fora da finalidade designada acarretará sanções previstas na Lei de Direitos Autorais (Lei nº. 9610, de 19/2/1998).

Em caso de reformulação ou edição renovada, a reutilização da obra deverá ser previa e expressamente solicitada e terá um custo adicional equivalente a 60% (sessenta), do valor cobrado no primeiro uso.

Brasília, 12 de abril de 2016.


Vanessa Bosi
Gerente D.A Press

Termo 10 - Autorização para Publicação da Matéria

Diários Associados Press S/A
SIG Q. 2 nº 340 - Bloco I - Subsolo
70710-901 - Brasília - DF
Tels: (81) 3214.1575 | 1582 | 1583 | 1588
E-mail: dapress@gebrn.com.br

CJM-01-01-12/1.0/dez08

APÊNCIDE 3 – Roteiro da entrevista semi-estruturada**PARTE I – PERFIL DOS (AS) ENTREVISTADOS (AS):**

- 1) Idade: _____.
- 2) Gênero: Feminino () Masculino ().
- 3) Nível de escolaridade: _____.
- 4) Profissão: _____.
- 5) Religião: _____.
- 6) Estado civil: _____.
- 7) Naturalidade: _____.
- 8) Nacionalidade: _____.

PARTE II – ENTREVISTA:

- 1) Fale sobre Carlos Leal Rodrigues.
- 2) Fale sobre as relações dele com políticos locais.
- 3) Fale sobre as relações dele com a umbanda.
- 4) Fale sobre atuação política de Carlos Leal Rodrigues como umbandista
- 5) Fale sobre as proximidades dele com políticos locais. Estes políticos são adeptos das religiões afro-brasileiras?

APÊNDICE 4 – Grade de coleta de dados virtuais

DADOS:
DATA:
ACESSO EM:
ASSUNTO:
DISPONÍVEL EM:
CONTEÚDO COMPLETO DA NOTÍCIA:

APÊNDICE 5 – Grade de coleta de dados: jornais impressos PB¹²⁵**PARTE I: FOCO DA COLETA E LOCALIZAÇÃO DA TRANSCRIÇÃO**
(arquivo *Excel*)

Arquivo:
Início da coleta de dados neste arquivo:
Fonte (jornal local):
Foco:
Matérias e citações envolvendo as Religiões Afro-Brasileiras na Paraíba
Matérias e citações sobre as Religiões Afro-Brasileiras na Paraíba
Matérias e citações sobre a (s) relação (ões) da Religiões Afro-Brasileiras com a política na Paraíba
Matérias e citações sobre Terreiros e políticos paraibanos
Matérias e citações sobre Pais e/ou Mães-de-Santo e políticos paraibanos
Matérias e citações sobre posicionamentos de políticos paraibanos frente às Religiões Afro-Brasileiras na Paraíba
Matérias e citações sobre organizações religiosas Afro-Brasileiras na Paraíba
Matérias e citações sobre Pais e/ou Mães-de-Santo na Paraíba
Matérias e citações sobre "charlatanismos" e "curandeirismos" na Paraíba
Matérias e citações sobre "espiritismo" e "espiritismo de Umbanda" na Paraíba

ENCADERNAÇÃO MÊS/MÊS ANO				
DIA/MÊS/ANO	ANO	NÚMERO	CONTEÚDO (Política/Religiões Afro-Brasileiras/PB-Religiões Afro-Brasileiras/PB)	LOCALIZAÇÃO NO ARQUIVO DA PESQUISADORA (Grade de Coleta de Dados Nº/Encadernação Meses- Ano/Página/Dia-Mês-Ano)

¹²⁵ Grade de coleta adaptada desta obra: SAMPAIO [FRANÇA], Dilaine Soares Sampaio de. “*De fora do terreiro*”: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010. p. 343.

PARTE II: TRANSCRIÇÃO DA NOTÍCIA (arquivo *Word*)**FONTE:****ANO:****DIA/MÊS:****ARQUIVO:****ASSUNTO:****CONTEÚDO:****TÍTULO DA MATERIA:****AUTOR:****SEÇÃO DO JORNAL:****PÁGINA (S):****COMENTÁRIO:**

APÊNDICE 6 – Relação de dados coletados nos jornais locais e no Diário Oficial do Estado da Paraíba¹²⁶

Jornal O NORTE				
ENCADERNAÇÃO OUT./DEZ. 1962				
17/11/1962	LIV	N. 3941	P.8/Polícia de Costumes, perseguição a terreiros, apreensão de objetos e prisão de adeptos	GCD 1 EC Out-Dez 1962 P8 17-11-1962
30/11/1962	LIV	N. 3952	P.8/Polícia apreende objetos em terreiros/operação xangô	GCD 3 EC Out-Dez 1962 P8 30-11-1962 GCD 3 EC Out-Dez 1962 P7 30-11-1962 LETRA X CONTINUAÇÃO P8 30-11-1966
05/12/1962	LIV	N. 2956	P.8/Fim da primeira etapa da operação xangô nos terreiros de João Pessoa, apreensão de objetos religiosos e advertência aos terreiros	GCD 4 EC Nov-Dez 1962 P8 05-12-1962
15/12/1962	LIV	N. 2964	P.7/Segunda fase da operação xangô e prisão de pais e mães de santos em João Pessoa	GCD 6 EC Nov-Dez 1962 P7 15-12-1962
ENCADERNAÇÃO ABR./JUN. 1966				
13/05/1966	LVII	N. 3451	P.8/Inauguração do novo espaço do Centro de Umbanda Pai Tertuliano	GCD 7 EC Abr-Jun 1966 P8 13-05-1966 GCD 7 EC Abr-Jun 1966 P7 LETRA F CONTINUAÇÃO P8 13-05-1966
08/06/1966	LVII	N. 3672	P.3/Babalaô é uma farsa, segundo os terreiros PB	GCD 9 EC Abr-Jun 1966 P3 08-06-1966
18/06/1966	LVII	N. 3680	P.3/A federação de Umbanda na PB provavelmente será criada e carta de Carlos Leal Rodrigues	GCD 10 EC Abr-Jun 1966 P3 18-06-1966 GCD 10 EC Abr-Jun 1966 P7 LETRA V CONTINUAÇÃO P3 18-06-1966

¹²⁶ Nos percorremos os anos de 1965 a 1966, outubro a dezembro de 1962 dos jornais *A União*, *O Norte*, *Correio da Paraíba*, *Diário da Borborema*, exemplares de 1965 e de dezembro de 1962 do *Diário Oficial do Estado da Paraíba*, mas nesta tabela consta apenas os registros de matérias relativas ao objeto de estudo, como as demais datas nada consta, elas foram retiradas desta grade.

ENCADERNAÇÃO JUL./SET. 1966				
29/07/1966	LVI	N. 3711	P.8/Comissão de umbandistas pedem autorização para uso de elus SS e o secretário autoriza	GCD 11 EC Jul-Set 1966 P8 29-07-1966
15/09/1966	LVI	N. 3749	P.8/Mensagem do Governado João Agripino a Assembleia sobre a lei dos Cultos Africanos na PB	GCD 14 EC Jul-Set 1966 P8 15-09-1966
ENCADERNAÇÃO OUT./DEZ. 1966				
01/10/1966	LVI	N. 3.763	P.8/Mãe Joana/Convite/Festa de São Cosme e Damião	GCD 17 EC Out-Dez 1966 P8 01-10-1966
06/11/1966	LVI	N. 3.791	P.7/Lei de liberação dos cultos africanos/PB	GCD 21 EC Out-Dez 1966 P7 06-11-1966
08/11/1966	LVI	N. 3.791	P.1/Mãe Marinalva/João Agripino/Assinatura da Lei de liberação dos cultos africanos/PB; P.2/ Aluísio Campos/ida a terreiro de Xangô/azar/Coluna Política Hélio Zenaide	GCD 22 EC Out-Dez 1966 P1 08-11-1966; GCD 22 EC Out-Dez 1966 P2 08-11-1966
10/11/1966	LVI	N. 3.794	P.2/Xangô/Cabral Batista/Aluísio Campos (candidato a Senador)/Entidade/Posicionamento de líder religioso afro-paraibano (carta)/Coluna Política Hélio Zenaide	GCD 24 EC Out-Dez 1966 P2 10-11-1966
11/11/1966	LVI	N. 3.795	P.2/Xangô/Política paraibana/Coluna Política Hélio Zenaide; P.8/Aluísio Campos/Fala sobre a oficialização da Umbanda na Paraíba e do posicionamento da oposição frente a isto; P.7 LETRA M/Posicionamento do Governador João Agripino frente as especulações acerca do Xangô (continuação P8); P.7 LETRA N/Posicionamento de Ruy Carneiro, crítica indireta a João Agripino sobre a oficialização dos cultos africanos	GCD 25 EC Out-Dez 1966 P2 11-11-1966; GCD 25 EC Out-Dez 1966 P8 11-11-1966 GCD 25 EC Out-Dez 1966 P7 LETRA M CONTINUAÇÃO P8 11-11-1966; GCD 25 EC Out-Dez 1966 P7 LETRA N 11-11-1966
12/11/1966	LVI	N. 3.796	P.2/Aluísio Campos/Saravá meu pai/Coluna Política Hélio Zenaide	GCD 26 EC Out-Dez 1966 P2 12-11-1966
17/11/1966	LVI	N. 3.799	P.2/Aluísio Campos/Xangô de Cabral Batista/Coluna Política Hélio Zenaide	GCD 28 EC Out-Dez 1966 P2 17-11-1966

19/11/1966	LVI	N. 3.801	P.2/Eleições 1965/Aluísio Campos perdeu/Xangô/Pretos-velhos/Coluna Política Hélio Zenaide	GCD 29 EC Out-Dez 1966 P2 19-11-1966
------------	-----	----------	---	--------------------------------------

Jornal A UNIÃO				
ENCADERNAÇÃO ABR./JUN. 1966				
28/05/1966	LXXIV	N. ? (numeração ilegível)	P.3/Missionário metodista e umbanda evangélica PB	GCD 8 EC Jul-Set 1966 P3 28-05-1966
ENCADERNAÇÃO JUL./SET. 1966				
15/09/1966	LXXIV	N. 206	P.8/João Agripino envia mensagem (anteprojeto de lei) a Assembleia sobre a liberação das RAB PB	GCD 15 EC Jul-Set 1966 P8 15-09-1966; GCD 15 EC Jul-Set 1966 P2 15-09-1966 CONTINUAÇÃO P8
ENCADERNAÇÃO OUT./DEZ. 1966				
06/11/1966	LXXIV	N. 257	P.8/Homenagem dos Terreiros a João Agripino pela promulgação da Lei/Lei de liberação dos cultos afros na PB	GCD 20 EC Out-Dez 1966 P8 06-11-1966
08/11/1966	LXXIV	N. 258	P.1/Homenagem dos Terreiros de Umbanda a João Agripino; P.8/ Homenagem dos Terreiros de Umbanda a João Agripino e abraço de uma mãe-de-santo	GCD 23 EC Out-Dez 1966 P1 08-11-1966; GCD 23 EC Out-Dez 1966 P8 08-11-1966
12/11/1966	LXXIV	N. 262	P.1/Posicionamento de João Agripino frente as acusações dos opositores/Lei de liberação dos cultos afro PB	GCD 27 EC Out-Dez 1966 P1 12-11-1966
18/12/1966	LXXIV	N. 289	P.8/Festa de Umbanda na Praia João Pessoa PB	GCD 30 EC Out-Dez 1966 P8 18-12-1966

Jornal DIÁRIO DA BORBOREMA				
ENCADERNAÇÃO JUL./SET. 1966				
01/09/1966	IX	N. 2729	P.5/Nota da delegacia de CG chamando os terreiros e umbandistas a comparecerem nela	GCD 12 EC Jul-Set 1966 P5 01-09-1966
03/09/1966	IX	N. 2731	P.8/Polícia chama os espíritas a comparecerem na delegacia	GCD 13 EC Jul-Set 1966 P8 03-09-1966

18/09/1966	IX	N. 2743	P.5/JA pretende regulamentar a Umbanda na PB	GCD 16 EC Jul-Set 1966 P5 18-09-1966
ENCADERNAÇÃO OUT./DET. 1966				
06/11/1966	X	N. 2781	P.5/Sobre liberação da umbanda na PB	GCD 19 EC Out-Dez 1966 P5 06-11-1966

Jornal CORREIO DA PARAÍBA				
ENCADERNAÇÃO OUT./DEZ. 1962				
29/11/1962	X	N. 95	P.5/Incursões da polícia nos terreiros, apreensão de objetos e a campanha contra as RAB	GCD 2 EC Out-Dez 1962 P5 29-11-1962
SEM EC¹²⁷/HEMEROTECA DIGITAL DO CNFCP¹²⁸, temática nº 69: Religiões Afro-Brasileiras, subpasta Umbanda				
02/10/1966	-----	-----	P.7/Fala do umbandista Trajano, festa em comemoração da mensagem enviado por JA a ALPB sobre a liberação dos cultos afro, essa contou com a presença de outros umbandistas e autoridades	GCD 18 SEM EC 1966 P8 02-10-1966

DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DA PARAÍBA				
ENCADERNAÇÃO DEZ. 1962				
13/12/1962	111	N. 273	P.1/Decreto legislativo que libera a umbanda na Paraíba e seu veto pelo Governador Pedro Gondim	GCD 5 EC Dez 1962 P1 13-12-1962

¹²⁷ Sem encadernação.

¹²⁸ Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.