



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

IVONILDES DA SILVA FONSECA

**Mesas, giras, toques e sambas:
intolerância e legitimação dos cultos afro-brasileiros paraibanos.**

João Pessoa/PB
2011

IVONILDES DA SILVA FONSECA

**Mesas, giras, toques e sambas:
intolerância e legitimação dos cultos afro-brasileiros paraibanos.**

Tese de Doutorado apresentada como exigência parcial para a obtenção do grau de Doutora em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Ayala e co-orientação do Dr. Luis Tomás Domingos.

João Pessoa/PB
2011

F676m Fonseca, Ivonildes da Silva.
Mesas, giras, toques e sambas: intolerância e
legitimação dos cultos afro-brasileiros paraibanos /
Ivonildes da Silva Fonseca.- João Pessoa, 2011.
194f. : il.
Orientador: Marcos Ayala
Coorientador: Luis Tomás Domingos
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA
1. Sociologia da cultura. 2. Intolerância
religiosa. 3. Religiões afro-brasileiras - legitimidade.

UFPB/BC

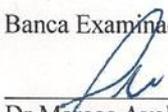
CDU:

IVONILDES DA SILVA FONSECA

**Mesas, giras, toques e sambas:
intolerância e legitimação dos cultos afro-brasileiros paraibanos.**

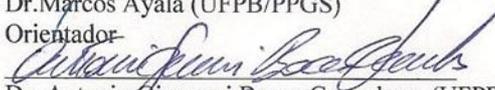
Aprovado em: 31/10/2011

Banca Examinadora:



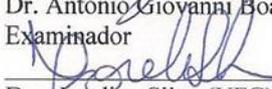
Dr. Marcos Ayala (UFPB/PPGS)

Orientador



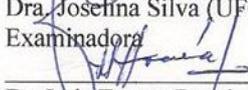
Dr. Antonio Giovanni Boaes Gonçalves (UFPB/PPGS)

Examinador



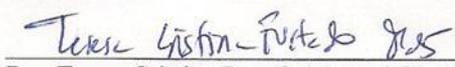
Dra. Josefina Silva (UFC)

Examinadora



Dr. Luis Tomas Domingos (UNILAB-/CE)

Examinador

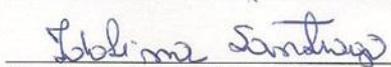


Dra. Teresa Cristina Furtado Matos (UFPB/PPGS)

Examinadora

Suplentes:

Dr. Élio Chaves Flores (UFPB/PPGH)



Dra. Idalina Maria Freitas Lima Santiago (UEPB/PRODEMA-
UFPB)

João Pessoa/PB
2011

Dedicatória

Para a minha Iaiá, Áurea da Silva Fonseca.
(que habita o Orun desde 2003).

A ciência excitada
Fará o sinal da cruz
E acenderemos
fogueiras
Para apreciar a
lâmpada elétrica

(Tom Zé, Ogodô, Ano
2000)

RESUMO

A intolerância religiosa é uma temática que vem atraindo a atenção de pesquisadores sobretudo, com relação às religiões afro-brasileiras. Na Paraíba, esses estudos ainda são incipientes e assim este trabalho objetivou identificar as manifestações de intolerância e as reações que vêm sendo engendradas nas cidades de João Pessoa, Sapé, Guarabira e Alagoa Grande. Para dar conta da pesquisa os apoios teóricos vieram do interacionismo simbólico, de conceitos weberianos e bourdianos, além de autores que estudam o campo das religiões afro-brasileiras. A pesquisa de natureza qualitativa se valeu das técnicas de observação em campo e entrevista a fim de privilegiar dados no próprio campo de pesquisa e pelos próprios agentes religiosos. Nessa parte metodológica foram visitados vinte e três terreiros e, selecionadas e contatadas vinte e três lideranças religiosas. Após entrevistar as vinte e três lideranças, nove foram escolhidas para interagirem sob a técnica da entrevista com profundidade, o que resultou, algumas vezes, em mais de duas entrevistas com a mesma pessoa. A partir das leituras temáticas e do trabalho de campo foi definido o campo religioso das religiões afro-brasileiras na Paraíba. A intolerância religiosa foi abordada conceitualmente e empiricamente possibilitando a compreensão de que a legitimidade na sua acepção social é uma condição ainda não atingida por parte dessas religiões apesar de haver a legitimidade jurídica. Em busca da aceitação social a construção da legitimação é um processo que vem sendo desenvolvido mediante o empreendimento de mecanismos denominados, a partir da contribuição bergeriana: cognitivo, normativo e cognitivo-normativo.

Palavras-chave: intolerância religiosa, legitimação – religiões afro-brasileiras, legitimidade – religiões afro-brasileiras.

ABSTRACT

Religious intolerance is a topic that has attracted the attention of researchers especially in relation to african-brazilian religions. In Paraiba, these studies are still incipient and thus this study aimed to identify manifestations of intolerance and reactions that have been engendered in the cities of Joao Pessoa, Sape, Guarabira and Alagoa Grande. To account for the theoretical support of the research came from the symbolic interactionism of weberian concepts and bourdianos, and authors who study the field of african-brazilian religions. The qualitative research made use of the techniques of field observation and interviews in order to favor their own data in the search field and by the agents themselves religious. In this theoretical part were visited twenty-three yards, and selected and contacted twenty-three religious leaders. After interviewing the twenty-three leaders, nine were chosen to interact in the interview technique with depth, resulting sometimes in more than two interviews with the same person. From the thematic readings and field work defined the field of religious african-brazilian religions in Paraiba. Religious intolerance was approached conceptually and empirically allowing the understanding that legitimacy in its social sense is a condition not yet achieved by these religions in spite of legal legitimacy. In search of social acceptance of the construction of legitimacy is a process that is being developed through the development of mechanisms called, from the contribution of concepts berger: cognitive, normative and cognitive-normative.

Keywords:

religious intolerance, legitimation-african-brazilian religions, legitimacy-african-brazilian religions.

AGRADECIMENTOS

Ao Dr. Marcos Ayala, orientador e ao Dr. Luis Tomás Domingos, co-orientador, o meu respeito e admiração.

À Dra. Joselina Silva, Dr. Giovanni Boaes, Dra. Teresa Cristina Furtado Matos, Dr. Élio Chaves Flores, integrantes da Banca Examinadora, agradeço.

Aos pais e às mães de santos, que sempre gentis abriram os seus terreiros e que foram fundamentais na realização da pesquisa. Na cidade de João Pessoa: Mãe Renilda , Mãe Lúcia, Pai Erivaldo , Pai Carlos, Pai Gilberto Cândido, Pai André , Pai Erinaldo , Pai Ronaldo, Pai Beto, Mãe Graça e Mãe Tuca. Aos Ogãs Renato e Everton; em Guarabira: Madrinha Nita, Mãe Mara, Pai Lima , João Curador, João Engomador; na cidade de Sapé: Pai Juca; em Alagoa Grande: Pai Gel, meus agradecimentos.

Às famílias, consanguínea e espiritual evocando a Fênix, que entre os egípcios, esta ave fantástica, após a sua morte, renasce das cinzas: Eu fui *Fênix* porque tive vocês. Mais que um agradecimento, o meu reconhecimento carinhoso pela grandiosidade das vossas ações: Waldeci Ferreira Chagas, Marcelina Gonzaga Luna, José Antonio Novaes, Solange Pereira da Rocha, Maria Margarida Magalhães, Ilson Moraes, Daniel Torquato Fonseca de Lima, João Torquato de Lima Neto.

Aos que tiveram abrigo no mesmo útero que eu e que vibram com a única irmã que seguiu o caminho profissional pela Universidade: Adenilson, Ivonete, Eliane, Ivanilson, Lázaro Egídio, o carinho não tem tamanho.

A Wallace Ferreira Souza pela amizade, conversas, livros, companhia nos cultos religiosos, gratidão; a Aruanã Leone, a minha gratidão, sobretudo pela apresentação da música “Jesus é broder de Xangô”.

À Dandara Eduarda pela luz da ancestralidade, agradeço.

Aos Departamentos de Letras e de Educação da Universidade Estadual da Paraíba-UEPB do Centro de Humanidades - CH e ao Programa de Iniciação Científica da mesma Universidade que contribuiu para o levantamento dos dados na cidade de Guarabira/PB mediante a concessão de uma bolsa de estudo à Paula Maria Fernandes da Silva, à época graduanda em História.

À Monaliza Rios pelo afeto e *regalos*, o último na forma de *Abstract*.

À Bamidelê, Verônica Lourenço, Edilene Santos, Terlúcia Maria da Silva, Éfu Nyaki, nutro o mais profundo afeto.

Para as pessoas que colaboraram direta ou indiretamente, Salve, Saravá, Axé.

LISTA DE FOTOS

Foto 01-Mesa de Catimbó em 1938	p.36
Foto 02- Mesa de Catimbó com elementos da Umbanda	p.37
Foto 03-Mesa de Catimbó da Mestra Damiana da cidade de Alhandra/PB	p.37
Foto 04-Mesa Branca de Jurema	p.38
Foto 05- Mario Miranda em cerimônia religiosa na cidade de Recife	p.56
Foto 06- Mário Miranda	p.57
Foto 07-A cabocla e o Caboclo - Caboclo de pena	p.69
Foto 08 - Boiadeiro - Caboclo de couro	p.69
Foto 09- O porteiro	p.98
Foto 10 - As bênçãos a Nossa Senhora das Neves	p.99
Foto 11- Cavaleiro Alado	p.100
Foto 12 - “A Pedra do Reino”	p.101
Foto 13 - “A Pedra do Reino” e a figura Greco-romana	p.101
Foto 14 - Revoar	p.102
Foto15- Pai Gel e Prof. Wallace no curso de extensão da UEPB	p.105
Foto16-Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda em 1941 no Rio de Janeiro	p.127
Foto 17- Mãe Marinalva e o Governador João Agripino no pronunciamento acerca da assinatura da Lei 3443/66	p.131
Foto 18-Presente para Iemanjá no dia 2 de fevereiro de 2009 na Praia da Penha/João Pessoa/PB	p.146
Foto 19- Festa de Iemanjá no dia 8 de dezembro de 2008 na Praia de Tambaú/João Pessoa/PB	p.146
Foto 20- Pai Lima (In Memoriam) na Câmara de Vereadores de Guarabira/PB apresentando o Projeto Saúde	p.148
Foto 21-Mãe Lúcia do Ilê Axé Omidewá conduzindo trabalhos na área da saúde	p.149
Foto 22- Representantes do CENARAB/PB na Passeata da Vitória em Alhandra	p.150
Foto 23: INTECAB-PB: Pai Erivaldo, Presidente e Mãe Renilda, Vice Presidenta	p.151
Foto 24: Mãe Renilda na Câmara de Vereadores de João Pessoa, 2009	p.151
Foto 25: Pai Carlos, Pres. FICAB-X Encontro da Religião dos Orixás, 01/05/2010	p.152
Foto 26: II Encontro de Juremeiros e Juremeiras em 21 de março de 2010 no Ilê Axé Xangô Agodô	p.153
Foto 27: III Caminhada pela Água e pela Vida do Ilê Axé Omidewá, 25/07/2010	p.154
Foto 28: Passeata na cidade de Alhandra em 15 de novembro de 2009	p.155
Foto 29:1ª Caminhada pela liberdade religiosa em João Pessoa/PB	p.155

LISTA DE FIGURAS

Figura 1:Goya, "O sono da razão produz monstros", 1797-8/ *The Dream of Reason Brings Forth Monsters*, 1799 p.84

LISTA DE QUADROS

Quadro I–Terreiros visitados durante o trabalho de campo nas cidades de Guarabira, João Pessoa, Sapé e Alagoa Grande p.18

Quadro II– Agentes religiosos entrevistados selecionados p.20

Foto 03-Mesa de Catimbó da Mestra Damiana da cidade de Alhandra/PB p.37

SUMÁRIO	PAGS.
INTRODUÇÃO - O caminho, os passos, a andança da pesquisa	13
I-Abrindo caminho	13
II-Dando os passos para a andança	17
1- O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO PARAIBANO: as umbandas e os candomblés	28
1.1- O campo religioso afro-brasileiro paraibano	28
1.1.1- O Catimbó-Jurema	39
1.1.2-Jurema	48
1.1.3 - O Moçambique	50
1.1.3.1-Mário Miranda	55
1.1.4 - A Umbanda e a sua expansão na Paraíba	58
1.1.5-Os candomblés de Ketu, Angola, Jeje e de Caboclos na Paraíba	64
1.2-As umbandas e os candomblés na Paraíba	70
1.2.1-As umbandas na Paraíba	72
1.2.2-Os candomblés na Paraíba	73
2 - A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E O LEITO DE PROCUSTO	75
2.1-A (in)tolerância religiosa: diversidade cultural, identidade e desigualdade social	75
2.2-As religiões afro-brasileiras paraibanas não “aceitam” o convite de Procusto	86
2.2.1- A intolerância ao campo religioso afro-brasileiro paraibano	92
2.2.2 – Disputas simbólicas no subcampo afro-brasileiro paraibano	105
	112
3 - LEGALIDADE, LEGITIMIDADE E LEGITIMAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO NA PARAÍBA	
3.1- Marcos oficiais no processo de legalidade das religiões afro-brasileiras	115
3.1.1- Os congressos afro-brasileiros	123
3.1.2- Congressos sobre a Umbanda	125
3.2- A legalidade e a “legitimidade” do campo religioso afro-brasileiro na Paraíba:a Lei 3443/66 e a Lei 4242/81	129
	139
3.3- Curador/Rezadeira, Madrinha/Padrinho, Mãe-de-Santo, Pai-de-Santo: os agentes religiosos e os mecanismos de legitimação do campo religioso afro-brasileiro paraibano.	

3.3.1- Os agentes religiosos do processo de legitimação do campo afro-brasileiro paraibano.	142
3.3.2- Condição de legitimação do campo afro-brasileiro paraibano	144
3.3.3-Os mecanismos utilizados na construção da legitimação	145
CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
REFERÊNCIAS	160
ANEXOS	

1- Lei 3443/66 – Dispõe sobre o exercício dos cultos africanos.

2- Lei 4242/81 – Isenta de Licença Policial a prática de Cultos Afro-Brasileiros.

3- Panfleto—A verdade da aliança de Ricardo Coutinho as forças do mal.

4- Nota de Repúdio do Ministério Público Federal/Procuradoria Regional Eleitoral na Paraíba e Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão.

5- Certidão expedida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba – IPHAEP da inserção da Federação Cultural Paraibana de Umbanda , Candomblé e Jurema– FPC-UMCANJU no processo de legitimação do Tombamento do Acais.

INTRODUÇÃO

I- Abrindo caminho.

O meu envolvimento com as religiões afro-brasileiras vem desde criança. Nasci em uma família que em matéria de religião era híbrida, apesar da auto identificação católica. A hibridização estava presente na vida de meu avô e de minha avó materna que na cidade baiana de Castro Alves eram cultuadores de São Cosme e Damião, clientes de rezadeiras e de curadores¹ e usuários eventuais dos serviços dos padres. Para estes últimos acorriam nos casos de “salvar” as suas criancinhas do paganismo, levando-as à pia batismal. Com uma prole de seis filhas e cinco filhos, sobreviventes, apenas uma utilizou o sacramento do matrimônio na Igreja Católica.

O meu avô paterno, conhecido por uma das suas características físicas – a cor da pele negra – Seu Preto, em determinado momento da sua vida, (década de 1930) encerrou a sua vida de empregado no setor fumageiro (desconheço os motivos) do município de Castro Alves, desistiu da casa na zona urbana, construiu uma tapera no “meio do mato” e embrenhado entre plantas, bichos, terra... e objetos processava os seus afazeres espirituais que não posso precisar neste momento quais eram, mas afirmo: era um feiticeiro.

A minha mãe e o meu pai conviviam com as crenças herdadas da socialização primária e em muitos momentos de agonia e aflição de qualquer monta acorriam primeiro, ou em paralelo, ao curador ou a alguém que “dava passagem” a algum caboclo, isto é, atendia em consultas isoladas na própria residência mediante a incorporação espiritual. Os curadores eram bastante procurados no lugar de padres, pastores (esses não tinham alta projeção social nos anos de 1960 em Salvador/BA) ou dos médicos. E assim, muitas vezes, recordo, ainda em idade infantil, as idas e vindas da minha mãe e de meu pai ao curador (eles iam separados, em curadores diferentes).

Aconteceram ocasiões em que fui junto com minha mãe, sempre à noitinha, ficar na fila na casa de um oficial da Polícia Militar, que em um quarto da sua casa, manifestado em um Caboclo dava consultas espirituais no bairro do Uruguai. Também íamos a festas religiosas das quais as do terreiro de Lili, (uma das primeiras mãe-de-santo a estudar Iorubá no Centro de Estudos Afro Orientais - CEAO da Universidade Federal

¹ Curador é o sinônimo Curandeiro, alguém que se propõe a curar os males e sofrimentos que acometem as pessoas que procuram os seus serviços.

da Bahia - UFBA) no bairro do Jardim Cruzeiro, atualmente Vila Rui Barbosa.

Nos meses de agosto (final da década de 1960) eu esperava a “missa pedida para São Roque ou São Lázaro” que passava na rua em que eu morava. A “missa pedida”, era um tipo de obrigação religiosa que consistia em uma caminhada de “uma mulher” vestida com as indumentárias sagradas do candomblé, de pés descalços e com um tabuleiro na cabeça que pedia uma contribuição através da frase: “Missa pedida prá São Roque” ou “Missa pedida prá São Lázaro”. A pessoa dava uma moeda e em troca recebia pipocas. No tabuleiro, carregado no alto da cabeça, havia a imagem (escultura ou fotografia) do Santo católico enfeitado por flores e pipocas de milho.

Da rua Haroldo de Sá no bairro do Uruguai saiam as procissões da casa de Dona Constância, que reservava uma parte da sua residência para o culto que era feito de forma sutil, uma vez que a perseguição oficial estava ativa em Salvador. Muitas vezes eu ouvi o nome da Delegacia de Jogos e Costumes por parte dos candomblecistas, mas evidentemente, eu, ainda criança, não possuía elementos para entender a situação.

As procissões com as pessoas vestidas de roupas brancas e um séquito de crianças negras e não negras vestidas de anjos partia em direção a Igreja de São Joaquim². Em uma das procissões senti que o “céu” também era o lugar para todas as crianças sem distinção das características físicas. Foram momentos que fortaleceram a minha religiosidade. Assim, a minha formação pessoal tanto do lado materno quanto do paterno é marcada por crenças em caboclos, orixás e santos/as do catolicismo.

Minha avô e meu avó do lado materno mantiveram durante o tempo das suas vidas, um culto anual a São Cosme e Damião. No dia de Cosme e Damião havia na casa do meus avós na cidade de Castro Alves/Bahia um samba que durava três dias e três noites. Ao mudar para Salvador, vó Ladu manteve os seus “Cosminhos”³ iluminados com velas (durante todos os dias do ano) nas prateleiras pregadas nas paredes das casas em que morou. Os sambas foram abandonados devido aos fatores restritivos na economia da sua vida.

Além do curador que dava orientação nos casos de desordem social, alteração psicológica e espiritual havia a rezadeira. Esta última cuidou de todas as crianças nascidas de D. Aurinha, minhas irmãs, meus irmãos. A reza feita com “galinhos de

² O complexo de São Joaquim abrigava além da Igreja um Orfanato e atualmente é uma das Igrejas que realiza os casamentos mais caros de Salvador/BA.

³ Cosminho é o tratamento carinhoso dado aos gêmeos, Cosme e Damião.

folhas”, imunizava as crianças do “mau olhado”, “fechava a molera”⁴ e curava a diarreia provocada por “vento caído”.

As reuniões chamadas de “sessões” não ficam fora desse relato. Por um tempo frequentei as tardes das segundas-feiras, as “sessões” no bairro do Pau Miúdo, depois, na fase da minha adolescência, frequentei com algumas pessoas do meu grupo de Teatro do SESC-Salvador, “sessões” nas tardes dos sábados na casa de D. Hilda no bairro da Federação (e que descobri agora na condição de pesquisadora que ali se fazia Umbanda!) e as das noites das sextas-feiras no bairro do Jardim Cruzeiro. Às vezes ia com minha mãe, às vezes com muita gente da família.

Nos anos de 1960, “os crentes”, denominação dada aos que hoje são chamados “evangélicos” despertavam curiosidade na cidade de Salvador. Hoje, refletindo sobre os “crentes” da minha “meninice” fico refletindo sobre as características que foram levantadas por Lima Barreto (1956, p.35) aos quais o escritor chamava “os bíblias”, os que “entoavam os seus cânticos aos sábados” (dia sagrado para eles). Esses “bíblias” não eram vistos

com hostilidade, mesmo alguns humildes homens e pobres raparigas dos arredores freqüentavam-nos, já por encontrar nisso um sinal de superioridade intelectual sobre os seus iguais, já por procurarem, em outra casa religiosa que não a tradicional, lenitivo para suas pobres almas alanceadas, além das dores que seguem toda e qualquer existência humana.

Alguns, entre os quais o João Pintor, justificavam freqüentar os “bíblias”, porque estes — dizia ele — não eram como os padres, que, para tudo, querem dinheiro. (LIMA BARRETO, 1956, p.35)

Assim também eram olhados os “crentes” em Salvador e, mesmo causando estranhamento eram respeitados. Por exemplo, na porta da casa de uma pessoa “crente” as crianças eram impedidas de realizarem as suas brincadeiras para não fazerem barulho.

Assim, o pluralismo religioso em Salvador/BA é enriquecido pela presença de curandeiros, caboclos, rezadeiras, e santos/as do catolicismo; formado por candomblés, sessão de umbanda, consulta kardecista e missas apesar de haver um movimento de

⁴ As crianças recém-nascidas têm no alto da cabeça uma parte macia que é conhecida popularmente por “molera” e cientificamente por fontanela. “Ela existe porque as quatro tábuas formadoras do crânio ainda não estão soldadas quando nascemos, mas apenas sobrepostas. A abertura tem de dois a quatro centímetros e é coberta por uma membrana bastante resistente. Ainda assim, a região é muito delicada e deve ser sempre tocada com cautela.” A fontanela costuma se fechar completamente até os 18 meses de idade e em caso contrário pode significar que a criança está desidratada. Disponível em: http://www.conhecersaude.com/criancas/3196-a_fontanela_do_bebe.html Acesso em: 2 de dezembro de 2010.

“sobe e desce” entre candomblés e umbanda analisado por Jocélio Santos (2008) no trabalho *Os candomblés da Bahia no século XXI*.

Ao assumir o papel de estudante universitária, passei a ter motivação para “olhar” essas manifestações religiosas pelo prisma científico. E uma das fontes de motivação, a que acende na minha memória, vem à tona na lembrança de uma situação acontecida nos anos de 1980 em uma aula de Antropologia da Religião na Universidade Federal da Bahia, ministrada pelo emérito Professor Ronaldo Sena. Nessa aula, ao responder a alguns estudantes que procuravam saber sobre o reconhecimento social e a expansão do candomblé diante de outras religiões, o Mestre Ronaldo do alto da sua sabedoria, afirmou: “candomblé não é proselitista”. A observação do professor abriu as portas da minha percepção no sentido de iniciar o meu processo de compreensão para uma religião que até então era o meu espaço de fortalecimento enquanto pessoa.

A “apuração” do meu olhar ocorreu e vem ocorrendo mediado por leituras de trabalhos nas formas escrita e audiovisual de pesquisadoras e pesquisadores vinculadas (os) às instituições de ensino ou independentes; pela sabedoria das lideranças religiosas e pela religiosidade ativa de muitas pessoas que passaram e passam pela minha vida. O estímulo também se deu por conta da importância sócio-histórica que teve e tem as religiões afro-brasileiras na formação do Brasil.

Uma contribuição que recebi e que foi fundamental na minha pesquisa bibliográfica partiu da Professora Joselina Silva em 2007 no 1º Seminário Nacional de Gênero e Práticas Culturais da UFPB/UEPB quando a mesma após ouvir atentamente a minha exposição, comentou que os trabalhos existentes não dariam conta do campo religioso na Paraíba. E realmente, não dão.

Reiterando o meu discurso, o campo das religiões afro-brasileiras sempre esteve perto e distante na minha vida. Próximo no plano afetivo, todavia, distante enquanto tema a ser pesquisado. As aproximações na condição de pesquisadora começaram a acontecer no Estado da Bahia, depois no Estado da Paraíba. Na Paraíba comecei a conhecer espaços religiosos desde o final dos anos de 1990 nas cidades de Cabedelo, João Pessoa, Guarabira, Sapé e Alagoa Grande e também grupos de militância, a exemplo do Movimento Negro, da Organização de Mulheres Negras denominada Bamidelê, da Cunha – Coletivo Feminista e do Centro da Mulher 8 de março.

Passei a interagir no território paraibano com pessoas das religiões afro-brasileiras (mães-de-santo, pais-de-santo, madrinhas, curadores, ekedes, ogãs, iaôs e

frequentadoras sem iniciação⁵) e, algumas das que ocupavam cargos, além das obrigações requeridas, militavam nos movimentos sociais no combate aos preconceitos e às discriminações (étnica, de gênero,) e contra à intolerância religiosa. A *performance*, da autoridade religiosa no âmbito do seu espaço religioso é atestada por Vallado, (2006, p.143-144): “O poder sacerdotal não está simplesmente na detenção do conhecimento adquirido, está também no desempenho eclesiástico dentro de um terreiro.” Esse desempenho a meu ver, ultrapassa a fronteira do terreiro e o sacerdote/a sacerdotisa por vezes participa de atividades no espaço da “rua”, principalmente porque o candomblé e as outras religiões afro-brasileiras têm a memória como elemento fundamental e diante do “dinamismo da sociedade contemporânea” essa memória tem que ser avivada e fortalecida.

A atuação dessas pessoas com cargos religiosos em âmbitos externos aos seus terreiros despertou o meu interesse de pesquisa, uma vez que um dos pontos da militância era a necessidade da aceitação social da sua religião. Essas pessoas moravam nos municípios de Bayeux, Santa Rita, Alhandra, Guarabira, Sapé, dentre outros. Todavia, por estar trabalhando na Universidade Estadual da Paraíba e envolvida em atividades docentes nas cidades de Guarabira, João Pessoa, Sapé e Alagoa Grande e, por estarem as mesmas em um cenário de intolerância religiosa, as escolhi para realizar a pesquisa de campo constando das técnicas de observação e entrevista. Vale então a ressalva de que os dados apreendidos e analisados não têm o intento generalizador. O resultado da análise dos dados vale para as cidades nas quais transitei na condição de pesquisadora.

II- Dando os passos para a andança.

Na minha trilha de vida, ao ingressar no Doutorado, decidi investigar o fenômeno da intolerância religiosa praticada no campo religioso afrobrasileiro objetivando identificar as práticas engendradas por parte dos agentes religiosos em defesa das suas religiões e dos seus terreiros⁶ e, se as mesmas ocorriam de forma isolada

⁵ A iniciação nas religiões afro-brasileiras significa a preparação de uma pessoa para a vida religiosa através da aprendizagem de conhecimentos relacionados ao sistema religioso afro-brasileiro dos quais são compartilhados segredos iniciáticos. A iniciação envolve um afastamento temporário da pessoa das suas atividades, o que vai ser definido a partir das regras da modalidade religiosa.

⁶ A denominação mais frequente para os espaços onde são realizados os cultos afrobrasileiros é terreiro. Existem outras denominações, a exemplo de Ilê, Roça que, Vallado (2006,p.146) registra como “núcleos”

ou coletiva. Daí, os questionamentos foram suscitados em torno de saber, quem as praticam, para quê e por quê? Enfim, delinear o processo de construção da legitimação dos cultos do campo afro-brasileiro na Paraíba.

Imbuída desse propósito estruturei a minha investigação em dois momentos: pesquisa bibliográfica e trabalho de campo. A parte bibliográfica consistiu de leituras de obras específicas sobre intolerância religiosa e obras gerais no tocante ao tema religião; a pesquisa de campo foi cumprida com as técnicas de observação e entrevista semi-aberta.

A observação se deu em 23 (vinte e três) terreiros durante os anos de 2008, 2009 e 2010, nos dias em que aconteciam cerimônias religiosas públicas, e nos dias sem cerimônias públicas para a realização de entrevistas, uma vez que as mesmas ocorreram nos terreiros que têm os seus nomes no Quadro I. A quantidade dos terreiros não havia sido definida *a priori*, uma vez que a pesquisa foi de cunho qualitativo e assim a qualidade das informações se conformou a partir da recorrência e do reconhecimento por parte das lideranças religiosas acerca do fenômeno da intolerância. E assim, a quantidade foi sendo delimitada.

QUADRO I-			
Terreiros visitados durante o trabalho de campo nas cidades de Guarabira, Sapé, Alagoa Grande e João Pessoa.			
CIDADE	BAIRRO	TERREIROS	
GUARABIRA	Rodagem	Ilê Axé Oiá Silegi	
	Rosário	Ilê Axé D’Oiá	
	Cordeiro	Centro Espírita Joana D’Arc	
		Centro de Umbanda São João Batista JMJ	
	Santa Terezinha	João Engomador - Tenda de Umbanda Santo Antonio	
			Mãe Nita

que compõem a” sociedade religiosa.” Há também as nomações de Tendras, Centros, Canzuá, Gongás ou Congás. A título de informação, ressaltar que identifiquei a utilização do termo Gongá por parte das Pretas Velhas que “baixaram” no Centro denominado “Barquinha” na cidade de Rio Branco no estado do Acre em um dia de culto ao Santo Daime. “Gongá” refere-se ao lugar onde são guardados os assentamentos e outros objetos sagrados, uma espécie de altar, e que metonimicamente, acaba designando também o terreiro. Ver: CACCIATORE, 1988, p.131)

	Vila Padre Cícero	Mãe Mara
SAPÉ	Lot. S. Francisco	Ilê Asé Omíorun
ALAGOA GRANDE	Rua do Rio	Centro Espírita Mãe Iemanjá
JOÃO PESSOA	Água Fria	Ilê Asé Odenitá
	Mangabeira	Ilê Axé Adagawrá
		Ilê Axé Omilodé
		Ilê Axé Xangô Agodô
	Roger	Ilê Axé Oiá Onirá
	Valentina	Ilê Axé Omidewá
	Valentina -Gramame	Ilê Ajagunã Axé Odoti Fadaká
	Ilha do Bispo	Templo de Jurema e Umbanda Caboclo Rompe Mato
	Mandacaru	Terreiro de Umbanda Iemanjá Sabá
	Rangel	Centro de Umbanda Acácio Valério
		Centro de Umbanda Ogum Beira Mar
	Cruz das Armas	Ilê Axé Tata do Axé
Palácio Alafin de Xangô		
Portal do Sol	Ilê Afro Xangô Adirewá	

Fonte: Pesquisa direta, 2007- 2010.

No decorrer da pesquisa de campo,⁷ 23 (vinte e três) agentes religiosos foram contatados e interagiram acerca do tema respondendo perguntas sobre o preconceito religioso e a intolerância religiosa e se os seus terreiros sofriam ataques e o que era feito para rebater. Deste conjunto 09 (nove) foram selecionados e entrevistados em profundidade. As entrevistas duraram em torno de 02(duas) horas, 02 (duas) horas e meia cada. Todos os contatos foram feitos após a aceitação do convite informal e as entrevistas e as suas respectivas autorizações foram gravadas em aparelho MP4.

A entrevista em profundidade com os 09 (oito) agentes religiosos foi escolhida por possibilitar coletar dados a partir da experiência subjetiva daquilo que eu pretendia conhecer com detalhes. Com a entrevista em profundidade pude identificar interações de conflito inter e intracampo. Enfim, esta técnica propiciou alocar o fenômeno investigado em uma maior abrangência. (DEMO, 2001, p.10)

⁷ As técnicas foram aplicadas na ordem em que se encontra no texto. Antes de entrevistar eu já tinha muitas horas de Observação nos Terreiros e fora deles; já conhecia o desempenho de muitos agentes religiosos em eventos diversos, religiosos e políticos.

Na seleção dos agentes religiosos fiquei atenta às recomendações de Bourdieu (1999) no sentido de que a escolha fosse feita com base na representatividade, característica que no meu caso se tratava da posição e da atuação do agente religioso no campo religioso afro-brasileiro com relação ao fenômeno da intolerância e do consequente processo de legitimação e que os mesmos possuíssem facilidade de verbalização.

Dos 09 (nove) selecionados para a entrevista com profundidade, 06 (seis) moravam na cidade de João Pessoa⁸, 01(um) em Guarabira e 01 (um) em Sapé e 01(um) em Alagoa Grande. Desses agentes religiosos 07(sete) eram pais-de-santo e 02 eram mães-de-santo. Dos 09 (nove), 03 possuíam escolaridade de 3º grau em conclusão no momento da pesquisa (02 estudavam Letras e 01 Ciências Contábeis) e os demais ensino fundamental e médio. Ofereço estes dados não para reproduzir uma hierarquia de saberes em que o ensino universitário ocupa o topo, mas para afirmar que apesar do desnível de escolaridade a desenvoltura de todos se igualava na abordagem sobre o fenômeno da intolerância bem como de apontar os mecanismos construídos ou a construir no processo de legitimação.

QUADRO II-		
Agentes religiosos entrevistados selecionados.		
CIDADE	BAIRRO	LIDERANÇA/TERREIROS
GUARABIRA	Rosário	Pai Lima/ Ilê Axé D'Oiá
SAPÉ	Lot. S. Francisco	Pai Juca/Ilê Asé Omíorun
ALAGOA GRANDE	Rua do Rio	Pai Gel/Centro Espírita Mãe Iemanjá
JOÃO PESSOA	Água Fria	Pai Erivaldo/Ilê Asé Odenitá
	Cruz das Armas	Pai Carlos/Ilê Tata do Axé
	Cruz das Armas	Mãe Renilda/Ilê Tata do Axé
	Cruz das Armas	Pai Gilberto/Palácio Xangô Alafin
	Valentina - Gramame	Pai André/Ilê Ajagunã Axé Odoti Fadaká
Valentina	Mãe Lúcia/Ilê Axé Omidewá	

Fonte: Pesquisa direta, 2007- 2010.

⁸ Na cidade de João Pessoa encontra-se o Ilê Axé Xangô Agodô no bairro de Mangabeira sob a condução do Pai Beto, intitulado “O Guardião da Jurema Sagrada” e que é uma das importantes lideranças na luta pela visibilidade social do culto da Jurema na Paraíba e que, por incompatibilidade de agenda não pode ser entrevistado.

A seleção desses agentes religiosos foi orientada pela atuação dos mesmos no processo de construção da legitimação do campo religioso seja realizando os seus rituais e participando de eventos externos aos seus espaços religiosos, principalmente os que tinham como finalidade denunciar a intolerância religiosa e propor medidas para erradicação da mesma. Mecanismos que cunhei a partir de Berger (2004, p.42-43) de cognoscitivo, normativo e cognoscitivo-normativo.

De posse de um roteiro que continha apenas a introdução ao tema – intolerância religiosa que era entendida inicialmente como (preconceito religioso) as entrevistas foram desenroladas dentro de um ritmo que possibilitou um contato pautado na liberdade de expressão dos agentes religiosos. As questões que surgiram nas entrevistas giraram sobre a identidade religiosa dos agentes religiosos, a motivação para a entrada na vida religiosa e em seguida para a compreensão acerca da existência ou não do preconceito, da discriminação e da intolerância.

A partir das informações sobre as identidades religiosas observei que 05 (cinco) dos agentes religiosos selecionados tinham um pertencimento étnico negro e isso os levava ao envolvimento militante em prol dos direitos humanos das comunidades de terreiro entendendo que essas eram patrimônio do povo negro, o que se desdobrava em trabalhos contra o preconceito e a discriminação etnicorraciais e a intolerância religiosa. A presença da cultura indígena no campo religioso foi ressaltada por 02 (dois) agentes religiosos, mas era um discurso baseado em antecedentes históricos apesar de haver uma tentativa de aproximação no tempo presente, a exemplo do que acontece, algumas vezes, no terreiro Ilê Axé Xangô Agodô em que tomam parte nos rituais representantes da etnia Potiguara.

A identificação da importância da tradição da Jurema em todas as cidades selecionadas e a do Moçambique na cidade de João Pessoa foi uma parte da pesquisa de campo que merece ser revelada em detalhes, pois ocorreu quando da realização de uma entrevista prévia. Foi na segunda entrevista antes da seleção dos agentes religiosos que identifiquei um pai-de-santo na faixa etária entre 25 e 30 anos que informou ter sido do Moçambique antes de ser iniciado no Candomblé da nação Ketu. À sua fala, lancei o questionamento sobre o que seria o Moçambique. E ele respondeu que era uma religião. Fiz o pedido para que ele explicasse, mas, o mesmo expressou-se com palavras insuficientes para o meu entendimento sobre o ritual do Moçambique. Na continuidade das entrevistas eu já havia interagido com mais três agentes religiosos, mas à pergunta sobre o Moçambique não havia resposta afirmativa. O mesmo não ocorreu com a

Jurema, pois à proporção que a pesquisa de campo avançava a presença da Jurema aumentava mesmo em casas autoidentificadas como de Candomblé.

Paralela à pesquisa em João Pessoa, a coleta de dados era realizada em Guarabira e ao entrevistar o pai-de-santo Lima⁹, autoidentificado como de Nação Angola, o mesmo recomendou entrevistar uma senhora praticante da Jurema. Seguindo a recomendação fui ao encontro da Madrinha Nita, que inicialmente declarou ser umbandista comprovando através do registro emoldurado na parede de sua casa.

No decorrer da entrevista, todavia, afirmou: “Eu sou juremeira”. Esse dado promoveu a compreensão de que havia na casa dessa senhora uma identificação religiosa cruzada: umbanda e jurema, sendo que a certificação expedida pela Federação dos Cultos Africanos da Paraíba – FECAB exibia o nome da umbanda. Também encontrei os certificados de umbanda em outros dois terreiros em Guarabira e também no terreiro de Pai Gel na cidade de Alagoa Grande. A identificação da Jurema tal qual a vista no Terreiro de Umbanda Iemanjá Sabá, com os certificados dos processos de iniciação e renovação na Jurema chamados de sementação ou “ensementação”¹⁰, não encontrei em muitos dos terreiros no momento da minha visita.

A respeito do candomblé, Madrinha Nita ressaltou a sua fé nos Orixás afirmando que realizava obrigações rituais com um pai-de-santo na cidade paraibana de Mari. Entretanto, fez ressalvas por ser, em suas palavras, uma religião que é muito dispendiosa e que não consegue resolver alguns casos que só os “Mestres” resolvem. A afirmativa de haver casos que eram resolvidos pelos Mestres era recorrente entre as pessoas praticantes da Jurema.

Uma guinada cognitiva operou-se no processo da pesquisa a partir da identificação da existência do Moçambique e da sua fragilidade em manter-se no campo religioso afro-brasileiro na Paraíba. Sobre a Jurema caracterizei uma “pseudo secundarização”¹¹, uma vez que a maioria dos agentes religiosos realizam sessões de culto a Jurema mas não fazem essa identificação quando são apenas entrevistados.

⁹ O Pai de santo Lima, filho da Orixá Oiá, faleceu no ano de 2008 deixando uma lacuna no campo da luta de combate aos preconceitos etnicorraciais e pela liberdade religiosa na cidade de Guarabira/PB.

¹⁰ A ensemantação também chamada de Juremação é um processo iniciático em que o iniciado recebe uma semente de Jurema em seu corpo. Há pessoas pesquisadoras, a exemplo de Aragão et al(1987,p.66) que, como eu, estabelece correspondência à feitura do santo no culto aos Orixás.

¹¹ Apesar do nome jurema aparecer na identificação externa de poucas casas de cultos afro indígenas paraibanos, o culto aos Mestres e Mestras da Jurema é praticado na maioria dessas casas. Em um conjunto de 23(vinte e três) terreiros paraibanos apenas 01(um) agente religioso declarou não realizar rituais da Jurema, exaltando que era “Ketu puro”.

Dessa forma sobressaiu-se a necessidade de obter mais dados a respeito dessas duas expressões religiosas.

Com o propósito de coletar mais dados sobre o Moçambique e a Jurema, realizei uma entrevista com outro pai- de- santo que também afirmou ter tido iniciação religiosa no Moçambique enfatizando que os seus anos de iniciação no Moçambique foram aproveitados para o candomblé Ketu e assim recebeu o seu Decá sem cumprir 7 (sete) anos de iniciado no Ketu.

O Decá ou Deká é uma cerimônia em que a pessoa, após 7 anos de iniciada tem confirmada no ritual de iniciação a sua mudança na hierarquia religiosa para o cargo de pai-de-santo ou mãe-de-santo e assim pode abrir a sua própria casa de culto. (CACCIATORE, 1988, p.101-102). O tempo de iniciação (7 anos) para receber o cargo, em alguns casos encontrados na Paraíba, pode ser reduzido para 3 , 2 ou 1 ano configurando-o como uma “moeda de troca”, conforme o caso do pai-de-santo referido anteriormente.

Este pai-de-santo estava na faixa etária entre os 30 e 35 anos de idade e não conseguiu traçar de forma verbal mais detalhada a explicação sobre o ritual do Moçambique e também não conseguiu verbalizar sobre o Ketu, característica determinante para que o mesmo fosse consultado por mim, apenas uma vez, pois quem faz pesquisa de campo sabe que nem todas as pessoas têm perfil para serem entrevistadas em profundidade.

A partir das ligações espirituais dos dois pais-de-santo com o Moçambique e analisando as outras entrevistas, identifiquei que no campo religioso essa prática religiosa tinha fraca visibilidade. O mesmo acontecia com a Jurema e também com o Candomblé de Caboclos e em contrapartida uma alta valorização do candomblé, sobretudo o de nação Ketu.

A fraca visibilidade sobre as práticas do Moçambique e da Jurema e do Candomblé de Caboclos e a alta valorização do Candomblé formavam um jogo com informações que destoavam. De um lado eu ouvia dizer e lia que, na Paraíba a maioria das pessoas de religiões afro-brasileiras havia passado pela iniciação da Jurema (Santiago, 2008, p.3) mesmo tendo renovado sua iniciação no candomblé ; por outro lado ao entrevistar as pessoas, muitas delas não faziam alusão à fase em que “foram Juremeiras” ou que eram Juremeiras, ou que foram do Moçambique ou que cultuavam Caboclos.

Todavia, quando da análise dos dados obtidos na parte das entrevistas sobre os processos de iniciação e a auto identificação das casas religiosas, a variação ficou entre Umbanda ou Candomblé sendo que apenas 01 agente religioso em João Pessoa identificava o seu terreiro como de Umbanda e de Jurema. Na análise dos dados obtidos das observações, aparecia a prática da Jurema em 11 terreiros. Enfim, consegui constatar que a fraca valorização era apenas no discurso e não na prática.

O comportamento de esmaecer uma prática e supervalorizar uma outra, incidindo na última forma sobre o Candomblé, tem relação direta com o prestígio social por parte de cientistas no final do século XIX e por artistas e estudiosos no momento denominado por Prandi (1997a) como “africanização” com auge nos anos de 1960. Há também a movimentação política desenrolada no Brasil após os anos de 1970 em que surgiram vários movimentos sociais e nesse contexto o Movimento Negro Unificado que desencadeou a vinculação da afirmação da identidade étnica negra à memória africana no Brasil e à atuação do Estado que passou a desenvolver políticas públicas voltadas para estas religiões no sentido de promover a legitimidade, reconhecendo-as como patrimônio e destinando medidas de combate à discriminação. (BOAES; OLIVEIRA, 2010).

Executando o plano de voltar aos agentes religiosos selecionados, uma vez que com os selecionados realizei mais de 02 (duas) entrevistas, marquei com mãe Lúcia e no meu retorno ao Ilê Axé Omidewá, dialogamos especificamente sobre o Moçambique, uma vez que ela havia confirmado o seu conhecimento e a sua participação no Moçambique mostrando registros fotográficos. Em sua narração, esta Ialorixá afirmou que o Moçambique chegou à Paraíba por meio do pai-de-santo e carnavalesco pernambucano, Mário Miranda e que este deixou filhos, filhas e netos-de-santo na cidade de João Pessoa, nominando-os com os respectivos endereços.

Da mesma forma, retornei a mãe Renilda¹² e esta afirmou não ter sido do Moçambique, mas que conhecera Mário Miranda, foram amigos e declarou pelo mesmo amor e respeito.

De posse do endereço dos parentes espirituais de Mário Miranda fiz contato com o seu filho ilustre, o pai-de-santo Gilberto no bairro de Cruz das Armas, que ostenta o título de “ O Rei do Candomblé na Paraíba”. Marcamos a entrevista que aconteceu no

¹² Atualmente é comum encontrar na Internet, em discursos públicos, o registro do título Doné dirigido para a Mãe Renilda, o que levanta um questionamento sobre um processo de revalorização da Nação Jeje, uma vez que Doné é um cargo exclusivamente feminino do candomblé desta nação, similar a Gaiaku. O título Doné corresponde ao de mãe-de-santo do Ketu.

segundo encontro e desta feita pudemos conhecer o seu espaço religioso, denominado “Palácio Alafim de Xangô” auto identificado como de Nação Moçambique.

Também conheci a mãe Graça, outra filha ilustre de Mário Miranda e o “Centro de Umbanda Acácio Valério”, no bairro do Rangel, reconhecida pela comunidade de terreiro por adjetivos dignificantes enquanto pessoa, religiosa e praticante do Moçambique. Ao entrevistar mãe Graça e visitar o seu terreiro, tive oportunidade de conhecer um ritual do Moçambique em uma festa ao Orixá Xangô.

Vale ressaltar que durante a pesquisa de campo, identifiquei dois terreiros em João Pessoa, nos bairros de Mangabeira e Ilha do Bispo autodeclarados de culto a Jurema em que as suas autoridades religiosas realizaram em datas programadas, rituais no interior de uma determinada floresta, satisfazendo a necessidade do aumento do poder simbólico com a realização de cultos com maior proximidade com as entidades da Mata. Tive oportunidade de participar de dois rituais dessa natureza. Um, na Mata do Aeroporto, no município de Bayeux e o outro, em uma Mata na cidade da Baía da Traição. Este último teve a participação de indígenas da etnia Potiguara, demonstrando o mecanismo da articulação interétnica no processo de construção da legitimação.

Diante das peculiaridades encontradas no campo de pesquisa a respeito da denominação das manifestações religiosas recusei os termos Xangô ou Xangô Umbandizado, este último utilizado pelo estudioso Motta, (2006, p.27-31) A minha recusa se deu pelo fato da denominação Xangô voltada para os cultos realizados na Paraíba, em dias atuais, é um termo em desuso por alguns adeptos e não adeptos e a Xangô Umbandizado não aparece na literatura produzida recentemente.

Enfatizo, todavia, que adotei pelo padrão êmico a auto identificação para os espaços onde são realizadas as cerimônias que predominantemente são denominados de terreiros, seja para os que dizem ser suas casas de jurema, de umbanda¹³ ou, de candomblés das várias nações (Ketu, Angola, Jeje, Moçambique) ou de Caboclos.

A técnica da observação possibilitou o entendimento de que no processo de auto identificação se sobressai uma identidade religiosa ainda que não seja a da primeira iniciação das pessoas e de não corresponder a todos os rituais processados nessas casas.

¹³ Encontramos pessoas que no decorrer da entrevista afirmaram ser praticantes da umbanda cruzada ou do toque traçado. O termo “cruzado” ou “traçado” indica a simultaneidade de rituais. A umbanda cruzada é a prática em que há toques alternados para Orixá e para Jurema, geralmente com um intervalo quinzenal. O chamado toque traçado ocorre quando não se segue a sequência costumeira das evocações e as entidades não são despachadas, permanecem juntas no salão. Assim, um toque traçado pode alternar “cânticos para pomba-gira e exu, ou ainda, mestres, exus, pombas-giras etc.”

Ou seja, muitas das pessoas entrevistadas que tiveram a sua primeira iniciação na Jurema, no momento da primeira abordagem para a entrevista dizia ser apenas de Candomblé, o que revela uma necessidade de alinhamento com o prestígio que essa modalidade religiosa tem na sociedade.

A identificação externa dos espaços na forma africana “Ilê Axé” encontrada em 13 (treze) terreiros dos 23 (vinte e três) visitados revelou ao mesmo tempo a força político - simbólica da África mítica representada na crença aos Orixás, divindades maiores do panteão das religiões afro-brasileiras.

A África tem um papel importantíssimo no imaginário religioso afro-brasileiro. Mas não é da África real, atual que se está falando. Trata-se de um lugar mítico, imaginário. As referências não são feitas a uma África geopolítica de hoje, mas àquela que os filhos da diáspora construíram na memória, fortalecida pelo sentimento do exílio: a terra amada, lenitivo dos males e sofrimentos que a nova terra impetrou contra suas almas, seus deuses e seus costumes pela força do chicote e da chibata.

O candomblé, portanto, figura como a expressão da religiosidade africana no Brasil, pois está mais próximo das raízes, ou seja, da África. Apostando nessa pureza, os adeptos dos candomblés e dos movimentos negros, preferem referir-se a sua religião como religiões de matriz africana, ou do sagrado africano, em detrimento de religiões afro-brasileiras, sendo que esta expressão reservam à umbanda, a jurema e outras denominações tidas como “não puras”. (BOAES, 2009, p.90)

Ao participar de uma cerimônia no terreiro na cidade de Sapé, pude completar a informação sobre as práticas, ali, realizadas, uma vez que a primeira autoidentificação foi a de Ketu, todavia também se cultuavam Mestres e Caboclos; em Alagoa Grande, os cultos eram aos Mestres e a outras entidades umbandistas e a autoidentificação, quando da entrevista, foi a Umbanda. Com dados que possibilitavam o reconhecimento da ocorrência da Jurema, Umbanda e Candomblés de várias Nações no campo religioso afro-brasileiro paraibano, as peças do “quebra-cabeça” estavam indicando que havia nos cultos das cidades pesquisadas alguns momentos dos seus rituais denominados Mesas, Giras, Toques e Sambas, valendo ressaltar a particularidade da realização desses cultos que em alguns terreiros ocorriam de forma cruzada.

A organização deste trabalho em 03 (três) capítulos tem no primeiro a delimitação do campo religioso, tarefa cumprida mediante dados extraídos de livros de história e antropologia e da imprescindível pesquisa de campo. A partir dos dados coletados identifiquei na Paraíba os cultos denominados Santidade, Catimbó, Catimbó-Jurema, Jurema, Moçambique, Umbanda e os Candomblés de várias nações. Entretanto,

para atender a delimitação conceitual, campo religioso, indico que, como integrantes deste campo religioso afro-brasileiro paraibano encontram-se os cultos do Catimbó-jurema, Jurema, Moçambique, Umbanda e Candomblés. A maioria dos terreiros, com exceção de 01 Candomblé de nação Ketu em João Pessoa, apresentam no seu funcionamento estreita relação com o complexo da Umbanda nos seus rituais, o que conflui para a afirmação que o campo religioso afro-brasileiro na Paraíba é formado predominantemente por Umbandas e Candomblés (BOAES, 2011). A descrição dos cultos desse campo religioso é feita no primeiro capítulo.

O segundo capítulo tem o fenômeno da intolerância sendo trabalhado a partir do seu oposto, a tolerância, que vai aqui, exposto historicamente a partir das contribuições dos nomes estabelecidos como pioneiros nessa reflexão, John Locke e Voltaire. Estes filósofos tiveram a Europa como palco e atuaram para que alguns fatos ganhassem as páginas da história. O percurso do conceito de tolerância varia entre esta ser considerada uma qualidade natural do ser humano, valorizada estritamente como uma virtude, e, ganhar na década de 1990 uma nova conceituação tendo os povos latinoamericanos e a sua diversidade cultural conjugada à condição de desigualdade social. A articulação do conceito de tolerância com o da desigualdade social torna-se fundamental para que se chegasse a um entendimento de que, tolerância exige respeito ao ser humano e o seu estado sócio-econômico-político deve ser trazido para a compreensão do contexto.

O terceiro capítulo abrangendo os conceitos de legalidade, legitimidade e legitimação deslinda o conjunto legislativo no Brasil fazendo o recorte para as religiões afro-brasileiras observando o avanço, sobretudo no que diz respeito à perseguição oficial que foi sendo exaurida, contudo essas religiões não têm a legitimidade no sentido de aceitação social e assim o processo de legitimação vem sendo desenvolvido tendo à frente os seus agentes religiosos. Na Paraíba, a legitimação vem sendo construída com a aplicação de mecanismos que foram categorizados como cognoscitivo, normativo e cognoscitivo-normativo.

1 – O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO PARAIBANO: as umbandas e os candomblés

[...] dança o povo negro
dança o povo índio
sobre as roças mortas de aipim
dança a nova tribo
dança o povo inteiro
dança a moça triste do Benim.
(CHICO CÉSAR,1994)

1.1– O campo religioso afro-brasileiro paraibano

Para empreender uma análise científica sobre as relações sociais que se dão em um complexo social no qual há disputas e relações tensas em torno de um capital (econômico, social, cultural ou simbólico), é fundamental o recurso conceitual de campo que nas palavras de Lahire (2008, p.2-3) tem por definição: [...]: “Un campo es un microcosmos dentro del macrocosmos que constituye el espacio social (nacional) global”... “Un campo es un sistema o un ‘espacio’ estructurado de posiciones”.

Tomando o campo como um sistema ou espaço estruturado de posições, vê-se , em cada campo, um jogo e neste há regras e apostas específicas, pois é um espaço de disputas entre as diferentes forças de agentes ou instituições em torno de um capital específico desse campo, seja pelo seu “monopólio”, seja pela sua “redefinição”.

Assim, a utilização do conceito de campo para a abordagem do fenômeno religioso delimita “um campo de forças propriamente religiosas” onde é travada uma batalha entre agências religiosas ou entre representantes religiosos de grupos em posição social diferente e que tem relação com as “transformações” ocorridas na estrutura social. (LAHIRE, 2008, p.2-3)

Atenta à relação entre as transformações sociais e o campo das religiões afro-brasileiras a minha compreensão se fez orientada para apreender a dinâmica social neste campo e os seus fatores propulsores, verificando se houve o surgimento de “novos grupos” no campo ou se houve ruptura no sistema de dominação . No campo ocorrem os novos pactos entre os grupos que detém a hegemonia:

[...] sempre como quadro de referência o campo de forças propriamente religiosas no interior do qual se defrontam os representantes religiosos dos grupos dominantes e dominados, e cuja dinâmica depende das transformações porque passa a estrutura social, seja pelo surgimento de novos grupos com interesses determinados, seja pela ruptura ou crise do sistema de dominação, seja pelas novas alianças entre grupos e/ou frações que detêm o papel hegemônico (MICELI, 1999, p.XXV)

O campo religioso, portanto, é um espaço social e no seu interior há uma movimentação liderada por representantes de grupos, os agentes, que disputam posição social, legitimidade, prestígio, conforme expõe Miceli (1999, p.XXV):

um campo de forças onde se enfrentam o corpo de agentes altamente especializados (os sacerdotes), os leigos (os grupos sociais cujas demandas por bens de salvação os agentes religiosos procuram atender) e o “profeta” enquanto encarnação típica do agente inovador e revolucionário que expressa, mediante um novo discurso e por uma nova prática, os interesses e reivindicações de determinados grupos sociais.

Para a apropriação da noção de campo religioso para as religiões afro-brasileiras, considerei a recomendação das autoras Andrade; Serafim (2009, p.2-3) para não cometer o “descuido acadêmico” que consiste em “tomar certos conceitos como inquestionáveis” e para que se considere que os conceitos são circunscritos ao tempo e ao espaço considerando o tempo e o espaço em que foram produzidos.

Tomei a decisão em utilizar o conceito de campo religioso, sobretudo pela afirmação de que: [...] “Toda seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com as suas hierarquias e seus dogmas, e por essa razão, fadada a suscitar uma nova reforma.” (BOURDIEU, 1999, p.60). Dessa forma, fiz uma aproximação com as religiões afro-brasileiras que após romperem com a estrutura social que as colocavam como seitas passaram a ser estruturadas como religiões, fato evidenciado pelo entendimento de Igreja feito por Motta (2006, p.23)¹⁴

[...] no sentido sociológico (ou durkheimiano) do termo, verdadeiras *igrejas* formadas pelos fiéis (*filhos de santo*) situados em diversos graus da escala iniciática, e chefiados por sacerdotes e sacerdotisas, isto é, *pais e mães-de-santo* ou, no discurso mais formal, *Pai-de-santos e Mãe-de-santos*. [...]

Mediante o uso do termo igreja pode ser feita a correlação para o terreiro das religiões afro-brasileiras com as/os suas/seus filhas/os de santo que corresponde aos fiéis; as autoridades máximas correspondem as mães e pais-de-santo. Assim, esta instituição apresenta “inúmeras características de uma burocracia”, das quais,

a delimitação explícita das áreas de competência e hierarquização regulamentada das funções, com a racionalização correlata das remunerações, das ‘nomeações’, das promoções e das ‘carreiras’, codificação das regras que regem a atividade profissional e a vida

¹⁴ Motta (2006) utiliza a expressão Igreja para explicar os espaços denominados terreiros nas religiões afro-recifenses e é adequado para o que ocorre na Paraíba.

extraprofissional, racionalização dos instrumentos de trabalho, como o dogma e a liturgia, e da formação profissional etc.”[...] (BOURDIEU, 1999, p.59-60)

Vê-se então, no meu ponto de vista, que atualmente as religiões afro-brasileiras atendem a algumas das características de organização burocrática, todavia os agentes religiosos afro-brasileiros estão muito distantes de formarem um “corpo de agentes altamente especializados”, um corpo que é produzido nas estruturas e assim tornam-se “dotados do sistema de disposições capaz de engendrar práticas adaptadas às estruturas e contribuindo, por esta via, para reproduzir tais estruturas” (MICELI, 1999, p.XX).

As religiões afro-brasileiras enquanto religiões de segredos iniciáticos têm alguns dos seus agentes religiosos habilitados para reproduzirem as estruturas mas mesmo os que não estejam “altamente especializados” estão na linha de frente do processo de legitimação, dado esse que permite a retomada a Lahire (2008) com a afirmação de que apenas os agentes que incorporaram o *habitus* de cada campo estão em situação de encampar a luta específica do campo.

Apesar das restrições conceituais, principalmente com relação à especialização dos agentes religiosos, a categoria de campo advinda da teoria de Bourdieu possibilita a compreensão da dinâmica social e da intolerância religiosa enfrentada por parte das religiões afro-brasileiras na sua posição social de subalternidade.

Após definir o conceito de campo, identifico que o campo religioso ao qual se atém esta pesquisa tem a característica da diversidade, item fundamental do campo para que se estabeleça a concorrência, marcada pela formação de cultos em que predominam os encontros entre as tradições religiosas europeias, tradições indígenas e africanas.

A denominação que acato para este campo é o de religiões afro-brasileiras porque em meio a outras expressões, a exemplo das “Religiões afro-indígenas” e “Religiões de matriz africana” a expressão religiões afro-brasileiras torna-se adequada para dar conta da diversidade religiosa local existente.

O uso da expressão “Religião Afro-brasileira” por parte de muitas pessoas se dá na perspectiva de Lépine (2004, p.139): “A denominação global de “cultos afro-brasileiros” abarca desde certas formas de espiritismo, a umbanda e seu reverso, a quimbanda, até as várias ‘nações’ do candomblé, o xangô, o catimbó etc.” [...] Todavia, a conjunção das palavras afro mais brasileira resultando em afro-brasileira atende a contento em alguns locais brasileiros e assim é, na Paraíba.

Por sua vez a expressão “Religiões de Matriz africana”, adotada principalmente

por parte de militantes ativistas religiosos denota, principalmente, uma posição política que é recente e pretende reforçar os laços espirituais, históricos, políticos e sócio-antropológicos do Brasil com o continente africano, conforme a reflexão da pesquisadora Oliveira (2009, p.96):

A própria denominação de ‘matriz africana’ parece ter como objetivo destacar essa vinculação direta entre a origem (matriz) e a contemporaneidade dessas religiões. Desse modo, elas passam a ser pensadas em função da sua contigüidade para com uma tradição específica e não mais como um “mix” de tradições culturais distintas, tal como expressa o termo “afro-brasileiro”. Enfim, não mais religiões sincréticas, mas, sim, africanas.

A tradição gozando da maleabilidade que lhe é peculiar se cruza, se entrelaça, se traça, se entrecruza e mantém distinção, sobretudo no campo religioso. A partir desse movimento fica evidente que a tradição enquanto uma construção sócio-cultural, logo uma invenção, possui a prerrogativa da mutabilidade que é operada de forma articulada às categorias de tempo e de espaço, conforme afirma Giddens (1997, p.101): “A tradição implica uma visão privilegiada do tempo; mas também tende a exigir o mesmo do espaço. É o espaço privilegiado que mantém as diferenças das crenças e das práticas tradicionais.”

As características dessa invenção (tradição) em articulação com o tempo ficam visíveis nas palavras de Teixeira (2006, p.131) ao enfatizar que as tradições “devem ser consideradas como algo inventado, isto é, como um conjunto de práticas atualizadas em função de uma continuidade do passado.” Giddens (1997, p.80) incorporando outras dimensões espaciais comenta que o tempo será valorizado na dimensão do passado e do futuro :

uma orientação para o passado, de tal forma que o passado tem uma pesada influência ou, mais precisamente, é constituído para ter uma pesada influência sobre o presente. Mas evidentemente, em certo sentido e em qualquer medida, a tradição também diz respeito ao futuro, pois as práticas estabelecidas são utilizadas como uma maneira de se organizar o tempo futuro.

Para reforçar o meu entendimento de que a atualização do campo religioso em função do tempo presume o dinamismo busco apoio em Salles (2010, p.33): “O fato é que o conceito de *tradição* por muito tempo esteve ligado à idéia de ‘sociedades da passividade’, cuja principal característica seria a estabilidade dos seus fenômenos sociais.”

No campo religioso afro-brasileiro paraibano o conjunto de tradições religiosas

que se atualizaram e que continuam em atualização, forma um complexo para cuja definição o conceito de hibridação, trabalhado por Garcia Canclini (2006, p.XIX), tem cabimento por revelar que este complexo é formado por “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

Vale colocar que “a hibridação não é sinônimo de fusão sem contradições” [...] (CANCLINI, 2006, p.XVIII), mas um processo de contatos culturais impregnado do conflito e das contradições. Minha posição é de conforto ao nomear o processo da combinação verificada no campo religioso afro-brasileira paraibano de hibridação, principalmente pela possibilidade interpretativa oferecida por este vocábulo. Os termos mestiçagem e sincretismo acompanharam e acompanham uma mentalidade social etnocêntrica, eurocêntrica e cristã na qual são identificadas ora de forma explícita ora implícita, ideias evolucionistas nas quais os povos negros e indígenas ocupam posições de suposta inferioridade.

Ao tratar da “origem” da combinação de estruturas ou práticas, Canclini (2006, p.XXII) pontua que esta se dá de modo não planejado ou é resultado de processos migratórios, turísticos e de intercâmbio econômico ou comunicacional. Tomando posse dessa reflexão estabeleço vinculação com a história da combinação entre tradições religiosas indígenas, africanas, luso-católicas na Paraíba afirmando que decorreu de processos socioculturais, a partir da atividade de trabalho, resultantes de fluxos migratórios de povos indígenas, de povos africanos e de povos europeus embora esses povos possuíssem papéis distintos.

É, principalmente pela característica da forma de combinação que o conceito de hibridação permite, que, eu adotei o termo hibridação reconhecendo que o uso do termo sincretismo por parte de alguns autores revela não uma fusão de cultos religiosos mas uma estratégia construída para que se reverenciasse os Orixás, conforme ressalta Magnani (1991,p.15) :

Essa utilização dos santos católicos como máscaras para o culto dos Orixás tinha como base as características atribuídas aos santos, produzindo, assim, uma série de correspondências: Santa Bárbara, por exemplo, invocada como proteção contra tempestades, é associada a Iansã, orixá dos ventos e dos raios; São Jorge, montado num cavalo e subjugando o dragão com sua lança, servia para representar Ogum, orixá guerreiro e senhor do ferro; Nanã, considerada a mãe de todos os Orixás, era cultuada sob o disfarce de Santa Ana, mãe da Virgem Maria, e assim por diante.

Na mesma linha segue Prandi (1997a) com o argumento de que o sincretismo

foi um mecanismo de resistência cultural, e assim sendo um processo que englobava conflitos:

[...] Quando o candomblé se organizou no Nordeste, no século 19, ele permitia ao iniciado a reconstrução simbólica, através do terreiro, da sua comunidade tribal africana perdida. Primeiro ele é o elo com o mundo original. Ele representava, assim, o mecanismo através do qual o negro africano e brasileiro podia distanciar-se culturalmente do mundo dominado pelo opressor branco. O negro podia contar com um mundo negro, fonte de uma África simbólica, mantido vivo pela vida religiosa dos terreiros, como meio de resistência ao mundo branco, que era o mundo do trabalho, do sofrimento, da escravidão, da miséria. [...]

Dessa forma encaro que o sincretismo foi um mecanismo de resistência cultural, mas prefiro adotar o termo hibridação porque a utilização ideológica do termo sincretismo dificultou e dificulta a visualização desse processo de resistência e como enfatiza Birman (1983, p.30) ao tratar do que ocorreu na Umbanda:

A busca das origens e o estudo dos processos de sincretismo entre as várias tradições presentes nesses cultos não me parecem suficientes para dar conta do sentido que possuem tais práticas religiosas. Não importa muito saber se em tempos passados um orixá tinha tal ou qual característica de origem africana mas sim compreender que a característica de ontem não significa a mesma coisa agora. O sentido dos símbolos muda junto com a sociedade que os utiliza.

O caso da Paraíba, similar ao que ocorreu em outros estados brasileiros, em que tradições religiosas de diferentes continentes e de diferentes etnias se encontraram e se hibridizaram, teve como ponto de partida o projeto político-econômico executado no Brasil a partir do século XVI capitaneado por europeus, que para o seu êxito “empresarial” promoveu o deslocamento forçado de povos africanos para uma terra habitada, originalmente, por povos indígenas; implicou também na alteração do *modus vivendi* dos povos indígenas e nestes incluem-se os habitantes do território paraibano. Assim, processou-se a combinação das tradições religiosas dos povos indígenas, africanos e europeus. (BASTIDE, 2006, p.218);

Esta combinação também denominada de “encontros” (TEIXEIRA, 2006, p.133-134); (BASTIDE, 2006) tem um significativo exemplo no surgimento do candomblé,

como produto de [re]invenções – de adaptações e de síntese – dos vários sistemas de crenças provenientes do continente africano durante mais de três séculos do período da escravidão. A [re]invenção de uma África mítica aparece, desde o início, como elemento fundante das diversas identidades religiosas assumidas e apregoadas como *raízes* ou *nações* que marcam as fronteiras litúrgicas de cada comunidade — terreiro —, que a partir do final do século XIX começam a adquirir visibilidade e

legitimidade social (TEIXEIRA, 2006, p.133-134).

Ficam explícitas na citação a dinâmica da tradição e a “reinvenção de uma África mítica”, visível ainda em dias atuais afirmações as quais me acostei juntamente com Oliveira, (2009) e com Boaes; Oliveira(2010). Essa reinvenção ganha visibilidade, por exemplo, com o uso do termo “nação” que inicialmente diferenciava os africanos a partir das etnias e não por cor da pele. (REIS, 1986, p.16) Essas etnias africanas “foram chamadas de nações” na Bahia e “em outras regiões escravistas do Novo Mundo” (REIS, 1986, p.33-34).

Na primeira metade do século XIX o registro do número de africanos traficados

chegaram a atingir 8 mil por ano em certos períodos, visando atender a demanda da economia açucareira que, desde o final do século XVIII, fora atingida por fortes ventos de prosperidade. Os novos escravos agora vinham principalmente da área do golfo do Benim, sudoeste da atual Nigéria, e do antigo reino do Daomé, atual República do Benim, terras dos nagôs, jejes, haussás, tapas etc.[...]” Os outros eram originários da Costa da Mina e do sul da África, de Angola na sua maioria. Na Bahia, como em outras regiões escravistas do Novo Mundo, essas etnias africanas foram chamadas de “nações” (REIS,1989, p. 33-34).

A palavra nação como sinônimo de etnia foi redefinida para incorporar todas as pessoas que fossem de um mesmo grupo étnico e assim seriam consideradas “parentes”. A palavra parente selecionada no repertório da língua dominante, isto é, da língua do senhor, foi escolhida para significar “*patrício*.” [...] No processo de resignificação a palavra nação no campo religioso dos candomblés serve para dividir: A palavra “parente” com a sua abrangência semântica foi redefinida na Bahia “diante da dificuldade que tinham os africanos escravos, e mesmo os libertos, de formar famílias” [...] O africano inventou o conceito de “parente de nação”. Foram os parentescos simbólicos ou fictícios, a exemplo da “família-de-santo” dos candomblés que proporcionava aos “irmãos” “espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para conquista da alforria, meios de protesto contra os abusos senhoriais e, sobretudo rituais fúnebres dignos” (REIS, 1991, p.55). Assim, o conceito de nação como parentesco biológico foi substituído por parentesco de santo (PARÉS, 2007, p.102) e até os dias de hoje os candomblés se dividem em nações.

Reproduzindo o parentesco de santo os cultos afro-brasileiros são estruturados e espalham-se por todo o país e embora a divisão por nação faça parte dos candomblés, na Paraíba a terminologia e o tratamento da família de santo existem em muitas casas que

praticam a Jurema e a Umbanda. Nessas casas, a denominação de mãe e de pai de santo é utilizada na forma africana: Ialorixá e Babalorixá.

Na Paraíba, nos diversos cultos afro-brasileiros há momentos ritualísticos chamados de mesa, gira, toque, festa ou samba indicando por essa variação as suas especificidades.

A **mesa** é o nome para uma reunião que pode ser do culto do Catimbó-Jurema ou da Jurema com as suas variantes de ser Jurema de mesa, Jurema de chão ou de mesa branca.

A denominação “mesa” referida a uma sessão de Catimbó¹⁵ foi encontrada na cidade de João Pessoa em 1938 por Luis Saia quando esteve a serviço da Sociedade de Etnografia e Folclore¹⁶. A estrutura da “Mesa” pode ser apreciada na descrição que, pelo valor etnográfico faço transcrição extensa: (SAIA apud CARLINI, 1993, p.65-66)

Numa parte alimpada do chão colocaram uma mesinha de 50cm x1 m aproximadamente. Em cima desta mesa uma toalha branca, quatro vasos com mudas de enfeite, um carbureto, um crucifixo, os cachimbos, os arcos, uma garrafa e um copo (água tinha ali. A polícia representada!). No chão, aos lados da mesa, mais dois vasos de flores. Algumas pessoas amigas da casa tiveram a permissão para entrar e ficaram por ali olhando. Prá gente foram postas umas cadeiras.

Quando ficou todo mundo acomodado o pessoal do catimbó se pôs em posição pro trabalho. A rainha, senhora do catimbozeiro, se sentou numa cadeira colocada na banda do fundo do quintal olhando prá casa. O mestre se pôs do outro lado da mesa de frente prá **rainha** e ladeado pela secretária (...), o restante fazendo uma volta em torno da mesa.

A primeira coisa que fizeram foi acender os cachimbos prá **defumação** de abertura. Esta defumação é feita da seguinte maneira: acesos os cachimbos (cada um tem) tiram algumas baforadas e depois, a um sinal do mestre, invertem a posição do cachimbo de modo que a parte onde vai o fumo é colocado na boca. Assoprando ao invés de chupar a fumaça esta sai pelo canudo. Parados de pé e apenas fazendo um movimento de tronco para a frente e circular para os lados procuram espalhar a fumaça assim expelida pelo ambiente todo. Fazem isto de maracá na mão esquerda e flecha dependurada no braço.

Depois da **defumação** depositaram os cachimbos, na mesa, passaram os maracás prá mão direita e iniciaram então as danças cantando as

¹⁵ Recomendo o visionamento de uma Mesa de Catimbó em 1938 na cidade de João Pessoa/PB no Youtube: <http://www.youtube.com/watch?v=dswZrMmE1bU>

¹⁶ A Missão de Pesquisas Folclóricas cujo objetivo era produzir etnografias a partir de coleta de dados sobre “nossos costumes, nossas tradições populares, nossos caracteres raciais” (...) era vinculada a Sociedade de Etnografia e Folclore que foi dirigida por Mário de Andrade. Disponível em: <http://centrocultural.sp.gov.br/livros/pdfs/sef.pdf>

Em fevereiro de 1938 esta Missão com a equipe presidida pelo arquiteto Luis Saia chega em Recife no momento em que os jornais noticiavam o fechamento de vinte e dois terreiros de Xangô e Catimbó com a apreensão por parte da polícia de todo o material religioso. (CAMPOS, 2001, p.219) Nesse mesmo ano, a Missão documentou o ritual do Catimbó no estado da Paraíba nas cidades de João Pessoa, Itabaiana e Alagoa Nova. (CARLINI, 1993)

linhas de abertura da mesa. A 1ª linha cantada foi:
Pelo sinal da santa cruiz
Livrai-nos Deus Nosso Senhor
I dus nossos inimigos amém Jesus.¹⁷ (SAIA apud CARLINI, 1993, p.65-66)



Foto: 01- Mesa de Catimbó em 1938
FONTE: CARLINI, 1993, p.85

A descrição feita em detalhes apresenta elementos que estão presentes nos cultos da Jurema, a exemplo do cachimbo, da defumação e de elementos do panteão católico. A evocação à cruz na toada da linha de abertura da mesa de Catimbó bem como a sua presença na mesa é notada em um contexto em que a cruz é a representação do cristianismo por parte de pessoas negras escravizadas e indígenas. O uso do crucifixo atravessa os séculos e estava presente nos Catimbós paraibanos do século XX. A localização da cruz do Catimbó podia variar: “Deve estar dentro de uma bacia ou mesmo sobre a toalha ou debaixo de um tamborete” (FERNANDES, 1938, p.119 apud SOUZA, 2009, p.156) É o que pode ser visto na foto (02) da mesa de Catimbó com elementos da Umbanda, com a escultura estátua do Preto-Velho, a estrutura do peji, a cruz cristã e a permanência do cachimbo e a água. Nesta foto, a água está nos copos que a partir da pesquisa de campo, informo que para alguns agentes religiosos é uma representação das cidades encantadas da Jurema.

¹⁷ A transcrição é literal, portanto os negritos das palavras são de Álvaro Carlini.



Foto 02: Mesa de Catimbó com elementos da Umbanda.
Disponível em:
<http://www.flickr.com/photos/evandrodegum/5190453812/>
Acesso em:30 de junho de 2011.



Foto 03: Mesa de Catimbó da Mestra Damiana da cidade de Alhandra/PB.
Fonte: SALLES, 2010, p.77



Foto 04-Mesa Branca de Jurema .

Fonte: Acervo da Ong Encumbe. (SILVA, 2011,p.155)

Na foto 04 tem-se uma mesa branca de Jurema na década de 1960 no Templo de Umbanda Caboclo José de Andrade comandado por Rita Preta na cidade de Santa Rita/PB. Neste culto há pessoas sentadas , com as mãos postas sobre uma mesa que tem flores e velas acesas; há outras pessoas em pé. Todas vestem-se com roupas na cor branca. Pela composição desta mesa fica visível a influencia do kardecismo, uma vez que nesse tipo culto são feitas doutrinações de espíritos considerados como mercedores de luz, de evolução. (SILVA, 2011, p.155)

O termo **gira** é usualmente utilizado para atos dentro dos rituais umbandistas enquanto o **toque** também é utilizado para os cultos de Jurema, para cultos Umbandistas e de Candomblés¹⁸; a palavra **feira** neste campo religioso indica as cerimônias públicas e estas são consideradas “um dia especial” para reverenciar um/a Orixá, uma entidade da Umbanda ou da Jurema ou é o dia de festejar um/a Caboclo/a. Também pode ser o dia de comemorar anos de iniciação de uma determinada pessoa ou dia de efetivar uma iniciação; o **samba**, todavia é um vocábulo dirigido para as sessões em que bailarão os/as Caboclos/as. Comumente no convite, geralmente informal, se diz: “vai ter Samba de Caboclo”.

¹⁸ A denominação Candomblé além de compreender o culto aos Orixás também refere-se ao Candomblé da nação Angola ou candomblé de Caboclos.

Partindo da ideia de que nesse campo religioso predomina o intercâmbio simbólico é importante, sem querer traçar genealogia histórica, pontuar que historicamente esse campo religioso é formado pelos cultos da Santidade, do Catimbó-Jurema, da Jurema, da Umbanda, Moçambique, Candomblé Ketu, Candomblé Jeje, Candomblé Angola ou de Caboclos. Cultos que hibridizados na sua “origem” tornaram a hibridizarem-se construindo em muitos casos uma identidade nominal para demonstrar a necessidade de afirmar a autonomia do terreiro. Este caso se aplica ao culto Catimbó-Jurema, hoje, denominado de culto da Jurema que é realizado em espaços denominados de Tenda de Umbanda ou de Ilê Axé.

Os cultos do Catimbó-Jurema foram diante da dinamicidade a que estão submetidos os fenômenos religiosos intercambiando elementos das religiões afro-brasileiras, sobretudo da Umbanda e do candomblé e ganharam novas conformações, guardando, todavia, proximidade com as religiões indígenas.(PRANDI,1995/1996, p.66)

1.1.1 - O Catimbó – Jurema

O Catimbó tem na Paraíba, a cidade de Alhandra que historicamente é considerada o berço desta expressão religiosa, uma grande importância. (SALLES, 2010, p.93); (BRANDÃO, 2004, p.163). Esta cidade resguarda um patrimônio material e imaterial que consiste dentre outros, dos túmulos de pessoas que gozam da reputação de terem sido grandes Juremeiras/os, localizados em terras do Acais¹⁹, estas também, consideradas patrimônio sagrado.

A posição privilegiada da cidade de Alhandra no campo religioso afro-paraibano é fruto de uma história datada desde o período colonial brasileiro, conforme relata Assunção (2006, p.20) :

[...] Segundo o autor, no século XVI, sobretudo em aldeamentos indígenas aparentemente submetidos ao poder português e supostamente cristianizados, registram-se manifestações mágico-religiosas com algumas características básicas do catimbó. A partir dessas aldeias, com o nome de catimbó ou de jurema, o culto se difunde pela região nordestina, sendo encontrado na área entre Recife e Natal e no candomblé de caboclo no Recôncavo da Bahia (MOTTA, 1988). Para os juremeiros, seus ritos representam sobrevivência dos ritos indígenas e caboclos.

¹⁹ A localidade do Acais na cidade de Alhandra é objeto de um processo de tombamento no qual a Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Jurema e Candomblé-FCP UMCANJU na representação do Terreiro conduzida por Pai Beto de Xangô tem participação ativa.

A inferência quanto à existência de “manifestações mágico-religiosas com algumas características básicas do catimbó” no século XVI (no atualmente chamado “nordeste” brasileiro) deixa implícita a ideia da convivência entre pessoas negras africanas e indígenas gerando um sistema religioso “solidário” com elementos de culturas diferentes e compartilhadas. Além disso, a citação espelha a estratégia de sobrevivência dos povos Bantos²⁰ frente a opressão católica, fato ressaltado por Lopes (2006, p.209):

[...] embora imposto de maneira quase sempre violenta, o cristianismo sofreu, na mão dos Bantos, na África e no Brasil, fortes transformações. Porque o Banto não adotou passivamente os dogmas do catolicismo. O que ele fez foi colocar essa religião ao seu jeito, ao seu modo, dando a ela coloridos e nuances que a transformaram num catolicismo todo peculiar, permeado de práticas da religião tradicional negro-africana e do culto banto aos antepassados.

Um dos pontos ressaltados acerca da cultura religiosa dos povos bantos é a sua maleabilidade, característica que influenciou na combinação com a cultura indígena e também com os nagôs e jejes:

As religiões das nações bantos, ao contrário, foram mais permeáveis ao influxo de outros cultos e, em primeiro lugar, dos próprios ritos nagôs e jejes. Destes, adotam não apenas o panteão — fazendo novas correspondências — como também a estrutura das cerimônias e os ritos de iniciação. Em contato com populações indígenas e mestiças nas zonas rurais e no sertão, sofreram também a influência de cultos como a pajelança e o catimbó. (MAGNANI, 1991, p.17)

Discorrendo sobre as formas de cultos de “transe” das religiões sistematizadas no Brasil” e que “genericamente” podem ser chamadas de “religião dos encantados ou de religião cabocla”, Prandi(s.d.) pontua sobre o Catimbó com os seus poderes mágico-curativo e “de aconselhamento oracular” destacando que esta modalidade diferente das outras adotou a dança mais tarde por influência da cultura religiosa negra.

Identificando os geradores da conquista de terras paraibanas, Porto (1976, p.51) proporcionou a compreensão sobre a presença negra nesse empreendimento:

²⁰ Os povos bantos ou bantus, durante o período escravista brasileiro, foram retirados principalmente do atual Congo, Angola e Moçambique. Assim, esses povos foram os primeiros africanos a “pisarem” (as aspas são minhas) no Brasil na condição de pessoas escravizadas. A importância desses povos na formação social brasileira ainda merecem o devido reconhecimento, sobretudo pelo forte legado existente na cultura afro-brasileira. Recomendo a leitura do artigo de Rocha, 2006, dos livros de Carneiro, 1981, Ramos, 2003, Rodrigues, 1988, Silva, 2000.

Se o pau-brasil significou o principal motivo a que se levasse a efeito a conquista da terra paraibana, finalmente firmada naquele 5 de agosto de 1585, a cana de açúcar seria responsável pela sua estabilidade e desenvolvimento econômico-financeiro, encontrando aqui as férteis várzeas necessárias e suficientes ao seu plantio com promessa de sucesso.

Assim, é com a cana de açúcar ou para a cana de açúcar que as pessoas negras traficadas e postas na condição de escravizadas foram alocadas principalmente nas zonas de várzeas e o engenho de açúcar funcionou como “a base de ocupação humana regional”, constituindo “uma das colunas mestras do triângulo: CASA– GRANDE – CAPELA e SENZALA” (PORTO, 1976, p.43)

Foi no seu ambiente abafante, nauseabundo pela falta de higiene e também da própria raça, em mistura com o olor impregnativo, persistente da jurema, do incenso, das velas votivas, coloridas, enfeitadas por laços de fita de diversas cores, em louvor aos seus deuses ancestrais, que se desenvolveu e se solidificou um sincretismo religioso, pomposo, folclórico, fantástico e, por isso mesmo terrível, misterioso e contundente nas suas realizações fetichistas, sob a vestimenta de um Catolicismo imposto [...] (PORTO, 1976, p.81)

A citação desta autora espelha o olhar de exotismo descrito por Santos (2002) que oscila entre o deslumbramento e o estranhamento. O deslumbramento se dá diante da forma como a manifestação religiosa se apresentava para a qual são utilizados os vocábulos “pomposo, folclórico, fantástico” e o estranhamento se mostra nas palavras “terrível, misterioso e fetichista”. Entretanto, o dado apresentado por esta historiadora é valioso ao colocar em cena dados sobre o campo religioso paraibano ainda tão carente de registros.

Na mesma linha argumentativa acerca da atividade de trabalho com forte ingerência sobre a religião, Laura de Mello e Souza ao tratar da religiosidade colonial aponta a partir da historiografia que havia a subordinação da religiosidade “à força aglutinadora e organizatória dos engenhos de açúcar, integrando o triângulo Casa-grande– Senzala– Capela; sua especificidade maior seria o familismo, explicador do acentuado caráter afetivo e da maior intimidade com a simbologia católica tão caracteristicamente e nossos[...]” (SOUZA, 2009, p.120).

A afetividade e a apropriação de símbolos católicos justificam as práticas de cura nas mais diversas modalidades, a exemplo das ações de benzedeadas e suas orações tal qual refere a escritora Porto (1976):

As benzedeadas de cobreiro, mau-olhado, de garganta, eram comuns naqueles tempos coloniais, permanecendo até nos primeiros albos do nosso século. (...) a negra sinhá Joaquina – que, usando o talo da

carrapateira, espécie de canudo, batia no local atingido pela enfermidade e dizia:

Que é que eu corto?

Cobreiro brabo

Corto a cabeça

E o rabo.

E em seguida, rezava uma oração somente sabida por ela, pois se passasse adiante o seu segredo, as suas forças se quebrariam. Só quando se via na obrigação de se “aposentar”, por não poder consigo mesma, passava o segredo do “dom” à pessoa de sua escolha, a fim de continuar o seu ofício. (PORTO, 1976, p. 125)

Dessa forma estão demonstradas práticas de magia em que há intervenção em uma situação mediante o uso de “técnicas” visíveis nas situações descritas na forma de oração, de objetos, operadas por alguém que é reconhecida e se auto reconhece como detentora de poderes extraordinários. A magia fica comumente caracterizada e classificada pela diversidade das “técnicas”, dos agentes que praticam atos mágicos.

Apesar de fazer apropriação desta divisão vale assinalar que esta compartimentalização é de efeito didático porque no ato considerado mágico tanto há o auxílio de “técnicas” quanto a busca do auxílio a entidades, divindades, anjos, espíritos e santos. Para dar força à minha observação dou espaço para Pierucci (2008, p.1) que de forma magistral afirma: “A imbricação é um fato inegável”. Continuando com Pierucci (2008, p.1) parte da sua reflexão explica a “imbricação” entre magia e religião:

Na "vida real", na ordem dos fatos e não dos conceitos, magia e religião convivem, formam um ecossistema. Mundo afora a magia se forma, se enrama e floresce em ambientes religiosos. Quase por toda parte, o ritual religioso contém componentes mágicos evidentes. Existem espaços religiosos que se constituem em verdadeiros santuários de magia. Nas mais diferentes religiões, sacerdotes agem às vezes como se fossem magos ou adivinhos, curandeiros ou conjuradores de demônios, e o relacionamento religioso com deuses, santos, almas, anjos e espíritos costuma ter ingredientes mágico-coercitivos evidentes.

Julgo importante mostrar que entendo o Catimbó como um rito religioso e mágico que atendia as necessidades da comunidade na qual estava inserida e na sua busca de potencialização simbólica fundiu elementos africanos, ameríndios e católicos conforme pode ser apreciada na explicação:

que é mais uma consulta feita por pequenos grupos, um rito bem mais simples do que uma festa pública, no qual existem cânticos sem elementos percussivos ou figurinos especiais. Nele, aquele que é tradicionalmente chamado “o mestre do cachimbo” recebia espíritos das mais variadas procedências, brancos, negros e índios, rezava em todas as línguas, misturava elementos da feitiçaria dos três

continentes, aconselhava e distribuía receitas segundo as diversas doenças e defumava os assistentes com o fumo do seu cachimbo, tratamento especialmente característico das tradições indígenas. O catimbó é portanto um rito em que o africano certamente deu sua contribuição, mas não predominou (SILVEIRA, 2006, p.227).

Assim, o Catimbó é caracterizado como rito simples também por Cascudo (1978, p.87) apesar deste expressar uma visão centrada na divisão entre magia e religião e assim transmite a ideia de que religião é o que pertence aos “grandes sistemas religioso”. Com essa dicotomia diz o pesquisador sobre o Catimbó que este “não é culto religioso. Não há promessas, votos, unidade do protocolo sagrado. É um consultório tendendo, cada vez mais, para a simplificação ritual. Não há corpo de filha-de-santo para louvor divino dos Orixás nem preparação obediente das moças iauôs.”[...] De forma semelhante Ribeiro (1982, p.282) registra o Catimbó como prática mágica “individualista, instrumentalista, sem ortodoxia nem sacramentalismo” [...]. Também nessa linha de caracterização do caráter individual do Catimbó e sem “organização social”, posiciono Bastide (1971, p.254-255), sem todavia, deixar de apresentar a minha recomendação para que se compreenda que ao qualificar o Catimbó como destituído de “organização social”, os autores o fazem numa perspectiva de comparação com os *candomblé* de nações.

O termo *catimbó* segundo Salles (2010, p.79) “apresenta um sentido genérico e um sentido específico. Acerca do genérico, aponta o autor, não haver referência a um culto específico. “[...] na linguagem corrente do Nordeste, pode significar “magia negra”, feitiçaria, bem como qualquer forma de manipulação do sobrenatural com fins “maléficos” ou “diabólicos”, como coisa-feita”, “mau-olhado”, entre outros [...]”. No sentido específico, o termo *catimbó* designa as sessões de mesa nas quais o fumo e a *jurema* (bebida) aparecem como elementos centrais. São as chamadas *mesas de Catimbó* [...], que predominou na cidade de Alhandra no estado da Paraíba até meados da década de 1970 (SALLES, 2010, p.80).

A partir desta divisão, encontra-se na Paraíba a referência ao *Catimbó* feita a partir da apropriação do significado de magia e bruxaria estabelecendo uma correlação entre ambos. Uma amostra desse tratamento está nas reportagens do Jornal O Norte descrevendo a ação da Polícia no início do século XX, precisamente no ano de 1911 e que transcrevo:

“*Catimbó*”

De há muito tempo que bruxaria assentou os seus domínios nesta capital em = catimbó=, denominação pitoresca dada pela philosophia popular. A incredulidade deixa-se insolentemente seduzir pelo incenso, as cantorias e a (priprioca), bebida indígena que, dizem os profissionaes cura os males do corpo e da alma (JORNAL O Norte, de 23/09/1911).

No mesmo jornal encontra-se a matéria: “No lugar Boa Vista existe um com vasta clientela na redondeza e por lugares onde chegam noticias da sua existência. O **catimbó é feito na casa de Euphrosina de tal, casada com Damião**, no fundo de um sitio em uma choupana. As victimas estão apparecendo e o catimbó continua afrontando tudo e explorando a todos”(JORNAL O Norte, de 23/09/1911). Passados sete dias saiu outra matéria:

Parahyba – sábado, 30 de setembro de 1911 (O NORTE)

Noticias catimbó

Na estrada da Boa Vista

Damião de tal é o nome de um **catimbozeiro** famoso cuja esphara de ação é maior que a todos os demais que infestam esta terra, sendo casado com **Eufrásia de tal** que exerce a mesma profissão, e residindo ambos em uma casa de sitio na Boa Vista, em barreiras, no fundo da qual construíram uma choupana que por signal não tem sinão uma porta, o que constitue uma optima condição para que a pollicia effectue alli uma busca sem perigo de ser lograda.

É as **segundas, quintas e sábados** que se realizam, aliás com grande assistência de clientes as sessões do catimbó de Damião, que sobretudo foi discípulo de = **Joana pé de Chita** =, já celebre nos annaes da feitiçaria.

Assistimos uma das sessões:

Reunidos os supersticiosos clientes do Damião em torno de uma mesa, este apparece dizendo-se = um cabloco atirador = e traz consigo uma = preaca =, com que atira, 3 pauzinhos de jurema, uma espada, tendo na ponta pintado um cavallo cavalgado pelo = major do dia = uma corneta, uma cuja, um (cormboque), umas pennas de arara, uma traça de rames, diversos cachimbos que elle denomina = gaitas =, um bouquet para = uma mestra encantada no mar =, uma bacia de Agatha cheia de cachaça em que diz haver uma princeza encantada e em que colloca duas moedas de prata representando – uma elle Damião, outra a mulher; uma caixinha com sementes de jurema, umas raízes de junca, um frasco com aguardente, Damião e sua mulher bebem e dão a todos a os circumentantes.

As pessoas de Arara, aquelle as emprega para, dansando, entoar estas cantorias:

= Lá em cima daquela serra

Tem um cipó mucuca

Onde canta periquitina

Arara maracanam.

Ou Arara Canindé

Ou Canindé de Arara

É o rei de Arara

É um rei, é um rei, é, é, é =.

Ao formarem a mesa Damião e Eufrásia perguntam aos seus clientes si estão com medo da policia. Seja negativa ou affirmativa a resposta, Damião por via das dúvidas tira de sua = gaita =, em arde a jurema, uma fumaçada à esquerda e às avessas para a policia não perseguir, uma outra à direita e às avessas para o Estado e enfim muitas outras para os seus inimigos. Estas em meio de grande alarido.

A fumaçada para a policia é seguida das seguintes palavras:

A está preso santos coêio, o chefe de policia e todos os sob-delegado, também o presidente do Estado e principalmente o = Davino =, todos a minha orde. Estão todos de orde do mestre majó do dia, nas covas de Salomão e no reinado de jurema.

Eis uma conseqüência da ignorância em que se acha envolvida uma boa parte de nossa população, concorrendo para sua ruína moral.”(JORNAL O Norte, 30/09/1911)²¹

Para reforçar a presença do Catimbó na Paraíba faço apropriação do trecho de *Meleagro* no qual há uma ordem de aparecimento do Catimbó em Estados brasileiros:

começa por Belém do Pará, Manaus, depois. Não se fala bastante na Bahia. O terceiro lugar é Pernambuco, a cidade do Recife e Brejo da Madre de Deus, onde houve mestre de respeito e que hoje em dia está guiando espiritualmente “mesas de Catimbó”.

Segue-se a Paraíba, a capital, Serra da Raiz, Mamanguape, Campina Grande. São estas “as terras” mais ilustres onde os mestres tiveram lições e conheceram os “bons saberes” (CASCUDO, 1978, p.89).

Na obra *Meleagro*, Cascudo (1978, p.35) oferece elementos sobre a complexidade do Catimbó:

Negros, indígenas, europeus fundiram-se no Catimbó. A concepção da magia, processos de encantamento, termos, orações, são da bruxaria ibérica, vinda e transmitida oralmente. A terapêutica vegetal é indígena pela abundância e proximidade além da tradição médica dos pajés. Na Europa a farmácia bruxa é sempre vegetal. Como todo tratamento primitivo, aproveitando a flora sugestiva, no empirismo dos simples e drogas. O bruxo europeu já trazia o hábito e encontrou no continente a fartura das raízes, vergõntes, folhas, frutos, cascas, flores e ainda uma ciência secular aborígene na mesma direção e horizonte. A convergência foi imediata. Com o negro africano houve o fenômeno idêntico. Apenas, quando arredado dos eitos da lavoura açucareira, velho, trêmulo e sempre amoroso, assumiu a percentagem mais decisiva como mestre orientador e dono de segredos.

É pertinente ressaltar sobre os encontros étnicos no Catimbó: O “caboclo velho” e o “negro velho”. Pai Angola, velho da Guiné, são os lados de um ângulo cujo vértice é o “mestre” do Catimbó. No negro havia a magia branca e no caboclo a contaminação foi imediata e contínua” (CASCUDO, 1978, p.91). A magia branca do negro e que foi aderida pelo caboclo tem ligação com práticas que compreendem a limpeza espiritual, pedidos de proteção além de curas e orações para abrir caminhos de

²¹ A reportagem foi transcrita na íntegra. Assim, as palavras ganharam negritos pelo autor da matéria.

pessoas que reconhecem algum tipo de impasse ou obstáculo em suas vidas.

A figura do Mestre é central no culto do Catimbó e sobre este há registro de um duplo significado: um de Motta (1985 apud BRANDÃO; RIOS, 2004, p.166) “onde tinha o sentido tradicional de médico” e a outra de Cascudo (1931 apud BRANDÃO; RIOS, 2004, p.166) com o significado de “feiticeiro”. Os dois significados podem ser atribuídos ao Mestre do culto do Catimbó paraibano a partir da função que o Mestre desempenha.

Acerca da força da magia do Mestre e da sua destinação temos uma segura exposição de Yvonne Maggie nos textos *O arsenal da macumba* (2007), no *O feitiço da antropologia: uma homenagem a Vivaldo da Costa Lima* (2007a) e no *Fetichismo, magia e religião* (2001). Nestes textos, a antropóloga afirma que “a crença no feitiço é central na vida do nosso país” (MAGGIE, 2007a) e eu acrescento que pode ser compreendido que os feitos do feitiço são amplos.

A crença da sociedade brasileira no feitiço tem demonstração em vários casos que foram levados à Justiça, muitos desses que foram registrados tiveram como cenário o Rio de Janeiro da primeira metade do século XX. Entretanto, tomei como ilustração o fato noticiado pelo jornalista Jehová de Carvalho no jornal baiano *Diário de Notícias* no dia 10 de fevereiro de 1973. O caso foi um assassinato motivado por divisões de terras, envolvendo Generino Bispo dos Santos, na condição de réu e Manuel Paulo dos Santos, um pai-de-santo na cidade baiana de Ibicuí. Às interrogações sobre o motivo do crime, o réu respondeu: “– Porque, doutor, eu iria morrer como um sapo seco. É. O homem, um feiticeiro danado, ia me matar assim.”

Após uma desavença com o pai-de-santo Manuel Paulo dos Santos, o Senhor Generino sentia-se dia-a-dia amedrontado, sobretudo diante da fama do líder religioso. “Assim foi que, logo depois de ter discutido com o pai-de-santo, quando os atabaques do terreiro soaram na noite, Generino Bispo dos Santos, segundo seu depoimento, tomado de medo, pegou sua espingarda de caça, foi até o terreiro e fulminou o pai-de-santo com um tiro.” De posse de um parecer científico antropológico dado pelo antropólogo Vivaldo da Costa Lima afirmando que: “Não se pode separar a personalidade do réu de sua circunstância sociocultural”, o Tribunal do Júri, após a argumentação da defesa deu a absolvição a Generino e este demonstrou que o medo continuava, posto que dirigiu-se ao advogado de defesa, perguntando:

“– Doutor, e se a alma dele voltar?”.

Com a pergunta, Generino deu prova de que a crença na eficácia do feitiço independe da figura física da/o feitiçeira/o. Os feitos do feitiçeiro, diferente do que entende o senso comum de que o feitiço é sempre feito para o “mal” acontecem para [...] “despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis e ou incuráveis [...] (MAGGIE, 2007a).

Essas áreas de atuação da/o feitiçeira/o estão previstas no Código Penal de 1890 demonstrando que a preocupação oficial é com a existência de uma autoridade religiosa, que viesse a competir com outras autoridades, o padre e o médico, uma vez que o feitiço serve para cura nos planos espiritual e físico.

A identidade dos Mestres espirituais revela a composição multiétnica do culto:

Na Paraíba e em Pernambuco, os espíritos, que ali se chamam mestres podiam ser espíritos de índios, de brasileiros mestiços ou brancos, entre os quais se destacavam antigos líderes da própria religião já falecidos, os mestres, designação esta que acabou prevalecendo para designar todo e qualquer espírito desencarnado. (PRANDI, s.d.)

Sendo o modelo do Catimbó construído privilegiando a ligação entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, ênfase com a citação de Prandi (2006a, p.13) que: [...] “Os mestres vivos incorporam os mestres mortos, ligando este mundo ao outro por meio do transe, para pôr a serviço dos humanos sofredores a ciência dos espíritos que habitam as cidades sagradas da jurema.”

Em dias atuais o Catimbó na Paraíba é praticado no complexo da umbanda, isto é, há agentes religiosos que fazem consultas em suas casas, apenas consultas, e no mesmo momento realiza alguma ação mágica para solucionar algum problema que atormenta a/o cliente. Os trabalhos são feitos mediante a invocação de santa/os do catolicismo, caboclas/os, mestras/es e orixás.

A consulta isolada que ainda é realizada na atualidade aproxima-se da explicação dada por Cascudo (1978, p.91): “Ainda vivem tipos desses feitiçeiros isolados, exclusivamente para consultas, para fazer “trabalhos” encomendados, sem sessão, sem ajuntamento, sem canto, sem ritual coletivo, sem a presença do consulente.”

Atualizando essa explicação com base no que foi encontrado no trabalho de observação, afirmo que o termo “sem” enfatizado por Cascudo (1978, p.91) não pode ser tomado como exclusividade no ato da consulta. Esse atendimento, conduzido pelo a/o agente religioso em transe, também é feito com ajuntamento de pessoas, ainda que sentadas; há cantos acompanhados por palmas e há a presença de quem busca o auxílio espiritual. A depender do caso, a/o cliente leva para casa alguma receita cujo fim é

restabelecer a harmonia pretendida com o uso de chá, de banhos ou uma oração.

1.1.2 - A Jurema

Diante da dinamicidade da vida social, o Catimbó ou Catimbó-Jurema vai sofrendo alterações que promoveram a convivência de elementos religiosos de outras tradições e que reelaborados dão forma “à uma nova prática da Jurema:

[...] se por um lado, fica clara a origem indígena do culto da jurema, por outro, os estudos que vimos realizando (Assunção, 1991, 1996) nos levam a afirmar que no decorrer do tempo ocorreram alterações na constituição desse culto, advindas de diversas influências do universo afro-brasileiro. São essas influências que vão dar forma à jurema praticada atualmente no contexto dos terreiros de umbanda. É, portanto, a mistura de elementos oriundos do candomblé, do espiritismo kardecista, do catolicismo popular e, principalmente, da umbanda, que, ao serem reelaborados, darão origem a um processo de criação de uma nova prática da jurema, em que os elementos religiosos de outros cultos coexistem de forma dinâmica, reformulando o espaço religioso tradicional, assimilando-o e transformando-o em uma nova prática. (ASSUNÇÃO, 2006, p.22)

A Jurema, palavra polissêmica que nomina a árvore, a bebida, a entidade espiritual – cabocla Jurema –, a cerimônia religiosa ou as cidades encantadas tem a etimologia do tupi “Yu-r-ema” sendo definida como uma “árvore espinhenta do sertão, da qual os agentes religiosos, “pajés ou sacerdotes tupis, faziam uma bebida da jurema – branca que passava por dar sonhos afrodisíacos”. (CASCUDO, 1972, p.495).

A árvore a partir da sua diferenciação tem nome científico e popular: *Mimosa hostilis benth* (Jurema preta), *Mimosa verrucosa benth* (Jurema mansa), *Vitex agnus-castus* (Jurema branca – usada entre os Cariri-Xocó) (MOTTA, 1987 apud SANTIAGO, 2006). Outros designativos populares são encontrados tais como: jureminha, jurema de caboclo, jurema das matas, jurema de espinho, jurema rainha.

O antropólogo Vandezande (1975) encontrou entre os catimbozeiros de Alhandra, a jurema preta, da família leguminosa (*Mimosa hostilis* (benth), considerada sagrada e com poder enteógeno²² e mágico e a jurema branca, "*Acacia farnasiana*

²²O termo enteógeno tem o significado de "manifestação interior do divino" pois a derivação grega dessa palavra vem da mesma raiz do termo “entusiasmo”. O uso de enteógeno “foi proposto como uma forma elegante de nomear as substâncias psicoativas utilizadas em algumas culturas sem colocá-las no mesmo patamar de outros psicotrópicos. “Enteógeno (ou enteogénico) é o estado xamânico ou de êxtase induzida pela ingestão de substâncias alteradoras da consciência. É um neologismo que vem do inglês: *entheogen* ou *entheogenic*, tendo sido proposto em 1973 por investigadores, dentre os quais se pode citar Gordon Wasson (1898-1986). “O uso de plantas (ou fungos) para alteração da consciência e percepção é uma realidade mundial e milenar. Até mesmo animais usam plantas com atividade psicotrópica, como é o caso de javalis e primatas que cavam para conseguir as raízes do poderoso eboka. Esses seres, são considerados pelos usuários, como seres divinos e professores espirituais. Entre as plantas, alguns dos

(Wild)", considerada não detentora de poderes mágicos. Esta última afirmação destoa da registrada por Cascudo(1972, p.495) quanto aos efeitos da bebida feita da jurema branca, ingerida por sacerdotes tupis proporcionando “sonhos afrodisíacos”.

As espécies *Mimosa hostilis benth* (preta) e *Vitex agnus castus* (branca) também são utilizadas em bebidas, banhos e remédios. (ASSUNÇÃO, 2006, p.19) (CABRAL, 1997, p.6-7); (SANTIAGO; PEIXOTO, 2007); (SANTIAGO, 2008).

Das partes da árvore (casca, tronco e raiz) é preparada a bebida sagrada – o vinho – oferecida para iniciados e adeptos. Os que a ingerem crêem que esta possibilita a comunicação com os seres que habitam o além. (SANTIAGO, 2008); com os “Encantos”(SALLES, 2010,p.83). Um ponto cantado²³ no ritual fortalece a representação da árvore como fonte sagrada da bebida e dos poderes enteógenos da mesma bebida²⁴:

Jurema é um pau encantado,
é um pau de ciência, que todos querem saber,
mas se você quer Jurema
eu dou Jurema a você,
mas se você quer ciência
Seu Zé dá ciência a você. (CABRAL, 1997, p.15).

A cabocla Jurema é uma entidade espiritual evocada em cerimônias umbandistas²⁵. O nome desta cabocla dá nome a músicas das quais a *Cabocla Jurema*, gravada por Maria Bethania e *Jurema* gravada por Rita Ribeiro. Na voz de Maria Bethania ela é descrita : “Cabocla, teu penacho é verde, é da cor do mar. É a cor da cabocla Jurema”; Com Rita Ribeiro, Jurema é representada também como cabocla de pena e guerreira e com filiação, tal como pode ser apreciada no trecho: [...] “é uma cabocla de pena, filha de Tupinambá, rainha das águas e areia, nunca atirou prá errar.[...] Esta cabocla filha de Tupinambá tem uma lenda que vincula a sua vida a um Amor com um indígena .

enteógenos mais conhecidos são Ayahuasca, Jurema, Cânabis, Yopo, Peiote, Ololiuqui. Entre os fungos, Psilocybe, Amanita.” (FREITAS,s.d.)

²³ O ponto é “letra e melodia de cântico sagrado, diferente para cada entidade.”(...) “os pontos podem ser apenas de louvor aos Orixás e entidades (ponto de abertura dos “trabalhos”), ou cantados com finalidades mágico-rituais durante determinadas cerimônias.”(...) (CACCIATORE, 1988, p.213)

²⁴ A bebida da Jurema atualmente é mais simbólica do que concreta e o seu preparo sofreu alterações. Há casas em que o teor de álcool supera o princípio ativo da planta; há casas em que o álcool foi retirado da composição da bebida.

²⁵ Na Paraíba, nos cultos observados durante a pesquisa não tive oportunidade de ver a incorporação da Cabocla Jurema apesar de ter recebido por parte de algumas pessoas iniciadas a certeza deste fenômeno. Em cultos do Santo Daime na Barquinha na cidade de Rio Branco no Estado do Acre, encontrei forte evocação a esta cabocla em cantos e em recomendação nas consultas para pedir a sua proteção e na representação em forma de escultura no “peji”.

Enquanto cerimônia religiosa, a Jurema na Paraíba atual é liderada por agentes religiosos denominados/as de madrinha/ padrinho, mãe-de-santo/ pai-de-santo ou por nomes na língua iorubá: Ialorixá/Babalorixá.

As cidades encantadas representam o cosmo religioso do Catimbó que na explicação de Salles, (2010, p.82): “centraliza-se no Reino da Jurema, que, em Alhandra, é também denominado de Encantos. Esse reino, de acordo com os juremeiros da região, seria composto de sete cidades, sete ciências: Vajucá, Junça, Catucá, Manacá, Angico, Aroeira e Jurema.”²⁶

Este culto religioso é encontrado em estados das regiões do nordeste e centro oeste do Brasil como Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, Alagoas, Goiás. A pesquisadora Santiago (2008) enfatiza a forte presença da Jurema nas cidades/capitais de Recife, Maceió e Natal. Entretanto, Assunção (2006, p.18-19) chama a atenção para a “ausência de estudos que tenham como referência outro universo espacial, o interior da região, ou seja o nordestino”, evidenciando a existência desta prática para outros locais além dos já mencionados, a exemplo dos municípios onde ele realizou a sua pesquisa: Patos, Sousa (ambos na Paraíba); Iguatu e Juazeiro do Norte no Ceará; Picos no Piauí e Salgueiro em Pernambuco.

1.1.3-O Moçambique

O culto religioso denominado Moçambique existente na Paraíba, notadamente na cidade de João Pessoa tem pouco registro escrito. Encontrei menção no “Dicionário de cultos afro-brasileiros” com um verbete que indica :”Moçambique: Uma das falanges da Linha Africana”. (CACCIATORE, 1988, p. 242); a indicação do Moçambique como nação religiosa é feita por Aragão (s.d.); e há informação no blog de Guillen (2006) que pode ser apreciada no subcapítulo intitulado “Mário Miranda”.

O culto do Moçambique descrito doravante tem por fonte as entrevistas de pessoas que residiam na cidade de João Pessoa e que tiveram a primeira iniciação religiosa na tradição da Jurema. No conjunto das pessoas entrevistadas durante a minha pesquisa de campo, 05 (cinco) foram iniciadas no Moçambique e todas tinham terreiro em João Pessoa. Dessas cinco (05), três (03) fizeram renovação no candomblé,

²⁶ Salles (2010, p.82) discorre sobre a menção de Cascudo (1978 ,p.54-55) e de Bastide (1971) que apresentam outros nomes e divisões para os reinos dos encantados. No momento, a colocação de Salles (2010,p.82) atende ao objetivo deste trabalho e por apresentar uma nomenclatura utilizada nas cidades de João Pessoa, Guarabira e Sapé, além de Alhandra, esta última universo de pesquisa de Salles .

abandonando o Moçambique e duas (02) permaneciam realizando cultos nessa modalidade.

A partir das informações proporcionadas por parte dos agentes religiosos, constatei que o Moçambique se fixou na Paraíba nos anos de 1960, trazido pelo pernambucano Mário Miranda ainda no Governo de Pedro Gondim, logo, antes do Candomblé. Pai Gilberto (2009) confirmando a data de chegada do Moçambique na Paraíba, lembra que a primeira iniciação feita por Mário Miranda se deu de forma escondida da polícia, para fugir da perseguição oficial do período. Após a lei 3443/66, com a liberação dos “cultos africanos”, informou Pai Gilberto (2009) muita gente procurava Mário Miranda e a sua convivência na Paraíba constituiu neste Estado uma família de santo.

A iniciação religiosa no Moçambique ocorre com a “matança” ritual de bichos e nos cultos se canta para as nações Nagô Egbá, Angola, Ketu, Jeje e também para a Umbanda e para a Jurema. Há também os cargos de Ekede, Ogã como no Candomblé. Enfim, as respostas sobre uma diferença básica entre o Moçambique das demais nações é dita que está no “fundamento de quarto.” Todavia, há a diferença das divindades que são cultuadas, uma vez que além de Orixás também se cultuam os pretos velhos.

Identifiquei em João Pessoa, terreiros que cultuam o Moçambique nos bairros de Cruz das Armas, Rangel e Valentina, entretanto estive apenas no *Palácio Xangô Alafim* no bairro de Cruz das Armas comandado pelo pai Gilberto reconhecido como um dos mais proeminentes filho-de-santo de Mário Miranda²⁷ na Paraíba e o *Centro de Umbanda Acácio Valério* atualmente sob o comando da Mãe Graça, também filha de Mário Miranda, que sucedeu a Mãe Elvira Arruda Câmara, que em vida fora praticante da Jurema.

É de suma importância observar as denominações dessas casas religiosas. Uma, explicitando a sua modalidade “Candomblé” (Palácio Xangô Alafim) e a outra, evidenciando a prática Umbandista. Entretanto, ambas praticam o Moçambique e no caso da casa liderada por Mãe Graça, a força do culto da Jurema é tão reconhecida quanto a força do culto do Moçambique, mas estas não estão identificadas em sua casa. Assim, destaco que a nomenclatura adotada por determinadas casas não revelam a(s)

²⁷ Pai Gilberto antecipou o título de Tata ao nome de Mario Miranda, designativo próprio da nação Jeje. Por não ser o Moçambique e os seus empréstimos culturais, objetos da minha investigação, lanço esta nota, como registro do dado obtido no trabalho de campo.

sua(s) identidade(s) religiosa(s) e o Centro de Umbanda Acácio Valério é um dos exemplos.

Acerca da adoção de um nome para um terreiro e este não revelar (ao menos na totalidade) as práticas religiosas ali exercidas há o caso na Bahia entre os anos de 1920 a 1930 do pai-de-santo, Severiano Manoel de Abreu, que recebia o Caboclo Jubiabá, um dos mais famosos e dos mais perseguidos pela Polícia :

Vale lembrar que, na época da grande repressão policial (1920-1930), uma das estratégias frequentemente utilizadas pelos candomblés para se livrarem das garras policiais era o de se autodesignarem Centros Espíritas, trazendo sempre um nome como o do Centro de Severiano. E ter como presidente, um médico como no caso do Centro Espírita Paz, Esperança e Caridade ou, em outros casos, pessoas de alguma notoriedade na sociedade mais ampla, significava um reforço complementar que poderia deter ou abrandar a fúria policial nas horas das famigeradas batidas. (BRAGA, 1995, p.105)

Na pesquisa sobre a Umbanda paulista, Negrão (1996, p.66) registrou essa estratégia ao comentar sobre a negação de Bastide no sentido de afirmar não haver encontrado terreiros em São Paulo na década de 1940. Negrão rebateu alertando que os mesmos existem desde a década de 1920. E, reforçando diz Negrão (1996, p.66): “Curiosamente, a designação Centro Espírita, seguida do apelo a Jesus, figurava como um disfarce que ocultava sua verdadeira identidade, assumida não tão discretamente na expressão Corrente Africana”[...] até o final da década de 1940, travestidos de centros espíritas [...] (NEGRÃO, 1996, p.67)

Se na Bahia, especialmente em Salvador, se em São Paulo das estratégias de proteção à repressão policial fazia parte dar uma denominação mais aceita socialmente ao espaço religioso e a autodesignação Centro Espírita foi muito utilizada (BRAGA, 1995, 105), na Paraíba o processo de legalidade iniciado com a Umbanda proporcionou que os nomes dos espaços religiosos demonstrassem essa modalidade religiosa. Das especificidades no campo religioso afro-brasileiro paraibano nota-se que além da repressão policial houve a força da Federação de Cultos Africanos, constituída à época da lei 3443/66, representada na denominação de muitas casas ou nos “Diplomas” com o designativo apenas de “Umbanda”, mas muitas vezes na casa, o culto primeiro é o da Jurema.

A situação de perseguição policial na Paraíba é revelada por Santiago (2006) a partir da fala de um dos seus entrevistados :

Diz Sebastião que a Jurema surgiu no Estado da Paraíba por volta da metade do século XX, 40 a 45 anos atrás, época em que não havia

influência das nações do Candomblé (Ketu, Jeje, nagô), as quais vieram de outros Estados. Nesta época fazia-se o culto às escondidas, pois não havia proteção de lei. Os dados registrados na missão de pesquisas folclóricas de 1938 (apud Carlini,1993) apontam a existência de catimbós na Paraíba, os quais sofriam sérias perseguições policiais, sem se ter mencionado a existência de outro tipo de religiosidade.

Na continuidade da sua explanação o entrevistado de Santiago (2006) faz alusão às identidades das casas religiosas paraibanas na Federação dos Cultos Africanos, advertindo que as inscrições das casas religiosas na Federação dos Cultos Africanos, recém-criadas após a oficialização do culto, eram feitas com o nome da entidade juremeira protetora do chefe religioso.

A pesquisadora Santiago a partir da indicação do seu entrevistado vai aos arquivos da Federação dos Cultos Africanos e após proceder a uma cuidadosa investigação encontra as identificações: “centro espírita; terreiro de jurema; templo de umbanda e templo afro ou ilê.”

Também lanço a hipótese de que a oficialização “dos cultos africanos na Paraíba” no ano de 1966 na condução que lhe foi dada, constituindo uma Federação com o fim de fiscalização e de controle pretendeu unificar as práticas religiosas anteriores à Umbanda na Paraíba, no caso o Catimbó, a Jurema, fato que merece pesquisas não sendo no momento parte do meu objeto de investigação.

É de Santiago (2008, p.3) a afirmação:

[...]anteriormente à legalização da umbanda no Estado, os catimbós serem visualizados pelos setores dominantes como sinônimo de feitiçaria e tratados com mais severidade pela polícia do que os poucos centros de umbanda já existentes. Dessa forma, a adesão ao nome umbanda só traria benefícios, mesmo que se continuasse a praticar jurema-catimbó.

Dessa forma há muitos terreiros com o nome impresso nos Certificados expedidos pela Federação dos Cultos Africanos identificando-os como de umbanda uma umbanda que incorporou os cultos do catimbó, da jurema ou do moçambique. Fato ilustrativo encontrei na cidade de Guarabira onde no universo de 07 (sete) casas, identifiquei que 02 (duas) realizavam cultos de Jurema e de Umbanda alternando os dias de cerimônias públicas em um intervalo de 15 (quinze) dias . Outras 03 realizavam apenas atendimento a consulentes seja com Mestres da Jurema, seja com entidades da Umbanda ou do candomblé de Angola – com os caboclos; 02 eram de candomblés de nações, sendo que uma mãe-de-santo além de cultuar Orixás também fazia atendimento

com a incorporação de uma Pombagira em dias diferentes do culto dos Orixás. A situação em Guarabira é reconhecida e denominada pelos próprios agentes religiosos como sendo “Jurema cruzada com Umbanda” ou vice-versa. O mesmo ocorria em um terreiro que praticava o Candomblé Ketu com Angola.

O terreiro Palácio Xangô Alafim segundo afirmação de duas pessoas, filhas de santo de Mário Miranda, funciona desde o ano de 1968, dois anos após a sanção da lei 3443/66.

A ação de Mário Miranda no Estado da Paraíba se insere no momento do processo da africanização religiosa no Brasil (Prandi, 1997a) e este dado torna-se chave para entender que além da Umbanda na década de 1960, havia na Paraíba, a expressão religiosa do Moçambique e tudo indica que foi uma denominação utilizada por Mário Miranda para se firmar no emergente campo religioso afro-brasileiro paraibano, conforme as afirmações das pessoas entrevistadas: “Meu pai foi o primeiro pai-de-santo a trazer o azeite ...para a Paraíba”, confirmou Mãe Graça (2010) querendo marcar o pioneirismo do pai-de-santo Mário Miranda. Na mesma temática, a fala de Mãe Lúcia (2008), reiterou: “Aqui, na Paraíba não existia nação nenhuma” (MÃE LÚCIA, 2008).

Enriquecendo o relato sobre a contribuição de Mário Miranda em terras paraibanas contou Mãe Lúcia (2008) que a feitura do Orixá Oxumaré se deu pela primeira vez em João Pessoa pela mão do pai-de-santo no ano de 1979 e havia uma grande expectativa na cidade por ele ter anunciado que a “Iaô” sairia do “quarto” com duas cobras. E assim foi: ao sair ela apareceu com uma cobra na mão e outra na cabeça mas... era de pano baixando a expectativa dos que esperavam um cobra real.

Todas as pessoas que eram ou que ainda são do Moçambique o identificam como de “Nação”: isto é, um terreiro que tem a mesma língua e segue costumes, hábitos e tradição de um determinado grupo étnico brasileiro. No caso do Moçambique praticado na Paraíba no entendimento dos seus praticantes, a nação do seu grupo religioso remete ao grupo africano de mesmo nome. Entretanto, conforme Lima (1974, p.77), a nação corresponde a [...] “um padrão ideológico e ritual” [...].

Assim, o Moçambique se insere no processo nacional de africanização e ao identificar as motivações de surgimento desta prática na Paraíba, uma delas é atribuída a dissidência com o Nagô Egbá de Pernambuco. A relação com o Nagô Egbá de Pernambuco é atestada por Mãe Graça (2010) quando esta ao estabelecer a relação com o continente africano disse que o Moçambique como religião se formou a partir de “uma

Mãe que veio de Moçambique e ela se adaptou ao Nagô do Recife”, o que evidencia a necessidade de demarcar uma linhagem para dar legitimidade.

Em Pernambuco, continua Prandi (2001) o candomblé baiano recebeu a sua “contrapartida” com a denominação Xangô, “sendo a nação egbá sua principal manifestação, e no Rio Grande do Sul, onde é chamado batuque com sua nação oió-ijexá (PRANDI, 1991 apud PRANDI, 2001, p.44).

1.3.1.1 - Mário Miranda²⁸

Mário Miranda é um nome conhecido em Pernambuco como carnavalesco, especialmente no Maracatu Cambinda Estrela e também como pai-de-santo. (GUILLEN, 2006). A referência escrita sobre a sua atuação como pai-de-santo é feita por Carvalho (1998, p.16) ao pesquisar sobre a “experiência mística dos membros dos cultos afro-brasileiros” através de textos (cantos religiosos) “cuja liturgia e textualidade é desempenhada em língua portuguesa” e nessa empreitada registra no terreiro de Mário Miranda, em Casa Amarela, na cidade de Recife no ano de 1976, o canto:

Canto de Preto Velho

Meu pilão tem duas bocas
trabalha pelos dois lados
na hora do aperreio
valei-me pilão deitado

A veia artística de Mário Miranda ainda hoje é lembrada em Pernambuco e na Paraíba sendo que neste último no campo religioso afro-brasileiro paraibano. Este agente religioso é tido por parte de pessoas que o conheceram como dotado de uma genialidade marcante, exemplificada por sua criação e produção dos figurinos seja na área religiosa seja no âmbito festivo do carnaval e pelas composições musicais. Durante a pesquisa de campo obtive dados sobre a sua procedência civil pernambucana e a sua origem religiosa da nação nagô. A sua permanência na Paraíba, a partir dos relatos, ocorreu após a sua dissidência com a sua nação religiosa e assim concentrou os seus trabalhos na Paraíba iniciando pessoas na religião chamada de Moçambique. Marcou a sua influência no “emergente campo” paraibano (BOAES, 2011).

²⁸Em muitos terreiros de Recife/PE, de João Pessoa e de Sapé/PB e entre carnavalescos em Recife, o pai-de-santo Mário Miranda, é lembrado também pela identidade de Maria Aparecida. Assim, muitos falam dele utilizando a denominação Mário Miranda, Maria Aparecida ou Mário Maria Aparecida. Indico a leitura de Trevisan, 2007.



Foto 05: Mario Miranda em cerimônia religiosa na cidade de Recife.
Fonte: Povo do Axé, 2009

Primando pelo “brilho e luxo” nos desfiles do Maracatu Cambinda Estrela, Mário Miranda, criava, costurava e bordava as suas próprias fantasias e as das suas baianas (filhas e filhos de santo) e iam para a via pública cantando muitas vezes composições que refletiam a sua filiação religiosa e a sua identidade homossexual, a exemplo da toada *Eu sou assim, Aparecida*²⁹:

Passei três meses internado
Disseram que foi catimbó
Mas eu sou do Moçambique
E o meu veneno é um só
Foi comida, foi comida
Que fez mal a Aparecida (GUILLEN, 2006)

A historiadora Guillen (2006), além de oferecer no seu *blog* a foto de Mário Miranda apresenta a declaração de Roberto de Angola, provável sucessor de Mário Miranda no Maracatu, sobre a capacidade deste em compor toadas, “muitas das quais ainda hoje são cantadas nos terreiros”.

²⁹ Nesta frase musical Mário Miranda assumiu a sua identidade de Maria Aparecida, bem como no título e no corpo da toada. Há evidências de que Mário Miranda era o seu nome artístico.



Foto 06: Mário Miranda.

Fonte: GUILLEN, 2006

Na parte inferior da foto fica legível a expressão: “Oxum Ceci, já pequeno para os frequentadores do culto ‘Moçambique’ e ‘Umbanda’” numa explícita indicação de que realizava no Estado de Pernambuco o culto da religião do Moçambique e da Umbanda no seu terreiro denominado “Oxum Ceci”³⁰.

Durante entrevista, mãe Lúcia (2008) também realçou a habilidade deste pai-de-santo para compor música: “E ele tinha um dom prá inventar música, ele inventava na hora as cantigas de Santo, de Jurema. Eu me lembro demais que ele inventava...” E de forma desembaraçada, ela recordou um dos seus cantos:

O espinho da roseira espetou a minha mão
Passei a semana inteira sem tocar meu violão
Ai, meu Deus o que eu faço prá tocar meu violão
O espinho da roseira
Espetou a minha mão

Isso ele cantava no meio do barracão, complementou Mãe Lúcia (2008):

“Olha aqui a minha mão, olha aqui a minha mão
O espinho da roseira espetou meu coração “

³⁰ Na foto 06 há um enunciado pouco legível e por conta disso consultei Severino Francisco dos Santos Neto, que é músico e foi frequentador do terreiro Oxum Ceci comandado por Mário Miranda na cidade de Recife-Pernambuco.

1.1.4-A umbanda e a sua expansão na Paraíba.

A Umbanda que tem a sua expansão de forma organizada na Paraíba nos anos de 1960 foi estruturada como religião brasileira nas primeiras décadas do século XX na capital do Rio de Janeiro e teve desenvolvimento na cidade de São Paulo na década de 1930. Esta religião de caráter mediúnico incorpora as tradições africanas e indígenas, tradições do catolicismo e concepções kardecistas. (BIRMAN, 1983); (MAGNANI, 1991); (NEGRÃO,1996); (ORTIZ,1991) ; (OLIVEIRA, 2008).

O contexto do surgimento da Umbanda no Rio de Janeiro:

É o momento histórico em que o Estado, poder político, sob a liderança de Getúlio Vargas, incentivando a industrialização, assiste a formação da classe trabalhadora. E também a urbanização, o crescimento das camadas médias da sociedade, compostas de funcionários públicos, profissionais liberais e comerciantes. (OLIVEIRA, 2008, p.15)

No processo da formação da classe trabalhadora, concentram-se no Rio de Janeiro, pessoas na condição de ex-escravizadas, descendentes de indígenas, pessoas que fizeram o exodo rural do nordeste brasileiro e imigrantes estrangeiros em um momento histórico de construção da “nação como unidade cultural” sob a ideologia do nacionalismo pretendendo a integração nacional para a qual a Umbanda convergirá. Vários movimentos irrompem, a exemplo da “Semana de Arte Moderna, o Tenentismo, a Coluna Prestes, o Integralismo” e, a Umbanda é o “produto” dessa realidade social em transformação. (OLIVEIRA, 2008, p.17)

É frequente na história da Umbanda encontrarmos o nome de Zélio Fernandino de Moraes³¹ figurando como o fundador ou anunciador da Umbanda para algumas pessoas e como “a pessoa que estabeleceu o marco zero da História da Umbanda” para outras. (AZEVEDO, 2008, p.17). Sobre essa atribuição de único fundador ou anunciador, que a meu ver é questionável, demonstro a colocação de Giumbelli

³¹ Zélio Fernandino de Moraes nasceu aos 10 de abril de 1891, em São Gonçalo, Rio de Janeiro. “Vindo de família tradicional, em fins de 1908, com dezessete anos de idade, Zélio preparava-se para o ingresso na carreira militar quando foi acometido por uma inexplicável paralisia, que os médicos não conseguiam entender, tratar ou curar, pois seu corpo parecia extremamente saudável embora não se manifestasse no sentido de fazer qualquer movimento da cintura para baixo. Certo dia, ele ergueu-se no leito, declarando: ‘Amanhã estarei curado’. No dia seguinte, de fato, levantou-se normalmente e voltou a caminhar como se nada houvesse lhe acontecido: os médicos não souberam explicar o ocorrido. Os seus tios, padres da Igreja Católica, surpreendidos, também não souberam explicar o fenômeno. Um amigo da família, então, sugeriu uma visita à Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro (então, sediada em Niterói), presidida, na ocasião, por José de Souza.”[...] “Foi quando se manifestou por meio de Zélio a entidade que se denominou Caboclo das Sete Encruzilhadas, anunciando a fundação de uma nova religião no Brasil: a Umbanda.” (AZEVEDO, 2008, p.18)

(2002, p.209) que assemelha-se ao que eu quero dizer.

[...] o problema das origens da umbanda não pode ser reduzida a questões de prioridades e de fundadores. Em parte, porque nos faltam dados históricos suficientes; em parte porque não faz muito sentido procurar por prioridades e fundadores em um processo que em boa medida ocorreu, por assim dizer, rizomaticamente, sem direção única e sem controle centralizado, uma *bricolage*, para usar a expressão de Ortiz (1986). Entretanto, o lugar que Zélio de Moraes teve nesse processo não deve ser desprezado.[...]

A ressalva da estruturação da Umbanda como “processo” auxilia o entendimento sobre a questão da existência das várias umbandas que o pesquisador Motta (2006, p.25) com muita propriedade afirma: “Não existe uma Umbanda, porém muitas umbandas, com grande diversidade de crenças e rituais.”[...] Também Cacciatore (1988, p.242) contribui ao apresentar as divisões de Umbanda entre “esóterica, iniciática ou cabalística, com doutrina de difícil compreensão para as massas populares e a Umbanda popular, com teorias mais simples e acessíveis.” Assim, há uma variedade de cultos que na maioria das vezes é denominada de Umbanda mas que apresenta variações, a exemplo das existentes na Paraíba.

No plano político – econômico, na década de 1930, o centro da produção do país estava se deslocando para o sudeste do país, conformando “um novo modelo político e uma nova ordem social”. Esse novo modelo compreende a elevação do modo de viver urbano em detrimento do rural. E a sociedade sofrendo transformações a partir dos fenômenos da urbanização e industrialização consolida-se como urbano-industrial-brasileira, sobretudo nos centros do sudeste passando por um duplo movimento de desordem e de ordem, ou seja a ordem orientada por um modelo rural é desmontada para dar lugar à orientada pelo modelo urbano. (ORTIZ, 1991, p.31)

Enquanto o binômio urbanização-industrialização se instala no sudeste brasileiro, na cidade da “Parahyba”³² entre os anos de 1910 a 1930 a transformação é feita sob o binômio da urbanização/modernização, uma vez que a industrialização era ausente na “Parahyba” conforme atesta o historiador Chagas (2004). As transformações na paisagem urbana do Rio de Janeiro e do Recife passaram a influenciar os cidadãos e levou a elite paraibana, principalmente os comerciantes ligados à Associação Comercial, a se interessarem pelas mudanças ocorridas, no desejo de implementá-las também na “Parahyba”, uma vez que o lucro advindo da cultura algodoeira, principal atividade econômica à época, e a transferência da elite rural para a capital justificavam

³² As aspas são para ressaltar a grafia do nome da cidade à época.

a implementação de melhoramentos na malha urbana da cidade.(CHAGAS, 2004, p.27)

Assim, as mudanças ocorridas na “Cidade da “Parahyba” capitaneadas por uma elite rural paraibana são implementadas a partir de referenciais vindos das cidades do Rio de Janeiro e do Recife e acima desses referenciais pairava o modelo parisiense.

Parte da intelectualidade carioca do início do século XX considerava o Rio como um pedaço de Paris no Brasil, com estrutura urbana, hábitos e costumes que deveriam ser reproduzidos e seguidos pelos novos cidadãos.[...]
(CHAGAS, 2004, p. 30)

Na tese defendida por Chagas (2004, p.33-34) encontra-se a indicação da prioridade dos governos locais no projeto de “reorganização urbanística” da “Parahyba”: “[...] Aos poucos, os espaços tradicionais de circulação, moradia, trabalho e lazer, foram redefinidos e remodelados[...]”. As duas palavras — redefinição e remodelação — utilizadas por este pesquisador para denominar as ações do processo de modernização da “Parahyba” quando articuladas aos espaços de circulação, moradia, trabalho e lazer são chaves para o entendimento de que para o bom cumprimento do projeto de modernização paraibana era necessário a segregação dos pobres e entre estes estavam os que circulavam pelo centro, os que moravam de forma insalubre e tinham como lazer, práticas consideradas fora da “modernidade”: “Para as elites a tão sonhada modernidade significava a manutenção da ordem, da moral pública e dos costumes e o combate à prostituição, à baderna e à arruaça”.[...] (CHAGAS, 2004, p.209)

Dessa forma, o projeto de urbanização preconizava o afastamento dos que faziam parte do “bloco dos fora da modernidade com as suas práticas culturais”. E assim foi feito: as pessoas que faziam parte da pobreza local foram afastadas para áreas distantes do centro da cidade, [...] “sobretudo porque os sons advindos das rodas de samba e das maxixadas quebraram o silêncio desejado pelos cidadãos; afora isso, as tais ruas já não comportavam o contingente de mendigos que chegavam à Capital”.[...] (CHAGAS, 2004,p.211)

Ao tratar sobre o fenômeno da modernização na cidade de Salvador o antropólogo Braga (1995) ao analisar a repressão aos cultos afrobrasileiros na Bahia na primeira metade do século XX sustenta a tese de que a transformação programada para o contexto baiano à época envolvia a modernização “da velha Bahia” e a “desafricanização” de uma sociedade predominantemente negra.

Ambos Chagas (2004, p.12-15) e Braga (1995) convergem na apreciação acerca das propostas contempladas no fenômeno da modernização que se articula diretamente

com o processo de urbanização e da disciplinarização do espaço urbano e que passa pela definição (a partir do ponto de vista da oficialidade) do que é para ficar e do que é para ser retirado da cidade. E nessa linha, o terreiro ou similar faziam parte do que era indesejável conforme mostra Silva (1995, p.165) no livro *Orixás da metrópole*: “Na luta pelo que pode ou não existir na cidade (no mundo real ou imaginário que ela representa), a presença física e institucional do terreiro foi motivo de grande perseguição e discriminação social.[...]”

E, como o meu interesse consistia em estabelecer a articulação com o fenômeno religioso, identifiquei em Braga (1995) que a urbanização atingiu as religiões afro-brasileiras, sobretudo por conta do “forte contingente populacional negro”, o que ficou explícito com a denominação “desafricanização”. Na Paraíba, o contingente populacional negro não tinha a visibilidade social enquanto categoria étnica mas era categorizado como “pobres” e “mendigos”? Fica então a minha curiosidade de saber quem eram essas pessoas etnicamente? indígenas? negras? brancas pobres? Questões que não serão respondidas agora por estarem fora da minha rota.³³

As denominações, principalmente, as “festas noturnas”, “outros ritmos populares”, “outras diversões”, “os sons e ritmos” deixam sinais hipotéticos de serem algumas dessas atividades, cerimônias religiosas, sobretudo quando o pesquisador em foco narra sobre a conjugação do espaço de habitação dos pobres com o espaço de diversão:

[...] Mesmo que os médicos e delegados desejassem-nos distantes ou tenham definido as ruas onde eles poderiam erguer suas casas, essa determinação foi quebrada, e ao espaço de morar incorporou-se o de trabalho e da diversão, o dos momentos de extravasamento das tensões e da exploração cotidiana. [...] (CHAGAS, 2004, p.201).

Esse compartilhamento de atividades em um mesmo espaço físico atravessa as décadas e ainda é verificado em muitas cidades e em municípios paraibanos, com a adaptação feita nos espaços onde em geral a residência é também espaço de reunião ou tem uma das suas partes ampliadas ou transformada. Mas para tal finalidade (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p.191).

Os fluxos migratórios externo e interno na “Parahyba”, sobretudo no início do século XX, são intensos e implicou na chegada e saída de informações seja no campo da engenharia e de seus cálculos, nos traçados arquitetônicos, na moda do vestuário,

³³ Sobre a presença negra na Paraíba há o livro de Rocha (2009) e sobre a presença indígena o texto de Medeiros (2003).

nos gestos, nos comportamentos sociais e nas crenças religiosas. Portanto, lanço a hipótese de que na década de 1960 esse trânsito de informações em se tratando do universo simbólico contribuiu para a oficialização da Umbanda na Paraíba. Esta movimentação é constatada por Brumana; Martínez (1991, p.275) ao referir-se à criação de alguns guias espirituais (baianos, marinheiros, ciganos ou boiadeiros) na Umbanda paulista.

De fato, não existe praticamente nenhuma referência destes *Guias* na literatura umbandista de até bem pouco tempo. Supomos que este corte seja paralelo às grandes migrações que a partir dos anos 60 confluíram para as grandes cidades industriais. Nossa suposição se baseia na hipótese de que as entidades umbandistas não são criações “ex nihilo” do culto e sim a absorção de elementos preexistentes em diversos registros culturais (BRUMANA; MARTÍNEZ, 1991, p.257).

A influência do fenômeno da migração para a expansão da Umbanda na cidade paraibana de Alhandra é retratada por Salles (2010, p.90-91):

[...] No caso de Alhandra, pude verificar que o fenômeno é bastante complexo, estando ligado a diferentes fatores, tanto endógenos (a dinâmica interna) quanto externos. É preciso considerar, entre outros, o fato de que mudanças ocorridas nos grandes centros urbanos do País repercutem nas comunidades mais pobres e distantes, sem necessariamente estas passarem por um processo de industrialização e urbanização. A influência dos cultos praticados nas cidades vizinhas a Alhandra, as novidades trazidas pelos emigrantes ao retornarem de suas buscas por emprego nos grandes centros e o crescente acesso aos meios de comunicação de massa, sobretudo à televisão, por parte das camadas mais pobres, e suas implicações na vida das pessoas são fatores a serem considerados[...].

A respeito da influência advinda do acesso aos meios de comunicação de massa há um caso bastante significativo em termos de repercussão nacional:

Em agosto de 1971, apogeu da ditadura militar e início do “milagre econômico”, a cidade do Rio de Janeiro foi sacudida por um acontecimento de massa que resultou em decretação da censura prévia nas emissoras de TV, criação do órgão de cúpula da umbanda no plano nacional (Condu) e violento ataque a uma famosa médium carioca. No dia 29 de agosto, “seu” Sete, incorporado na médium D. Cacilda de Assis, apareceu nos dois programas de auditório de maior índice de audiência no Brasil. Flávio Cavalcante e Chacrinha iniciavam na TV um tipo de programa popular [...] (MAGGIE, 2001, p.63-64).

Dando continuidade à exploração do relato de Maggie (2001) retirou-se deste o ápice do acontecimento:

Numa determinada hora em que se concentra uma multidão, uma orquestra que fica no palco começa a tocar uma música lenta e as pessoas começam a “ondular” o corpo, de braços entrelaçados e palmas da mão para cima. De repente a orquestra muda o ritmo para uma

barulhenta batucada, todo mundo bate palmas na mesma cadência e surge, então, uma mulher travestida de homem. A luz, apagada poucos minutos antes, volta a se acender no exato momento em que “seu” Sete aparece, dando a impressão de que ele veio do ar, do nada, e as pessoas aplaudem e gritam “milagre”. Há gente de todo o tipo: pobres, ricos, artistas famosos (Revista *Realidade*, jun, 1971) (MAGGIE, 2001, p.65).

A partir desse relato mostrando a atuação repressiva oficial sobre a Umbanda fica explícita a força deste fenômeno religioso e também fica delineada a explicação sobre a sua fraca presença na programação televisiva.

Na Paraíba, circulou o jornal *Umbanda no Lar*, idealizado por Carlos Leal Rodrigues, presidente à época da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba que editou o primeiro número em novembro de 1977 com informações das quais, uma afirmava ser o culto da Jurema na cidade de Alhandra, variante da Umbanda. (SALLES, 2010, p.95); (JORNAL A UMBANDA NO LAR, 2009)

Ao enfatizar esses fatores, sobretudo a migração, pretendo argumentar que as leis acompanham os processos sociais, as invenções tecnológicas, o desenrolar da economia e a dinâmica cultural e assim os instrumentos legais regulam as relações sociais já existentes. (BRASIL, 2004). Dessa forma, a Lei 3443/66 oficializou e reforçou cultos religiosos já existentes, tal qual afirma Santiago (2003, p.19) ao explicar a combinação dos rituais religiosos paraibanos com a Umbanda: “A Umbanda cruzada com jurema é resultado da junção dos rituais da tradição juremeira/catimbozeira com a umbanda sulista trazida oficialmente para a Paraíba nos fins de 1960”[...] .

Também encontra-se uma atribuição à força da lei 3443/66 em Salles (2010, p.91) quando este analisando a expansão da Umbanda em Alhandra afirma:

Um fator que deve também ser considerado nessa reconfiguração de cenário religioso liga-se à ideia de modernização do Estado, especialmente na década de 1960, durante o governo de João Agripino, tido como “um marco modernizador”. Nesse período é aprovada em 1966, a Lei Estadual nº 3.443, que garantia aos praticantes dos cultos afro-brasileiros liberdade de culto. Essa mesma lei, no entanto, exigia a prévia autorização da Secretaria da Segurança Pública do Estado da Paraíba para o funcionamento dos terreiros. Autorização esta que deveria ser solicitada pela Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba – criada pela referida lei – à qual os terreiros teriam que estar filiados [...].

Diante do exposto por Santiago (2003); Salles (2010) concordo com ambos sobre a importância da lei 3443/66 para a expansão da Umbanda na Paraíba, sobretudo porque esta pesquisadora e também o pesquisador não descolam este mecanismo de controle social das formas de como é operada a cultura, pois os instrumentos

legislativos, em que pese serem produtos sócio-culturais, “ordenam” e “não criam” as relações sociais pois estas emergem do dinamismo próprio aos sistemas sociais.

E o que ocorre com a Umbanda na Paraíba é o encontro com a tradição do Catimbó a partir dos contatos que começaram a ocorrer com o processo de modernização e urbanização no sudeste do país no qual os nordestinos vivendo o exôdo são protagonistas nos papéis sociais de “mão de obra”. Os nordestinos no sudeste quando estabelecidos nas cidades formam as suas “redes sociais”, atraem os seus parentes, amigos e “aderentes” seja para fazer visitas ou em busca de emprego. Nesse fluxo migratório muitas pessoas nordestinas tiveram o seu repertório cultural alterado, especialmente no campo religioso.

Reforçando a influencia dos processos de urbanização e industrialização, nos surgimentos dos sistemas religiosos do pentecostalismo e da umbanda, e a necessidade de promover “mecanismos de integração de seus adeptos”, Magnani (1991, p.55) evidencia a formação de “redes sociais” que nas palavras de Fry (apud MAGNANI, 1991, p.56) oferece “segurança contra as crises e é também a base sobre a qual” são construídas as estratégias sociais. E a Umbanda pretendendo a expansão desde o seu início tem essa meta alcançada em muitos Estados brasileiros, sobretudo na Paraíba. Neste Estado a expansão umbandista foi decorrente da dinâmica migratória entre os estados da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro; do conseqüente intercâmbio simbólico promovida pelo movimento migratório; da disseminação de informações através dos meios de comunicação de massa; da ação oficializadora por parte do Governo de João Agripino conjuntamente com a fundação da Federação de Cultos Africanos.

1.1.5- OS candomblés ketu, angola, jeje e de caboclos na Paraíba.

A palavra candomblé de origem banta tem por “raiz o quimbundo *kiandomb* ou quicongo *ndombe*, ambos significando negro”, segundo nos informa Lopes (2006, p.209) para mostrar que apesar da raiz banta este termo passou a nomear os cultos aos Orixás como se fossem exclusividade destes.

Atualmente há definições para o Candomblé que vão tomá-lo para além de um sistema religioso tal qual definido por concepções ocidentais, elevando-o como comunidade, a exemplo do construído por Braga (1995, p.71):

O Candomblé não representa tão somente um complexo sistema de crenças alimentador do comportamento religioso de seus membros. Ele constitui, na essência, uma comunidade detentora de uma

diversificada herança cultural africana que pela sua dinâmica interna é gerador permanente de valores éticos e comportamentais que enriquecem, particularizam e imprimem sua marca no patrimônio cultural do país. E, diferentemente de outras formações religiosas, o candomblé é uma fonte permanente de gestação de valores e de promoção sociocultural que se sobrepõem à dimensão cultural-religiosa *strictu sensu*, plasmando os contornos da identidade do negro no Brasil[...].

Semelhante definição do candomblé como uma maneira especial de interação entre os humanos, entre humanos e animais e, entre humanos e a natureza, é feita por Lépine (2004, p.139):

Devemos frisar que candomblé não é folclore, nem é apenas religião ou ideologia, quer entendamos por ideologia uma visão globalizante do mundo, quer entendamos uma fantasmagoria, um conjunto de idéias falsas, que disfarçam a situação real de um grupo oprimido. Trata-se de sociedades, de comunidades com vida própria. Um terreiro de candomblé tem sua gente, seu pedaço de terra, suas técnicas tradicionais de trabalho, seu sistema de distribuição e de consumo de bens, sua organização social, bem como seu mundo de representação [...].

Dentre as características que diferenciam os candomblés de outros candomblés encontram-se os cantos em línguas africanas³⁴ e a assinalada por Cascudo (1978, p.88): "Ninguém, numa macumba ou terreiro de Candomblé, admite licença de Jesus Cristo para Xangô nem santo católico atender ao chamamento insistente dos tambores, no irresistível toque *adarrum, the most dramatic of the thunder dances, o adahoun* do Daomé, como informava Geoffrey Gorer."

O candomblé na sua formação histórica explicita a habilidade do "povo de santo" em promover compatibilidade/arranjos simbólicos a exemplo do que demonstra a sua definição "como uma manifestação religiosa resultante da reelaboração das várias visões de mundo e de *ethos* provenientes das múltiplas etnias africanas que, a partir do século XVI, foram trazidas para o Brasil (BARROS; TEIXEIRA, 2004, p.103).

Acerca das diferenças entre terreiros de candomblés, Barros; Teixeira (2004, p.105) comentam: "Deve-se ressaltar que os terreiros se diferenciam entre si através da nomenclatura baseada e, diferenças rituais e do vocabulário africanizado que utilizam em suas cerimônias religiosas e atividades cotidianas."

Vale lançar um dado sobre a herança deixada pelos primeiros estudos científicos sobre a população negra no Brasil contemplando as suas expressões religiosas dos quais

³⁴ As características foram identificadas a partir das observações realizadas em terreiros nas cidades de João Pessoa, Guarabira, Sapé e Alagoa Grande.

é eminente o nome do médico maranhense-baiano Raimundo Nina Rodrigues. Essa herança ao longo do tempo sustenta a supervalorização da cultura nagô em detrimento da valorização da cultura banto.

A contribuição da ciência favoreceu ao estabelecimento de uma dicotomia entre os terreiros de tradição africana (leia-se nagô), impermeáveis às influências externas, e os terreiros de origem banto, abertos a todas as influências, em particular à influência ameríndia. Tudo isso implicou na formação de um discurso da “pureza nagô” (DANTAS, 1988) e um que diminuía a importância banto, fato evidente no caso do chamado Candomblé de Angola. (SANTOS, 1995, p.14)

O candomblé teve formação no século XIX na Bahia partindo das tradições religiosas dos grupos negros africanos, que inicialmente o estruturaram como religião étnica conforme pode ser apreciado no trecho sobre a revolta de 1835 e outras revoltas na Bahia:

[...] e adeptos de religiões étnicas, como o candomblé, parecem ter se unido contra os senhores brancos. Uniram-se também escravos e libertos, bem como africanos de diversas origens étnicas, embora predominassem os nagôs e os hauçás, grupos entre os quais o islamismo estava mais difundido. Não se rebelaram, entretanto, escravos crioulos e foram poucos os africanos de origem jeje e congo-angola, etnias também numerosas [...] REIS, 1991, p.44).

Diante do dinamismo ocorrido na sociedade brasileira ao longo dos anos, o candomblé a partir do chamado anos de 1960, isto é, do meado de 1960 ao início dos anos de 1970 passou a constituir uma opção religiosa para os vários segmentos da população brasileira.

Nos meados dos anos de 1960 e início dos anos de 1970, comumente chamados de “os anos 60” (PRANDI, 1990), a sociedade brasileira estava questionando valores e adotando novas posturas nos modos de agir e de pensar.

São anos da contracultura, da recuperação do exótico, do diferente, do original. A juventude ocidental ilustrada se rebela, toma gosto pelas civilizações orientais, seus mistérios transcendentais e ocultistas (lembremo-nos dos Beatles e da peregrinação da juventude americana e européia em busca dos gurus do Himalaia). Valoriza-se a cultura do outro. No Brasil, a cultura indígena. A antropologia redimensiona a etnografia para fazer política indigenista. E a cultura do negro. A sociedade sai em busca de suas raízes. É preciso voltar para a Bahia- ‘por que não?’-, acampar em Arembépe. Abrir as portas percepção, ir em busca do prazer, da expansão da sensibilidade, de gratificações imediatas para o corpo e para a mente. O inconformismo e o desprezo pela cultura racional, essa mudança de rumos, está nas classes médias.(PRANDI, 1990, p.57)

Acerca da dinâmica social, logo, sobre a impossibilidade de uma paralisação cultural cuja maior expressão é a tradição, Braga (2006, p.54), deixa evidente a sua compreensão acerca da transformação no sistema religioso exemplificando com o candomblé.

[...] há situações de contatos culturais que reelaboram constantemente os valores permanentes da sociedade, tornando-os vigentes e atuais. O Candomblé não constitui exceção e está inevitavelmente integrado na onda dessas mudanças sociais, lutando pela preservação dos valores básicos de uma liturgia igualmente submetida às expectativas dos novos tempos.

Assim, de uma religião étnica, o candomblé passou a ser uma religião para todas as pessoas (PRANDI, 1997a); PRANDI, p.5-6) e nesse processo das mudanças sociais o candomblé chega em terras paraibanas quando da sua efetivação como “religião universal”, isto é, quando deixa de ser apenas “mecanismo de resistência cultural”. (PRANDI, 1997b, p.23)

Os bantos no Brasil segundo Magnani (1991, p.17) ressaltam, apresentavam a característica da maleabilidade e assim adotou o panteão dos Iorubás e muitos elementos das práticas de iniciação da Nação Ketu, conforme afirma Prandi (1995/96,p.66). Esse dado contribui na formação da hipótese de que a formação de um candomblé banto, ou seja, cultuando “divindades africanas” ocorre após a organização “do candomblé de Orixás e de voduns” (PRANDI, 1995/9).

O candomblé de Angola que na sua origem é banto incorpora também a partir do encontro com tradições religiosas indígenas, os chamados Caboclos, “que são espíritos de índios, considerados pelos antigos africanos como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros portanto os que são dignos de culto no novo território em que foram confinados pela escravidão” (PRANDI, 1995/96, p.66)

Vale ressaltar que em muitos terreiros paraibanos é usada a expressão “Candomblés de Caboclos”, “Samba de Caboclos” ou apenas “Samba”. Há datas em que após a cerimônia de Orixás é feito o Samba de Caboclos. Muitas vezes o Caboclo tem culto próprio. É o momento em que determinada filha ou filho de santo ou mesmo a mãe-de-santo ou o pai-de-santo comemora algo relacionado ao seu caboclo ou cabocla. Assim, o convite é feito em nome de um determinado caboclo e o culto é centrado nele, mas outras/os caboclas/os bailam, bebem, fumam charutos, brincam com as pessoas que estão assistindo, trazem as pessoas para bailarem junto e dão consultas. O charuto, observei “é até hoje um símbolo forte dos espíritos caboclos”, afirmação que também é feita por Prandi (s.d.)

A junção do candomblé de Angola com o caboclo é compreendida a partir da explicação dada por Prandi et al (2004,p.121):

A origem dos candomblés de caboclo estaria no ritual de antigos negros de origem banta que na África distante cultuavam os inquices – divindades africanas presas à terra, cuja mobilidade geográfica não faz sentido — e que no Brasil viram-se forçados a encontrar um outro antepassado para substituir o inquice que não os acompanhou à nova terra.

A origem dos candomblés de caboclos atribuída por Prandi et al (2004, p.121) suscita a interrogação que ora reproduzo: os povos Bantos traficados de África, “instalados no Brasil, um lugar distante e desconhecido, “que antepassado cultuar senão o índio, o caboclo”? E esta interrogação pode ser respondida com o título do livro do pesquisador Jocélio Telles dos Santos (1995):“Os donos da terra”.

Além dos espíritos de indígenas os caboclos também podem ser representantes de pessoas de áreas rurais, “caipiras”, “roceiros”, os considerados mestiços frutos de cruzamentos entre povos brancos e indígenas (SILVA, 2000, p.88).

Assim, em dias atuais nas cidades onde pesquisei os cultos chamados candomblé de Angola ou de samba de caboclo há saudações e acolhimento às entidades espirituais com os “pontos” que são cantados em língua africana do grupo banto e também em português brasileiro.

Das entidades espirituais cultuadas como caboclos além das indígenas há outras que apresentam origens míticas diversas que são representadas por nomes ligadas às suas atividades de trabalho ou fazem alusão a origem geográfica. São os caboclos boiadeiros, marinheiros ou marujos e turcos; caboclo Lajedo Grande, Sultão das Matas, Rompe Mato, etc. São os categorizados em alguns terreiros como Caboclos de couro. A

categoria de Caboclo de pena e Caboclo de couro tem explicação por Ribeiro (2003, p.61)

Entretanto, nem todos os caboclos se vestem com penas. Há uma tribo dos chamados Boiadeiros, que se trajam exclusivamente de couro cru, usam chapéu do mesmo material, portam guiada – corda e lança – e o seu grito de guerra é abôio, lembrando os vaqueiros no campo levando a boiada.



Foto 07: A cabocla e o Caboclo - Caboclo de pena



Foto 08: - Boiadeiro - Caboclo de couro

FOTO 07-Disponível em: http://centropaijoaodeangola.net/oracao_de_caboclo_92.html Acesso em: 20 de setembro de 2011.

FOTO 08-Disponível em: <http://www.aucar.com.br/boiadeiros.html> Acesso em: 20 de setembro de 2011.

Na Paraíba para se falar do candomblé de Angola (ao menos como estrutura de candomblé) deve-se tomar os anos de 1960 como referência e segundo Silva (2011, p. 116) na pessoa de Mãe Beata de Iemanjá, Maria Barbosa de Souza que nasceu em Conceição do Piancó, Paraíba em 18 de junho de 1922. Após a condição de casada passou a ter registro civil como Beatriz Barbosa de Souza.

A dissertação de Silva (2011) oferece dados sobre a trajetória religiosa de Mãe Beata de Iemanjá informando que o seu início foi no terreiro de Jurema de Pai Sebastião Gama, passando pelo Terreiro Obá Ogunté, conhecido popularmente como Sítio de Pai Adão, da nação nagô no qual ficou recolhida vindo a desistir da iniciação durante o processo. Também esteve em Salvador em 1963 e lá visitou os terreiros de Mãe Olga de Alaketu, Mãe Menininha do Gantois, Pai Cecílio Santana e conforme Silva (2011, p.113) evidenciou, foi o Pai Cecílio de Santana também conhecido por “Cecílio da bola”, do bairro do Cabula em Salvador que a iniciou

O candomblé Ketu na Paraíba , segundo Silva (2011) tem o nome de Pai Jackson Luiz Gonçalves de Carter (PAI ERIVALDO, 2008), como precursor. Pai Jackson, um baiano de Feira de Santana que migrou para a cidade de Cajazeira/PB residindo na casa de Mãe Enéia de Ogun que era Juremeira e Umbandista. Não há dados explicativos, mas Silva (2011, p.107) registra que Mãe Enéia foi iniciada no ketu por Pai Jackson nos anos de 1970.

No ano de 1986, Pai Erivaldo abriu o seu Terreiro Ilê Axé Oxum Odé-Onitá na cidade de João Pessoa, tornando-se a primeira casa da nação Ketu na capital da Paraíba. (PAI ERIVALDO, 2008)

O candomblé da nação Jeje na Paraíba teve e tem representações, das quais a Jeje savalu e a Jeje Mahin. Na nação Jeje-savalu mãe Renilda mantém o seu terreiro denominado Tatá do Axé que anteriormente foi Terreiro de Umbanda Vovó Maria Mina fundado em 1972 (SILVA, 2011, p.110).

Mãe Lúcia de Omidewá foi iniciada na Jurema em 1976 pelo sacerdote Manoel Rodrigues de Araújo, em Campina Grande e no ano de 1981 na nação Jeje Mahin vindo a ingressar na nação ketu em 1999 (MÃE LÚCIA, 2008).

Até o momento da minha pesquisa a linhagem das pessoas que praticaram ou que praticam os candomblés na Paraíba vem da Bahia, de Pernambuco mas há também a presença do Maranhão no modelo ketu/nagô representado pelo Terreiro Ilê Ajagunan Axé Odó Ti Fádáká aberto desde 2004 sob o comando do Pai André (PAI ANDRÉ, 2010).

1.2-As umbandas e os candomblés na Paraíba

Os cultos do campo religioso afro-brasileiro paraibano na sua complexidade se assemelham na forma e na posição social de subalternidade marcada pelo seu “caráter tanto marginal quanto dependente” e se diferenciam no seu conteúdo.

Marginais tanto pela exclusão de que são objeto como pelos critérios com que o são; dependentes enquanto não podem escapar à força dos valores com que se os impugna já que esses valores são o fato insuperável com respeito ao qual se reorganizam as diferentes respostas subalternas (BRUMANA; MARTÍNEZ, 1991, p.72).

Acatando a característica da subalternidade a exploro no sentido de explicar que “as produções culturais das classes subalternas não se opõem como um todo

coerente à cultura dominante, posto que não constituem sistemas simbólicos autônomos, inteiramente independentes, na sua elaboração de leis que regem a produção da cultura hegemônica.”[...] (MONTERO,1985, p.5). Dessa forma (...)

a característica mesma da subalternidade é a dependência da produção cultural dominante. Mas se isto é em boa medida certo, importa menos a origem exógena dos elementos captados subalternamente que a lógica que estabelece o critério de inclusão/exclusão destes e sua articulação com uma sistematicidade específica que os torna aptos para desempenharem o papel já assinalado de matriz da experiência (BRUMANA; MARTÍNEZ, 1991, p.36).

A característica da subalternidade no sentido da incorporação de elementos do catolicismo, santas/os e orações, tem explicação no fato da apropriação simbólica com a finalidade de aumento do capital simbólico que vai ser transformado em aumento do poder simbólico da autoridade religiosa e do seu prestígio social.

O campo religioso afro-brasileiro na Paraíba até o início dos anos de 1960 nas palavras de Boaes (2011): “ainda não se apresentava como campo propriamente dito”.

Existiam pessoas isoladas trabalhando em mesas de curas , também chamadas mesa branca ou mesa de jurema[...] Em torno dos organizadores dessas mesas, se articulavam algumas pessoas que ajudavam e participavam dos rituais, nada, entretanto, que lembrasse as organizações e hierarquias dos terreiros de hoje.A partir, portanto, desta década, o campo começa a ganhar feição própria; surgem os primeiros “centros” registrados como associações e começam a se realizar rituais abertos, com acompanhamento de tambores (elus, bombos), prática proibida até então (BOAES, 2011,p.1).

Com a oficialização da prática das religiões afro-brasileiras a umbanda que já se fazia presente na Paraíba fica fortalecida e dessa forma muitos autores passam a reconhecerem o campo religioso afro-brasileiro paraibano como “umbandizado”. A grande influencia umbandista na Paraíba vem dos estados do Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco (BOAES, 2011, p.2).

A década de 1980 é a estimada para o início da presença dos candomblés na formação do campo religioso afro-brasileiro na Paraíba.

1.2.1- As Umbandas na Paraíba

O encontro entre a modalidade religiosa da Umbanda e as tradições religiosas locais (Catimbó-Jurema e Moçambique) na Paraíba, gerou formas de cultos que muitos o chamam cruzados e também cultos traçados e que são várias formas de umbanda. Estas denominações servem para a diferenciação entre os tipos de umbanda existentes de modo que a expressão “umbanda cruzada com jurema” ou “jurema cruzada com umbanda” é utilizada, por exemplo, para estabelecer a diferença da chamada “umbanda branca”.

O ato de cruzar remete à alternância de cultos em que o tempo ou espaço físico ou ambos ao mesmo tempo são elementos separadores. Isto quer dizer que há terreiros que alternam os seus cultos a entidades Umbandistas e a/os Mestras/es da Jurema quinzenalmente; há os que alternam em um mesmo turno. Participei de cultos na cidade de Alagoa Grande que de 7 horas da noite até às 10 horas foi cultuado o Mestre da Jurema e a partir das 10 horas da noite as Pomba Giras e os exus.

A separação feita a partir da divisão temporal verificou-se em todos os terreiros visitados autoidentificados como de Umbanda e também nos que foram autoidentificados como de Candomblés. Encontrei na maioria dos terreiros em que havia o culto aos Orixás, o culto a uma entidade da categoria Cigana ou o culto a um Caboclo, em uma outra data.

A respeito desse procedimento de fazer a separação, Boaes (2009, p.88) exemplifica com a organização existente no Templo de Umbanda no bairro da Torre na cidade de João Pessoa:

Lá há dois salões, um no qual se cultuam as entidades da Jurema, ou seja, o panteão brasileiro (o salão verde). Este salão é mais prosaico, dedica-se aos trabalhos regulares de culto às entidades da jurema, cujas finalidades são bem práticas: curas, consultas, demandas e contra-demandas, etc. Já o salão destinado ao culto aos Orixás (salão branco) é mais luxuoso, é bem maior e mais confortável. Nele celebram-se apenas os rituais mais nobres: as festas dos Orixás e as iniciações rituais referentes ao “povo rico”. [...] (BOAES, 2009, p.88)

Na cidade de Recife o procedimento de separar os cultos foi encontrado por Oliveira (2009, p.101) que expõe a fala de um dos seus entrevistados:

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

Na cidade de Guarabira encontrei cultos de Jurema que apresentaram elementos muito próximos do Catimbó-Jurema: uma mulher vestida de branco com o maracá na mão e posicionada junto aos ilús³⁵. A mulher tinha o poder de iniciar e encerrar os pontos cantados e também de findar o culto, similar ao poder do Mestre vivo.

Dessa forma nos cultos cruzados são reverenciados santos/as católicos/as, Padre Cícero, Frei Damião, Caboclos/as, Pretos/as velhos/as, Pomba giras e Exus, Mestres/as. Esse conjunto é instalado em um local denominado de “Peji” que fica instalado no próprio salão de cerimônias; há terreiros em que as esculturas têm tamanho equivalente ao de uma pessoa adulta de estatura mediana e ficam à porta de entrada da casa como é o caso do Palácio Xangô Alafim comandado por Pai Gilberto.

Algumas figuras são representadas nos cultos apenas em esculturas ou nas letras dos “pontos” (os/as santos/as católicas, Padre Cícero e Frei Damião, por exemplo), outras se manifestam através do transe das pessoas.

Nesses cultos cruzados a maioria dos “pontos” são cantados em português brasileiro havendo alguns que trazem palavras de línguas africanas.

1.2.2- Os candomblés

Os candomblés na Paraíba estão representados pelas nações Ketu, Jeje, Angola ou de Caboclos³⁶. Nos cultos Ketu e Jeje os trabalhos são apenas com os Orixás e nos de Nação Angola apenas Caboclos/as ou Inquices ou ambos³⁷.

Ao dissertar sobre o Candomblé de Caboclo em São Paulo, Prandi et al (2004, p.123) disserta: [...]“Com o orixá, o inquice e o vodum do candomblé veio o caboclo do candomblé, que é ritual e doutrinariamente diferente do caboclo da umbanda.” Essa é uma demonstração de uma coexistência de cultos que se encontra também na Paraíba. Os Candomblés de Orixás nas diversas Nações coexistem com os cultos que intercambiaram elementos simbólicos com a Umbanda mas que mantêm a distinção. Isso quer dizer que,

“[...] parte dos religiosos passou a buscar nesses candomblés suas iniciações ou renovações sem, contudo, abrirem mão de praticar a

³⁵ Os ilús são tambores encontrados em muitos terreiros onde se cultua a Jurema. Têm formato diferente dos atabaques dos Candomblés.

³⁶ Reconheço com Prandi et al (2004, p.123) que houve absorção da Umbanda no Candomblé de Caboclo no que diz respeito a “uma elaboração ética da vida que separa o bem do mal nos moldes kardecistas, completamente ausente na tradição cabocla e que fez da umbanda uma religião diferente e autônoma”.

³⁷ Obtive informação de que há cultos aos Inquices em um terreiro na cidade de João Pessoa, todavia, as circunstâncias não foram oportunas para que eu viesse a conhecê-lo.

jurema. Dessa forma, os rituais juremeiros/catimbozeiros, mesclados com elementos da umbanda, continuaram a ser desenvolvidos ao lado das sessões dos Orixás, próximas dos preceitos rituais do candomblé (SANTIAGO, 2008, p.3).

Nos cultos dos candomblés das Nações Ketu, JeJe os “pontos” são cantados em língua Iorubá e os atabaques tocados com aguidavis que são varetas de madeiras feitas de biriba ou bambu. Nos candomblés Angola ou de Caboclos os atabaques são tocados com as mãos. Nesses cultos há uma “valorização de elementos nacionais, fazendo dele, na concepção popular uma religião “brasileira por excelência.” (PRANDI et al, 2004, p.123). Há terreiros na Paraíba que combinam Nações de candomblés, a exemplo de Angola com Ketu, arranjo verificado também em Salvador /BA por Santos (2008) ao realizar o mapeamento dos terreiros daquela cidade.

Dessa forma, na Paraíba em um mesmo terreiro podem ser encontrados cultos com elementos do Catimbó-jurema, da Umbanda, do Candomblé ketu ou jeje e do Candomblé de Caboclos, entretanto há uma organização ritualística. Acompanhando a diversidade de cultos encontra-se na Paraíba a situação em que um mesmo agente religioso pode ter passado pelo processo de iniciação na Jurema, na Umbanda e no Candomblé .

2- A (IN)TOLERÂNCIA RELIGIOSA E O LEITO DE PROCUSTO

Jesus não xinga Oxalá
Jerusalém, Bagdá
Não importa nem importará
Se é oração
Oriki
Missa pagã
Ou ijexá
Ou ijexá
Se é Buda ou se é Alá
Se é Berlim ou Belô
Se exorcismo ou butoh
Uniforme, abadá
Se é diferente, é comum[...]
(Babilak Bah;Wir Caetano.
Jesus é broder de Xangô)

2.1-A (In)tolerância religiosa: diversidade cultural, identidade e desigualdade social

O projeto da modernidade e o não-reconhecimento à diversidade, sobretudo a religiosa pode ser explicado de forma metafórica pelo mito de Procusto cujo teor de uma das suas narrativas míticas³⁸, expõe:

Procusto era um malfeitor que se postava junto a um caminho à espera de viajantes cansados, aos quais oferecia oportunidades de repouso em uma de suas camas. Quando o viajante adormecia, Procusto procedia à seguinte operação: se o corpo do viajante fosse tal que sua extensão extrapolasse a extensão da cama oferecida, ele tratava de cortar as pernas do viajante, ajustando seu corpo ao tamanho daquela. Ou então, caso a extensão do corpo do viajante fosse inferior à cama, ele tratava de esticá-lo até “ajustar” suas medidas ao leito oferecido, resolvendo a diferença entre ambos. Mas a necessidade de ajuste nunca era acidental. Na verdade, era Procusto quem determinava a cama que o viajante iria ocupar. Assim todo viajante acaba vítima, na verdade, da escolha de Procusto (GARCIA, 1995 apud MATHIAS, 1999, p.24).

A partir do mito de Procusto apreende-se uma representação da intolerância em que, o outro, considerado o diferente, deve “caber na minha medida” (BAGNO, 2007, p.54). O leito de Procusto é a metáfora da “medida única” e o que não cabe no leito, o que sobra, corta-se; o que falta para completar o espaço do leito, estica-se. Esta metáfora é aplicada a várias situações e, para a religião atualmente recebe o nome de intolerância. É uma atitude que socialmente significa que o “cortar” é a eliminação e o “esticar” é obrigar às religiões que estão em uma condição de subalternidade a uma adequação às que estão em posição hegemônica.

³⁸ O mito de Procusto também pode ser encontrado em outras fontes: BAGNO, Marcos, 2007; SEIGAKU. **O leito de Procusto**. Disponível em: <http://cortaremum.blogspot.com/2009/01/o-leito-de-procusto.html>; DANNEMANN, Fernando Kitzinger. **O leito de Procusto**. Disponível em: www.fernandodannemann.recantodasletras.com.br; e no endereço <http://pt.wikipedia.org/wiki/procusto>.

No Brasil a intolerância ao campo religioso das religiões afrobrasileiras vem ganhando formas de conflitos que contradizem imagens de que este é um país harmônico, de um sincretismo, cordial ou de “um multiculturalismo bem sucedido”, este último no dizer de Brumana (apud MATOS, 2009, p.7).

Buscando o fio da história acerca do fenômeno da intolerância religiosa constata-se que este emerge com o Cristianismo devido a afirmação da existência de um só Deus e de uma só revelação para a humanidade inteira. (ROUANET, 2003).

A intolerância é um termo que tem dois significados, um positivo e o outro negativo. Em diversas situações a intolerância aparece para expressar “severidade, rigor, firmeza, qualidades todas que se incluem no âmbito das virtudes”, é o seu lado positivo; no negativo a intolerância é aplicada para processar a exclusão do que é considerado “diferente” seja por pertencimento etnicorracial, orientação sexual, filiação ou não filiação religiosa, opção política partidária (BOBBIO, 2004, p.211) .

A intolerância pode ser encarada em uma perspectiva naturalizadora ou em uma perspectiva social. Na primeira, naturalizadora, atribui-se à intolerância a ação dos instintos, tornando-a presente em todos os animais que ao manifestar estranhamento frente ao outro animal está demarcando o seu território; entre os humanos, os instintos desabrocham a sensação frente ao outro diferente ou o que é desconhecido. Na segunda perspectiva, os elementos devem ser buscados na relação desenvolvida entre os indivíduos e entre os grupos.

A intolerância em relação ao diferente ou ao desconhecido é natural na criança, tanto quanto o instinto de se apossar de tudo quanto deseja. A criança é educada para a tolerância pouco a pouco, assim como é educada para o respeito à propriedade alheia e antes mesmo do controle do próprio esfíncter. Infelizmente, se todos chegam ao controle do próprio corpo, a tolerância permanece um problema de educação permanente dos adultos, pois na vida cotidiana estamos sempre expostos ao trauma da diferença [...] (ECO, 2006, p.114).

A reflexão que vincula a intolerância ao biológico promove à primeira vista uma ideia de infalibilidade e de inevitabilidade mas essa se dissipa frente à possibilidade de uma educação para a tolerância. Na educação para a tolerância, o instinto que se apresenta como o elemento natural, que provoca a necessidade de possuir o que se deseja e, de reprovar o que causa rejeição, pode ser controlado. Todavia, o processo de educação não é isento de valores, melhor dizendo, no processo de educação não há “neutralidade axiológica” e assim o poder deve ser levado em

consideração, uma vez que a intolerância integra um sistema social que promove a exclusão, persegue, massacra aquele que faz parte de um grupo diferente.

La intolerancia tiene su fuente em una disposición común a todos los hombres, que es la de imponer a los demás sus propias creencias, sus propias convicciones, dado que cada individuo no sólo tiene el *poder* para imponerlas, sino que, además, está convencido de *la legitimidad* de dicho poder. [...] (RICOEUR, 2002, p.19).

O poder analisado pela perspectiva de Ricouer, se manifesta como prática social, historicamente constituída através de mecanismos e efeitos produzidos e reproduzidos nas relações sociais.

Assim, o poder na relação de alteridade desenvolvida em uma situação de intolerância valoriza a legitimidade elevando a sua manifestação.

[...]la intolerancia es siempre la expresión profunda de una voluntad de asegurar la cohesión de todo aquello que se considera que forma parte del Yo, de lo idéntico a si mismo, y de destruir todo lo que se oponga a su supremacia absoluta. Tal actitud no es nunca puramente casual, sino que obedece a una verdadera lógica de la intolerância, que es la de servir ciertos intereses que se supone amenazados. [...] (HÉRITIER, 2002, p.20).

Historicamente, a análise do fenômeno da intolerância religiosa tem registro a partir de acontecimentos ocorridos na Europa dos quais a “caça às bruxas”, a noite de São Bartolomeu de 24 de agosto de 1572 e o caso Jean Calas em 1761.

A caça às bruxas legitimada pela bula papal *Summis Desiderantes Affectibus* de dezembro de 1484 do papa Inocêncio VIII teve desencadeamento ao ser decretada a guerra ao satanismo atribuindo fortes poderes às mulheres no sentido de que estas poderiam alterar desejos humanos na área da sexualidade pelo olhar, poderiam atuar na reprodução humana provocando abortos mediante o uso de ervas, poderiam sacrificar crianças ao demônio entre outras atividades consideradas maléficas conforme escreveram os monges dominicanos Jacobus Sprenger e Heinrich Kramer no manual *Maleus Malleficarum* traduzido em português pelo título *Martelo das feiticeiras* (KRAMER ; SPRENGER, 2004).

A Noite de São Bartolomeu, ocorrida em 24 de agosto de 1572, foi um massacre, já no período moderno, de protestantes e que só findou com a assinatura do Edito de Nantes (1598) que concedeu liberdade de culto aos protestantes, assinado por Henrique IV. (ROUANET, 2003); (KERN, 2010, p.33). Com a revogação do Edito de Nantes em 1685 por Luís XIV ocorreram fortes atos intolerantes tais como a demolição

dos templos e a proibição das assembléias. O contexto de perseguição levou cerca de 300 mil protestantes “à emigração forçada”. Entretanto a intolerância partia também dos protestantes e registrou-se a morte “do teólogo Michel Servet queimado vivo[em 1553] em Genebra, por instigação de Calvino. Os católicos foram perseguidos na Inglaterra e até o século 19 não gozavam de direitos políticos.”(ROUANET, 2003)

O caso Jean Calas (1762) refere-se à condenação pela justiça francesa do comerciante de Toulouse, pai de seis filhos, por supostamente ter enforcado seu filho Marc-Antoine por dissidência religiosa. Jean Calas e a esposa eram protestantes (calvinistas) em uma França que era predominantemente católica. O seu filho Louis havia se convertido ao catolicismo em 1756 e o outro filho Marc-Antoine foi encontrado morto na casa da família em 1761. Ocorre que Marc-Antoine havia demonstrado vontade de também converter-se ao catolicismo e por esse indicativo de intolerância religiosa Jean Calas foi acusado de assassiná-lo. O caso perturbou Voltaire que assumiu a investigação dos fatos e conseguiu provar postumamente a inocência do genitor. Marc-Antoine cometera suicídio e a família ocultou o fato “na esperança de que ele merecesse um enterro cristão” (KERN, 2010, p.40).

O final do século XV é o marco significativo para o fenômeno da intolerância na Europa quando “já estava inaugurado o moderno sistema de intolerância, exclusão e perseguição que teve início com o estabelecimento do cristianismo, a chegada definitiva dos povos ditos bárbaros, e a criação de um conjunto religioso e político que foi o Islão. [...] (LE GOFF, 2002, p.34)

A análise do fenômeno da intolerância religiosa, todavia, tem início a partir do século XVI com a guerra civil religiosa entre cristãos protestantes e católicos no contexto da Europa moderna, mas as ações práticas têm registro no século XIII, quando a sociedade da Idade Média tornou-se palco para ações de rejeição e exclusão, principalmente dos judeus e dos heréticos. (ROUANET, 2003); (LE GOFF, 2002, p35).

Destarte, a tolerância tem desenvolvimento conceitual no mesmo momento do seu oposto que é a intolerância: “La noción de la tolerancia (y de su correlativo, la intolerancia)se remonta al siglo XVI. Uno de los primeros documentos em que se empleó públicamente esta expresión fue en el *Edicto de La tolerancia*(1562), que otorgaba la libertad de culto a los protestantes.[...](LE GOFF, 2002,p.33)

No momento em que a noção de tolerância começa a ser investigada no século XVI, o vocábulo latino *tollerantia* significa *constância em suportar, permitir, condescender*. Nessa acepção, a tolerância supõe uma relação humana entre desiguais,

em que o superior faz concessões ao inferior. Assim, o verbo *'tolerar'* aparece frequentemente como sinônimo de *'suportar'* ou *'aceitar com indulgência'*. A partir do momento em que esses significados passam para o contexto dos povos indígenas da América Latina ou dos povos africanos está presente a postura discriminatória e superior dos conquistadores e colonizadores europeus. (ZEA³⁹,1995,p.92 apud CARDOSO, 2003, p.132)

Nessa direção a palavra tolerância corresponde ao que indicam os dicionários das línguas latinas: “a ideologia da cultura européia em seu projeto de universalidade e homogeneidade pela dominação das outras culturas.” (CARDOSO, 2003, p.131) Essa relação de dominação ocorre entre países, entre grupo de indivíduos ou entre indivíduos e a tolerância nessa acepção é operada quando: “o tolerante por razões práticas dá muita importância ao triunfo de uma verdade, a sua, mas considera que, através da tolerância, o seu fim, que é combater o erro ou impedir que ele cause danos, é melhor alcançado do que mediante a intolerância”. (BOBBIO, 2004, p. 209).

A tolerância, então na relação de dominação é uma posição astuta que garante a permanência da dominação de um grupo em qualquer condição ou seja:

Se sou o mais forte, aceitar, o erro alheio pode ser um ato de astúcia: a perseguição causa escândalo faz crescer a mancha, a qual, ao contrário, deve ser mantida o mais possível oculta.[...] Se sou o mais fraco, suportar o erro alheio é um estado de necessidade: se me rebelasse, seria esmagado e perderia qualquer esperança de que minha pequena semente pudesse germinar no futuro. [...] Em todos esses casos, a tolerância é, evidentemente, conscientemente, utilitaristicamente, o resultado de um cálculo e, como tal, nada tem a ver com o problema da verdade. (BOBBIO, 2004, p.209)

Nesse molde a tolerância é um instrumento político utilizado nas relações sociais em que as pessoas procedem seguindo um contrato que reside em uma aceitação das “aparências”, sem diálogos acerca da diferença, sem escutar o Outro. É um jogo feito sob a senha: “se tu me toleras, eu te tolero”. E assim as relações transcorrem porque há um entendimento da reversão das posições sociais enquanto que o investimento deveria ser o de construir uma relação em que predominasse o respeito e a garantia dos diferentes modos de vida com observância para a questão das desigualdades sociais. (BOBBIO, 2004, p.209)

³⁹ O artigo *Derecho a la diferencia* de Leopoldo ZEA foi apresentado no Encontro sobre a tolerância na América Latina e no Caribe no Rio de Janeiro entre 12 a 16 de setembro de 1994 e não foi publicado.

A construção do conceito de tolerância ocorreu na modernidade elevando o valor liberdade para o contexto de “problema de convivência de crenças (primeiro religiosas, depois também políticas)”, explicável historicamente; em dias atuais o seu uso difere do preconizado no Iluminismo e assim é aplicado também para “a convivência das minorias étnicas, lingüísticas, raciais, para os que são chamados geralmente de ‘diferentes’, como, por exemplo, os homossexuais.” (BOBBIO, 2002, p.206)

Na modernidade, o sentido mais relevante do conceito de tolerância pode ser reconstruído articulando duas esferas que se interpenetram: a religiosa e a política. Num primeiro momento, o valor ético da tolerância surgiu da tensão entre identidade e diversidade religiosa. Esta, contudo, submetida àquela. Isso porque a tolerância à diversidade de posições religiosas não chegou a ultrapassar “rigorosamente os limites da identidade do próprio cristianismo como a única religião verdadeira.” (MATOS, 2009, p.10)

O conceito de tolerância tem sentido no contexto da medicina e assim tolerar fica entendido como ‘*suportar*’, ‘*aguentar*’. Nessa linha, o doente, um corpo fragilizado e sem condições de externar uma recusa, suporta (aceita) um tratamento (por vezes) indesejado; o doente aceita passar por uma situação desagradável e incômoda como único meio para atingir um bem maior. Daí a expressão: “suporta-se quando não há outro remédio⁴⁰”.

A lógica dessa orientação vingou na relação de dominação e implicou para os europeus na necessidade de *tolerar* os povos conquistados. A tolerância do conquistador (quando havia) em relação ao que era distinto e alheio à sua própria identidade, não expressava o reconhecimento da alteridade. Era vista como uma atitude necessária de *suportar* a presença do outro para preservar a ordem universal, pois com isso o civilizado estaria impedindo o comportamento, que era considerado, violento natural dos povos indígenas.

Piedosa forma para que esta gente bizarra possa também chegar a ser parte de tal ordem. Incorporando-os à civilização, tolerando sua estranha identidade, mas sem portanto os considerar como semelhantes aos seus civilizadores. Tolerância é um termo euro-ocidental pelo qual aceita-se piedosamente uma desigualdade que, ao ser suportada pode ser ajustada, colocada nos limites de sua própria identidade concreta? (ZEA, 1994, p.3 apud CARDOSO, 2003, p.5)

⁴⁰ Durante a pesquisa de campo, observei rejeição ao significado de tolerar por parte dos agentes religiosos em virtude, na minha interpretação, da aceção dessa palavra no campo da medicina.

Duas obras que são marcos nos estudos sobre a tolerância no período moderno são *A Carta acerca da tolerância* de John Locke, em 1689 e *Tratado sobre a tolerância* de Voltaire em 1763. O filósofo inglês John Locke⁴¹ pioneiro no tratamento ao fenômeno da intolerância religiosa construiu argumentos em torno da sociedade civil e do Estado abrangendo as esferas civil e religiosa e em ambas as esferas os seres humanos são vistos na condição de “livres, iguais e independentes”, visão característica do liberalismo. (BOBBIO, 2004, p.211)

Na parte política a argumentação de Locke (1973) se dava no sentido de que: “Os homens são todos, por natureza, livres, iguais e independentes, e ninguém pode ser despossuído de seus bens nem submetido ao poder político sem seu consentimento.” Com esta frase o filósofo imbuído do espírito do liberalismo refutou o “direito divino” e o “absolutismo” (JAPIASSU; MARCONDES, 1996, p.165) defendia o direito dos indivíduos escolherem as suas crenças. Na defesa da tolerância, Locke “não admitia que se tolerassem os ateus, os quais, segundo uma doutrina comum naquela época, não tinham nenhuma razão para cumprir uma promessa ou observar um juramento, e, portanto, seriam sempre cidadãos em que não se podia confiar.” (BOBBIO, 2004, p.213)

Na *Carta acerca da tolerância*, está alocada a justificativa para a exclusão dos ateus por estes negarem a existência de Deus e assim sendo não apresentavam “segurança ou santidade” para seguirem as “promessas, os pactos e os juramentos , que são vínculos da sociedade humana”(LOCKE, 1973, p.24).

Tirando os ateus, Locke (1973) asseverou que as qualidades da liberdade, da igualdade e da independência devem ter como objetivo promover os bens civis, “a vida, a liberdade, a saúde física, a libertação da dor e a posse de coisas externas (terra, dinheiro, móveis, etc.)” (LOCKE, 1973, p.6). Estas características demarcavam o seu entendimento sobre ser a “religião cristã distinta do poder estatal, inserida em uma sociedade contratualista e, portanto, fundada sobre princípios civis.(...)”. Sendo assim a separação entre o poder religioso e o poder civil seria fundamental na garantia da liberdade religiosa. (CARDOSO, 2003, p.2)

Dessa forma, a liberdade religiosa que Locke (1973) advogou é extensiva para qualquer religião e aqui vale ressaltar que as manifestações religiosas de africanos

⁴¹ Lohn Locke (1632-1704) tem notoriedade na defesa do empirismo contra o racionalismo cartesiano por entender que as nossas ideias tem “por fonte a experiência”.(JAPIASSU;MARCONDES,1996,p.165). É considerado por Bobbio (2004,p.210) “como o maior teórico da tolerância.”

e indígenas que hoje são chamadas e aceitas (por algumas pessoas) como religião, na Europa moderna não fazem parte do que Locke está defendendo.

Dessa forma a tolerância fortaleceu-se no século XVI, com a divisão religiosa e as guerras de religião e ganhou vigor na Europa moderna a concepção de tolerância de Voltaire⁴² desenvolvida no *Tratado sobre a tolerância* o qual tem a razão iluminista como fundamento entendendo por esta razão as injustiças, os preconceitos e as superstições seriam combatidas. A tolerância no século XVIII tornou-se uma bandeira da Ilustração. (SANTOS, 2010, p.73)

Tomando o *Tratado sobre a tolerância* de Voltaire, Cardoso (2003, p.3) verifica que o universalismo reputado à tolerância é consagrado pela ideia da “identidade ontológica do ser humano e num imperativo social. Na imensidão do tempo e do espaço, nossas diferenças culturais, étnicas ou raciais tornam-se insignificantes diante de nossa identidade humana como seres ínfimos e efêmeros.”(CARDOSO, 2003, p.3)

Com as obras de Locke e de Voltaire duas linhas de pensamento são desenvolvidas a favor da tolerância. Em Locke há “a aceitação da diversidade cultural como condição para a ética da tolerância” e em Voltaire, é levada em consideração a questão de tomada de consciência da “identidade humana” para entender que os seres humanos são “seres ínfimos e efêmeros”. (CARDOSO, 2003, p46)

O desdobramento do tratamento ao conceito da tolerância resultou em mudanças significativas tanto no “reconhecimento da liberdade religiosa” que originou os “Estados não confessionais” quanto no “reconhecimento da liberdade política, aos Estados democráticos.” (BOBBIO, 2002, p.149-150) Entretanto, o princípio da tolerância apesar de receber o enaltecimento como “regra de convivência” sofre críticas “de ser expressão de indiferença religiosa, se não mesmo de mentalidade irreligiosa”. Essa acusação de indiferença ou mentalidade irreligiosa é típica do pensamento religioso que pretende a unificação do mundo em uma mesma doutrina, logo o que diverge dessa intenção é taxado de irreligioso. Essa busca pela unificação religiosa do mundo é um dos pontos centrais, sob o meu ponto de vista para alimentar o sentimento e a ação da intolerância, consequência nefasta com abrangência para o plano psíquico-cultural ao constatar:

Neste sentido, a intolerância enquanto fenômeno social vinculado ao aspecto religioso porta como característica particular o ensimesmamento do EU, mas também de DEUS. O eu coletivo e o Deus individualizado, neste universo psíquico-cultural transitam em

⁴² Voltaire, filósofo francês (1694-1778) (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p.272)

lugares fechados, encobertos não pela ortodoxia, mas pela necessidade e o desejo de se ver, de sentir, ser e julgar-se eleito e puro. (FONSECA 2010, p.217)

A tolerância, então, conceitualmente ampliada permanece como o princípio orientador das políticas do Estado e das relações cotidianas nas quais é recorrente a solicitação de respeito ao Outro diferente e ao procedimento de que nenhum grupo ou indivíduo deve julgar o seu modo de vida como único e verdadeiro. É a tolerância consagrada como virtude.

A tolerância encarada como virtude é encontrada na América moderna, a exemplo da Declaração da Independência Americana de 4 de julho de 1776, um documento que representou a concretização dos ideais iluministas em defesa dos interesses burgueses conforme as teses de “John Locke, Voltaire, Jean Jacques Rousseau e Roger Williams”. No preâmbulo dessa Declaração ecoam os apelos à igualdade nos moldes liberais :

Temos como incontestáveis e evidentes em si mesmo as seguintes verdades: que todos os homens foram criados iguais, que foram dotados de certos direitos inalienáveis e que entre estes direitos figuram em primeiro lugar a vida, a liberdade e a busca da felicidade. (ANDRADE, 2001, p.143)

A lógica deste preâmbulo é a de enaltecer a igualdade com tom de virtude e que foi seguida na Declaração dos Direitos dos Homens e do Cidadão, aprovada pela Assembleia Nacional Francesa, em 1789 conforme pode ser apreciada no trecho: “Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos; as distinções sociais não podem basear-se mais do que na utilidade comum” (ANDRADE, 2001, p.143).

Com redimensionamento conceitual a questão da igualdade passou a ser encarada como um valor imprescindível para o desenvolvimento das relações sociais e a partir do século XIX houve uma ampliação para o livre pensamento, isto quer dizer que o livre pensar deveria ser orientado pela ciência, pela lógica, pela razão. É o terreno fértil para a tolerância; é o coroamento, dentre outras, da proposta de Voltaire apontando a Razão como “o apanágio da humanidade”. (FERREIRA, 2009, p.1)

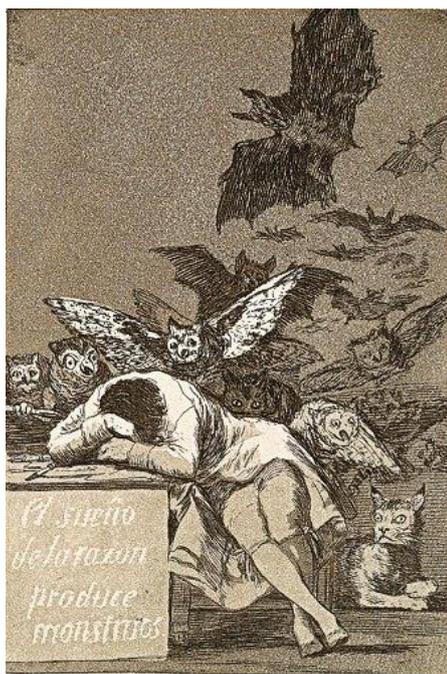


Figura 1:Goya, "O sono da razão produz monstros", 1797-8/ *The Dream of Reason Brings Forth Monsters*, 1799
Fonte: FERREIRA, 2009

O título da obra “O sono da razão produz monstros”, marcado também na mesa onde dorme um homem, informa que é preciso cuidar para que a “tradição”, “os dogmas” não impeçam o “livre pensador”. Percebe-se nessa mensagem a intenção em valorizar e manter instituições sociais levando ao impedimento de ações e práticas que viessem contrariar a ordem social instituída e em vigor, pois o homem está vestido com roupas de atividade laboral bem como, de labor, é o seu espaço físico. Os animais que surgem na fantasia, estão todos com os olhos bem abertos, estão acima do homem e numa posição de devorá-lo denotando que se a razão adormece o instinto prevalece.

Transpondo essa minha interpretação para o campo das religiões afro-brasileiras é oportunizada a ligação com a ideia de que essas religiões promovem a ruptura com tradições religiosas hegemônicas além de praticarem outra ordem de racionalidade.

No século XX, a tolerância norteia a discussão internacional resultando em 1948 na Declaração Universal dos Direitos Humanos (LIMA, 2003). No seu conteúdo há uma conclamação para a paz tal qual o da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. E assim, é importante trazer o contexto em que foram produzidos, um contexto em que a “violência institucional” era praticada “pelos Estados, Nações e Povos” que no afã de marcar “identidades distintas” com valores de supremacia social, política vão “aprofundando as distâncias ideológicas entre grupos sociais e de interesse variados, consagrando a prática genocida, também como parte deste fenômeno social que é a

intolerância (FONSECA, 2010, p.216-217). A paz, implicitamente, conclamada na Declaração dos Direitos Humanos proclamando liberdade e direito de forma universal toma a forma da tolerância passiva como uma “avenida” por onde devem passar todos os movimentos, todos os reclames, todas as reivindicações.

No *Encontro sobre a Tolerância na América Latina e no Caribe* realizado no ano de 1994, no Rio de Janeiro, o conceito de tolerância foi discutido e concebido na perspectiva sócio-política contemplando as culturas dos povos latino-americanos e caribenhos (CARDOSO, 2003, p.5). A linha adotada neste Encontro contextualizou a tolerância no mundo latino-americano, levando em conta a sua situação de mundo explorado e marginalizado historicamente, além de afetado na contemporaneidade pela globalização. A diversidade de culturas latino-americanas, frente às “forças homogeneizadoras e fragmentadoras” caracteriza um dilema centrado na necessidade de respeito de “cada povo à sua identidade cultural, livre de formas de dominação econômica e ideológica que o excluem de uma vida digna material e cultural.” (CARDOSO, 2003, p.5).

Neste *Encontro* o conceito de tolerância passou pelo reconhecimento da importância da diversidade cultural e pela condição social, econômica, política e ideológica para que cada povo tivesse respeito e perspectivas de viver uma vida transformada positivamente falando. O que foi consensuado pelos cientistas presentes no Encontro.

O conceito de tolerância “extrapolou o sentido originariamente religioso” e ganhou o caráter político, (CARDOSO, 2003, p.12) característica que se articula em um contexto de crise do projeto de modernidade que pregava a centralidade do Sujeito e passa a dar lugar a um Sujeito não mais “possuidor de identidade fixa, essencial, permanente”, mas de identidades plurais (OLIVEIRA, 2008, p.83). Nesse multiculturalismo identitário o clamor por tolerância parte também de segmentos étnicos, de homossexuais e de outros considerados “diferentes”, mas qual é a tolerância que esse contexto exige? E a minha resposta vem compartilhada com a proposta de Marcuse (2007, p.57-58) por reconhecer a necessidade de se travar uma “batalha contra uma ideologia de tolerância que, na realidade, favorece e fortalece a conservação do *status quo* da desigualdade e da discriminação.” E para corresponder a essa proposta, o sociólogo e filósofo alemão, naturalizado norte-americano propôs “a prática de “tolerância discriminatória” (MARCUSE, 2007, p.47).

O sentido da proposta de “tolerância discriminatória” de Marcuse é o encontrado em toda a obra de Cardoso (2003) e que é ilustrado com a citação: “O marco da tolerância está na igualdade social. Respeitar a diversidade cultural não pode significar aceitar as desigualdades sócio econômicas. A tolerância deve ser uma ação solidária na superação dessas desigualdades.”(CARDOSO, 2003b, p.144)

2.2-As religiões afro-brasileiras paraibanas não “aceitam” o convite de Procusto

A palavra intolerância, via de regra, remete ao significado de violência nas suas diversas modalidades e nas mais diferentes situações envolvendo mulheres, pessoas com orientação sexual homoafetiva, pessoas com deficiência, moradores de bairros estigmatizados, pessoas que se declaram ateístas, as religiões ditas minoritárias (as indígenas, o judaísmo, o islamismo, o espiritismo, o budismo e as religiões afro-brasileiras)⁴³.

A intolerância, assim como a violência pode ser manifestada por meio de palavras agressivas, por meio de gestos, indiretamente por meio de símbolos, a exemplo dos cristãos, que são encontrados nas escolas públicas⁴⁴, tribunais, hospitais públicos.

Na riqueza de formas de expressão, encontrei uma definição de intolerância que mostra os seus extremos do ato intolerante no sentido de planejamento. A intolerância pode ser “uma atitude de ódio sistemático e de agressividade irracional com relação a indivíduos e grupos específicos, à sua maneira de ser, seu estilo de vida e às suas crenças e convicções.” (ROUANET, 2003)

A intolerância, ou melhor, os atos intolerantes podem ser atitudes sistemáticas e atitudes eventuais ou não e na base desses atos repousa uma repulsa, uma aversão a outros seres humanos que apresentam características diferentes das suas. Isso se reflete no que Fonseca (2010, p.217) constata:[...] “movimentos descontrolados, irracionais, animalescos, mas também com a vontade de expandir o seu EU e o NÓS para outros horizontes, pessoas, civilizações.[...] “Eles carregam um caráter expansionista, mas

⁴³ Recomendo a leitura do Mapa da Intolerância religiosa – 2011, de autoria de GUALBERTO, Marcio Alexandre M. Disponível em: www.mapadaintolerancia.com.br Acesso em: 30 de julho de 2011. Outra obra importante é a de SILVA JÚNIOR, Hédio ; BENTO, Maria Aparecida Silva. **Campanha em defesa da liberdade de crença e contra a intolerância religiosa**. São Paulo: CEERT-SESC/SP-INTECAB, 2004.

⁴⁴ Faço a distinção para as escolas públicas por reconhecer o direito de expressão religiosa das escolas confessionais.

também egótico, voltado radicalmente para si mesmo.” Esse caráter é observável nos casos em que se dá a intolerância religiosa, sobretudo entre o campo religioso cristão e o campo das religiões afro-brasileiras. É a luta pela unificação do Deus já colocado por mim anteriormente e que tem implicações políticas, econômicas e ideológicas.

No ano de 2007, a sociedade brasileira incorporou no seu conjunto de mecanismos legislativos a lei federal 1135/2007 cujo objetivo era combater a intolerância religiosa, o que pode parecer paradoxal perante alguns dispositivos da Constituição Federal Brasileira de 1988, a exemplo do Artigo 5º, inciso VI que afirma: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. (CAHALI, 2007, p.23).

Além dos dispositivos constitucionais existem as normas infraconstitucionais, tal qual a lei ordinária nº. 7716/89, conhecida como Lei Caó, decorrente do nome de Carlos Alberto Oliveira dos Santos, deputado que apresentou o projeto de lei 688, que deu origem a esta lei que prevê a punição para os crimes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou precedência nacional. A punição pode variar de 1 a 5 anos de reclusão. Esta lei foi sancionada por José Sarney (na gestão de 15 de março de 1985 a 15 de março de 1990) e vigorou no seu “início como lei antirracismo, não só mas também para atender a uma necessidade face a Constituição de 1988.” (SILVA,1994, p.256-262)

No governo de Itamar Franco, a lei 7716/89 ganhou o “parágrafo referente a símbolos nazistas” e com o presidente Fernando Henrique Cardoso, em 1997 foi estendida para punir “preconceitos por religião e origem geográfica”. No ano de 2010, na gestão do Presidente Luis Inácio da Silva foi adaptada e ampliada para o Estatuto de Igualdade Racial (ZIBELL, 2011).

Diante da exposição tem-se a punição legal no Brasil para os crimes contra a religião mas: “Apesar do reconhecimento ao avanço da Lei Caó por parte dos juristas e da sociedade brasileira, o fato é que sua aplicação está longe da realidade.”(GUALBERTO, 2011). Dessa forma, foi necessária em 2007 a lei federal de número 1135/2007 a partir do caso acontecido com a mãe-de-santo baiana Gildásia dos Santos do Terreiro Abassá Ogum, conhecida por Mãe Gilda de Ogum:

[...] que em 1992 participou em Brasília de um protesto contra o governo Collor, tendo sido fotografada pela revista *Veja* ao lado de um despacho. Posteriormente, essa imagem foi usada numa edição de 1999

da Folha Universal (publicação da Iurd) ao lado da manchete “Macumbeiros Charlatões Lesam a Bolsa e a Vida dos Clientes – O Mercado da Enganação Cresce no Brasil, mas o Procon Está de Olho.” Este fato e a invasão de seu terreiro por membros da Igreja Deus é Amor, que tentaram “exorcizá-la”, levaram a mãe-de-santo a decidir pela ação judicial contra seus agressores e difamadores. Mãe Gilda faleceu em seguida, aos 65 anos, de um infarto fulminante, em consequência, segundo sua família, desses acontecimentos, que a abalaram profundamente.[...] (SILVA, 2007a,p.20-21)

A Mãe Gilda tornou-se o símbolo contra a intolerância religiosa no Brasil e em virtude do seu falecimento, a data de 21 de janeiro foi transformada no ano de 2000 em Dia Municipal de Combate à Intolerância Religiosa. Antes da lei federal 1135/2007, a vereadora Olívia Santana, do Partido Comunista Brasileira – PCB, no município de Salvador/Bahia apresentou o projeto de lei no ano de 2003, e no ano de 2004 a lei municipal 6464 foi sancionada. Em 2007, Daniel Almeida, também do PCB, tomou a iniciativa de propor o mesmo pleito enquanto deputado federal logrando êxito ao receber aprovação em 05 de dezembro de 2007 (SANTANA, 2008). Desde então o “Dia 21 de janeiro”⁴⁵ passou a ser um marco nacional ganhando o *status* de lei federal na gestão do Presidente Luis Inácio Lula da Silva. (SILVA, 2007a, p.21)

A sanção de uma lei para combater a intolerância religiosa no Brasil produz constatações de que o Brasil vive situações de conflitos religiosos e de que a liberdade religiosa legalmente garantida está longe de ser cumprida.

Assim, a intolerância às religiões afro-brasileiras é um fenômeno que expõe a outra face de um país considerado por muitos como “pacífico”, que exclui, persegue de forma sistemática os que têm opções religiosas diferentes da doutrina hegemônica cristã.

A intolerância às religiões afro-brasileiras combina aversão ao acervo simbólico afrobrasileiro com as questões etnicorraciais, nutrindo-se assim do preconceito étnico e religioso fomentando a discriminação religiosa que é processada sob um aspecto duplo por serem religiões que têm no seu patrimônio, elementos da cultura africana e estes sofrem um reconhecimento social ambíguo no Brasil⁴⁶ e neste contexto de ambiguidade, as rejeições são históricas.

⁴⁵ A comemoração do dia 21 de janeiro é extensiva a todas as religiões. Uma forma de contemplar todas as culturas religiosas pode ser consultada no Mapa da Intolerância religiosa- 2011, que traz situações de intolerância com cristãos católicos, evangélicos, Santo Daime dentre outras. (GUALBERTO, 2011)

⁴⁶ Esta ambiguidade é discutida por Santos (2005) com foco na Bahia e no candomblé e ressaltamos a alta visibilidade em dias atuais dos ritmos musicais “saídos do candomblé”. Muitas são as músicas que veiculadas nos meios de consumo de massa têm base nos cantos dos Orixás fazendo com que os ritmos originalmente do candomblé sejam cantados, dançados mas muitas das pessoas que dançam e cantam

Aqui cabe a ressalva para o fato de que o racismo para com os povos negros é um dos fatores estruturantes da intolerância religiosa, embora o preconceito e a discriminação para com os povos indígenas devam ser levados em consideração, mas a cor da pele, as características físicas se somam à rejeição ao repertório simbólico de herança africana e que é tido como “feitiçaria” ou bruxaria. A partir desse reconhecimento nota-se a baixa legitimação das religiões afro-brasileiras além de, retornando a Maggie (2007), constatar que a crença no feitiço tem centralidade na sociedade brasileira.

Na definição do ato de feitiçaria, que é a intervenção de uma pessoa com poderes “extraordinários” fazendo uso de palavras ou objetos em situações consideradas fora do equilíbrio, ficam explícitas muitas semelhanças com atos considerados como de “não feitiçaria”.

Em meu socorro vem Pierucci (2008) sintetizando que embora se imbriguem religião e magia se distinguem em vários aspectos dos quais selecionei:[...]

A promessa da religião é genérica; a da magia, específica. A religião adia as recompensas para um futuro messiânico, quando não para o outro mundo. A magia, de sua parte, mais consciente dos limites de sua utilidade, sabe-se e pretende-se muito mais circunscrita nas soluções que pode oferecer aos transtornos e contratemplos da vida humana.

Bem, a questão põe acento nas disputas simbólicas e estas ocorrem em torno da autoridade a qual será atribuída legitimidade mais forte ou mais fraca ou será deslegitimada. Esse movimento em torno da autoridade ocorre com o agente religioso que promove a cura, ocorre com os objetos que o agente religioso utiliza para mediar a cura; a legitimidade se dá em subcampos religiosos.

A postura, por exemplo, de supervalorizar o candomblé e secundarizar os demais cultos foi encontrada dentro do campo religioso afro-brasileiro sob os argumentos da pureza religiosa e da linhagem. A secundarização dos cultos dos Caboclos, da Jurema que ocorre intracampo e a supervalorização do candomblé corresponde ao dinamismo da sociedade brasileira com a contribuição de cientistas, artistas e de políticos.

esses ritmos manifestam um certo “desprezo” às religiões afro-brasileiras. Faço o comentário tendo ciência que essa questão solicita uma discussão que tome a indústria cultural como foco e que não nos cabe neste momento.

Na Declaração e no Programa de Ação da III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata⁴⁷, no parágrafo 2º encontra-se a definição de que o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata ocorrem com base em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica e que as vítimas dos atos racistas, discriminatórios, xenófobos ou intolerantes “podem sofrer formas múltiplas ou agravadas de discriminação fundadas em sexo, língua, religião, opinião pública ou de outra natureza, origem social, riqueza, nascimento ou qualquer outro status” (DECLARAÇÃO de Durban, 2001);(ROLAND, 2004, p.300).

O consenso da Conferência de Durban reconheceu a religião como um fator de discriminação “múltipla ou agravada”, assim uma pessoa pode ser atingida por atitudes direcionadas à sua opção religiosa e pode sofrer uma discriminação adicional (ROLAND, 2004, p. 302). A discriminação religiosa então, não é equivalente ao racismo, ao preconceito e à discriminação racial no sentido conceitual, mas se entrelaçam nas ações concretas do cotidiano.

Para melhor entendimento da não equivalência entre o racismo, o preconceito e discriminação é importante que definamos cada um desses termos:

Preconceito é uma opinião preestabelecida, que é imposta pelo meio, época e educação. Ele regula as relações de uma pessoa com a sociedade. Ao regular, ele permeia toda sociedade, tornando-a uma espécie de mediador de todas as relações humanas. Ele pode ser definido, também, como uma indisposição, um julgamento prévio, negativo, que se faz de pessoas estigmatizadas por estereótipos. (SANT’ANA, 2001, p.54)

A definição do preconceito enfatiza o julgamento prévio às práticas sociais, às pessoas que são estigmatizadas e estereotipadas, o que é bem adequado ao que acontece às manifestações de intolerância às religiões afro-brasileiras. A discriminação, por sua vez, apresenta pontos que a diferencia do preconceito:

É o nome que se dá para a conduta (ação ou omissão) que viola direitos das pessoas com base em critérios injustificados e injustos, tais como a raça, o sexo, a idade, a opção religiosa e outros. A discriminação é algo assim como a tradução prática, a exteriorização, a manifestação, a materialização do racismo, do preconceito e do estereótipo. Como o próprio nome diz, é uma ação (no sentido de fazer ou deixar fazer algo) que resulta em violação dos direitos. (SANT’ANA, 2001, p. 56)

⁴⁷ A III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância correlata popularmente conhecida como “Declaração de Durban” aconteceu em Durban, África do Sul, de 31 de agosto a 8 de setembro de 2001. A Declaração e Programa de Ação adotados estão disponíveis em: http://www.inesc.org.br/biblioteca/legislacao/Declaração_Durban.pdf.view

A discriminação pode ser trabalhada na sua acepção geral, mas merece o alerta de que a mesma pode ser vista em sua forma restrita e quando isso ocorre podemos denominá-la de acordo com o campo sobre a qual incide. Assim, temos a discriminação por gênero, classe social, faixa geracional ou raça/etnia que,

significa qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferências baseadas em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica, que tenha como objeto ou efeito anular ou restringir o reconhecimento, o gozo ou exercício, em condições de igualdade, dos direitos humanos e liberdades fundamentais no domínio político, social ou cultural, ou em qualquer outro domínio da vida pública (SANT'ANA, 2001, p.56)

A intolerância ao campo das religiões afro-brasileiras agrega preconceitos e discriminações de vários tipos, atingindo a pessoa, o complexo cultural e a opção religiosa restringindo o exercício da cidadania. O comportamento intolerante, preconceituoso e discriminatório tem base no racismo que no Brasil apresenta dificuldades de explicação uma vez que a característica de variação é grande, conforme enaltece Pereira (1996, p.75):

Dentre tantas outras características do modelo racial brasileiro – características que o definem e não permitem que seja comparado com outros que o mundo conhece – a ambigüidade é uma delas. Combatê-la, sim. Estigmatizá-la não conduz a lugar algum. Ignorá-la, também não. A ambigüidade é o dado de uma realidade desafiadora e movediça, plena de meios-tons, e como dado deve ser tratada.

A ambigüidade dessa realidade dificulta na elaboração de propostas que possam vir a minimizar ou erradicar a desigualdade social e a desconstruir a mentalidade social racista. Todavia, em se tratando das religiões afro-brasileiras, o racismo na maioria das situações não é nada velado ou camuflado.

Atrelar o fenômeno do racismo ao campo das religiões afro-brasileiras é evidenciar que os elementos do repertório simbólico dessas religiões são postos em cheque no seu contexto sócio-histórico em todas as suas dimensões: as raízes dessas religiões são de origens étnicas que não são aceitas na sua plenitude na sociedade, a atitude de sacralidade ampla, a construção da relação estreita com a natureza divinizando-a, tal como ocorre com o sacrifício de animais, a aceitação das pessoas

independente de classe social, opção partidária, orientação sexual, o reconhecimento da força do poder da liderança feminina.

Todo esse complexo ameaça a ordem social vigente e o poder ocidental, uma vez que este é um poder ocidental que valoriza a técnica (razão instrumental), é apoiado em uma ciência racional e sustentado pelos pilares dos discursos patriarcal, branco e heteronormativo estremece a hegemonia do saber religioso judaico-cristão. Desse confronto de doutrinas se originaram e se atualizam as principais formas de preconceito, discriminação com ênfase no racismo, na ideologia de hierarquização entre povos.

As modalidades regulares da intolerância religiosa nas cidades paraibanas que trabalhei na pesquisa ocorreram como violência física ou simbólica. Entretanto, vale ressaltar que no subcampo religioso longe de haver um consenso em torno dos rituais há disputas que não podem todavia, ser caracterizadas como atos intolerantes mas disputas por prestígio e legitimidade social ou no dizer de Mattos: são “situações de linguagem simbólica negociada” (2009, p.5).

2.2.1- A intolerância ao campo religioso afro-brasileiro paraibano

As práticas de intolerância religiosa que ocorrem entre denominações religiosas cristãs e as afro-brasileiras, no Estado da Paraíba incidem de forma alternada sobre o campo afro-brasileiro paraibano. Por vezes a ação intolerante é ostensiva e outras vezes é “silenciosa” nas formas de violência simbólica e física e partem de segmentos cristãos neopentecostais ou de afiliação católica⁴⁸.

⁴⁸ O catolicismo, longe de ser linear, principalmente na América Latina possui suas diferenciações, conforme comentário acerca do aumento do protestantismo e o “descenso” do catolicismo: “O que vem acontecendo com o catolicismo já fora notado por Gilberto Freyre, que acertadamente ligava o fato à existência de um dualismo que em termos atualizados poderá ser assim caracterizado: catolicismo popular, laico, festivo, pessoal-instrumental, predominantemente rural x catolicismo romano, eclesiástico, ético, transcendental, urbano. O fato, porém, não se restringe ao Brasil, sendo generalizado a toda a América Latina. Assim tem-se a assertiva de um certo autor dizendo do seu país – ‘Chile, um país católico segundo as estatísticas, não ia à missa’...” (RIBEIRO, 1982, p.276). De forma atualizada o catolicismo se faz presente (de forma predominante) com a Igreja Apostólica Romana e a Renovação Carismática Católica (RCC) representada pela Canção Nova, Rede Aparecida, dentre outras expressões. A RCC sistematizada nos Estados Unidos nos meados de 1960 chegou ao Brasil na década de 1970 e ganhou força em 1990, assemelhando-se em certos aspectos às Igrejas Pentecostais, a exemplo da “experiência pessoal com Deus, particularmente através do Espírito Santo e de seus dons”, na adoção de posturas fundamentalistas e uma maior rejeição às religiões afro-brasileiras. (RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA, 2011).

O grupo neopentecostal lidera as ações de intolerância no qual se sobressaem a Igreja Universal do Reino de Deus - IURD e variantes da Assembléia de Deus (ORO, 2007) sendo seguidas pela Igreja Católica, sobretudo na sua versão Carismática construindo argumentações acerca da demonização das religiões afro-brasileiras.

No estado da Paraíba as práticas de intolerância religiosa por parte de segmentos neopentecostais têm regularidades nas modalidades de violência física e simbólica executadas nas relações sociais corpo a corpo; nos meios de comunicação de massa (rádio, televisão, internet, panfletos).

As formas de intolerância religiosa oportunizam uma notificação acerca das mesmas se manifestarem. Os segmentos católicos carismáticos apesar de também serem intolerantes manifestam-se sutilmente nos discursos e em ações do cotidiano.

A intolerância contra as manifestações religiosas afro-brasileiras é um fenômeno que vem ganhando visibilidade social, mas vale ressaltar que essa visibilidade ainda não tem o tamanho correlato à quantidade e à intensidade das agressões cometidas, sobretudo pelo segmento neopentecostal. Os ataques raramente são noticiados nos meios de comunicação de massa ou vão à seara da justiça.

Proporcionando uma compreensão sobre “a natureza e extensão” da intolerância, a partir de casos ocorridos em vários lugares do Brasil, nos últimos tempos, Silva (2007a, p.10) elaborou a classificação:

1-Ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo; 2- Agressões físicas in loco contra terreiros e seus membros; 3-Ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços; 4 - Ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenha alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5- Ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos; 6- As reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras.

Diante do recorte de investigação consistindo em apreender as práticas reativas desenvolvidas por lideranças das religiões afro-brasileiras perante as ações de intolerância religiosa, e tendo como campo de pesquisa quatro cidades paraibanas – Guarabira, João Pessoa, Sapé e Alagoa Grande, fiz apropriação parcial da classificação elaborada por Silva por esta ser adequada às situações observadas e relatadas durante o trabalho de campo.

a) Agressões físicas in loco contra terreiros e seus membros:

Não encontramos ocorrência desse tipo de ataque nas casas religiosas visitadas na cidade de Guarabira, embora tenhamos registrado outras modalidades de intolerância que estão incorporadas em outra classificação.

Na cidade de João Pessoa, as pessoas entrevistadas relataram sobre agressões na forma de lançamentos de objetos, violências corporais, tentativas de exorcismo com o uso de sal grosso na frente do terreiro, constrangimentos pessoais no local de trabalho e eventos governamentais.

A violência com lançamento de pedras sobre o terreiro foi noticiada por um agente religioso como um acontecimento reiterado no bairro do Roger na cidade de João Pessoa todas as vezes em que realizava cerimônias. O mesmo acontecia no Valentina – Gramame. O lançamento de bombas, ocorrido mais de uma vez, teve como alvo um terreiro no bairro de Valentina Figueredo. Em uma das vezes o agente agressor foi identificado e chamado ao diálogo por parte da mãe-de-santo, era um jovem oriundo de família evangélica da Assembleia de Deus.

Sobre a invasão de terreiro registrei a ocorrência no bairro do Cristo⁴⁹, exemplificadora de uma forma de ataque das mais arbitrárias conforme pode ser apreciada na descrição da mãe-de-santo:

[...] quando eu chego em casa , passa uns dois, três rapazes lutadores de jiu jitsu , tora a conta, que é o fio de conta do menino que tava no pescoço. E eu entro, estaciono e escuto quando eles dizem assim... eles falaram palavras de baixo calão chamaram os meninos de filho daquilo, que ali era a casa do demônio que o filho era isso, era aquilo e etc e tal com muita agressão verbal. E eu sai e o menino tava catando as bolinhas no chão da conta dele. Eu falei: foi com você? Ele disse. Foi. E ai nesse ínterim o rapaz olhou pra trás ele perguntou “que foi”? Eu disse, nada meu filho, Oxalá lhe acompanhe! Eles voltaram e um botou a mão e disse qual é a tua coroa? E eu disse: a minha não é nenhuma . A minha é amor e paz. E o que vocês fizeram é contra a lei 7716. E ele disse que eu colocasse a lei naquele canto. Nisso vai chegando um filho de santo que é capoeirista e esquentado e caiu em luta corporal. Acabamos na delegacia e gerou esse processo contra esses rapazes. (MÃE LÚCIA, 2008)

Continuando o seu relato, a sacerdotisa, referiu-se ao processo judicial que foi gerado e que este teria como desfecho a prisão dos rapazes não fosse a sua intervenção em sugerir ao Judiciário uma pena sócio-educativa justificando que assim eles refletiriam melhor e também identificariam outros terreiros na localidade e saberiam

⁴⁹ O terreiro de Mãe Lúcia mudou-se do bairro do Cristo para o Valentina Figueredo na cidade de João Pessoa.

que não havia apenas a casa dela. E assim foi determinado pela Justiça e eles cumpriram a pena limpando determinadas ruas do bairro do Cristo na cidade de João Pessoa.

Atualmente a ação de jogar sal grosso na porta de terreiros vem sendo uma prática bastante utilizada por neopentecostais em várias cidades brasileiras nas quais se incluem as cidades paraibanas. Na cidade de Salvador, Silva (2007, p.12) descreve que,

uma iniciada no candomblé teve sua casa, no bairro de Tancredo Neves, invadida por trinta adeptos da Igreja Internacional da Graça de Deus, que jogaram sal grosso e enxofre na direção das pessoas ali reunidas durante uma cerimônia religiosa. Essas substâncias também são atiradas em automóveis que possuem colar de contas (guias) pendurado no espelho retrovisor.

Em João Pessoa e em Guarabira, recebi dois relatos sobre o ato de jogar sal grosso nas portas dos seus terreiros, mas de forma sorrateira. A afronta de um pastor da igreja Assembleia de Deus na comunidade Padre Cícero em Guarabira era motivo de desassossego da Mãe-de-Santo que externou esperança na FICAB para resolver o problema. Em Alagoa Grande e em Sapé eu não identifiquei esses atos.

O uso do sal grosso que vem sendo uma ação por parte de adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD é um exemplo adequado para trazermos o que Oro (2007, p.33) explicita sobre a mesma considerando-a “uma igreja religiofágica”, isto é : “uma igreja que construiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários.”

Os constrangimentos nos locais de trabalho são multiformes seja com afixação de panfletos com mensagens religiosas em locais de fluxo de pessoas, seja com proibições de exibir as marcas de iniciação feitas no corpo e até a inibição de vocabulários. Um dos nossos entrevistados, o pai-de-santo Carlos (2008), tomou um posicionamento frente a panfletagem religiosa cristã que era processada em seu local de trabalho. Contou-nos ele que o material era uma oração cristã e após analisar o material foi conversar com a pessoa que ele identificou como agente da ação, nos seguintes termos: (...) ” isso aqui não poderia ser colocado em ambiente público. Isso não poderia ser colocado no local de trabalho... Isso parece atingir as pessoas não cristãs. Levando em consideração que no setor de trabalho há duas pessoas que não são cristãs: Eu e uma judia.”

Acerca da liberdade de mostrar as marcas rituais no corpo, recebi em um terreiro em João Pessoa o depoimento de duas filhas de santo sobre os seus constrangimentos

enquanto pessoas iniciadas nas religiões afro-brasileiras por terem de esconder partes de seus corpos nas quais estavam marcadas as suas ligações espirituais. Essas marcas chamadas de cutilagem, oberés ou cura⁵⁰ são incisões em partes do corpo da pessoa iniciada (cabeça, braços, costas, peito, língua, mãos, pés e nádegas) nas religiões afro-brasileiras. As incisões têm a finalidade de distingui-las enquanto iniciadas e têm para essas pessoas a função de proteção. Disseram elas que nos seus ambientes de trabalho têm o maior cuidado ao falar e usam roupas que encobrem as suas marcas de iniciação para preservar o emprego de empregada doméstica pois se a “patroa” descobrir, as desemprega. E assim se expressaram: “se descobre que sou do candomblé... eu trabalho com uma senhora e ela não sabe... trabalho com blusa de manga... ela é evangélica e a gente é diabo”.

O ato de reivindicação ao direito à liberdade religiosa no cotidiano é um ato ainda pouco exercitado e para o pai-de-santo Carlos (2008) essa atitude é fundamental pois demonstra uma consciência de direitos, o que aumenta a força de reivindicação para inibir ou extinguir o preconceito.

O uso de material impresso para disseminar a intolerância religiosa tem sido, ao lado dos meios de comunicação de massa, especialmente as emissoras de televisão e de rádio, os mais utilizados. O caso da Mãe Gilda de Ogum é o caso de maior notoriedade nacional e na Paraíba é o caso da Mãe Renilda cujo auge se deu no mês de outubro do ano de 2010, no momento de campanha política para a eleição do governo do Estado da Paraíba. E assim em uma manhã de outubro a cidade de João amanheceu com panfletos apócrifos⁵¹ (Vide Panfleto em anexo) cujo núcleo da mensagem era a desqualificação da religião afro-brasileira paraibana denominada no material impresso de “macumba”. Após queixa à autoridade policial o material restante foi recolhido em uma gráfica, mas o autor do empreendimento não foi identificado.

Dias depois, outros panfletos com o mesmo teor foram divulgados. Desta feita a forma da divulgação utilizou um avião que proporcionou a façanha de fazer “chover”

⁵⁰ Estes termos variam entre as modalidades religiosas e nos candomblés variam entre as nações. Maiores elementos explicativos são oferecidos por LODY, Raul. Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2003

⁵¹ Esse panfleto foi tomado por mim como fonte de análise e prova documental da intolerância religiosa às religiões afro-brasileiras na Paraíba porque antes das suas mensagens ganharem a via escrita, as mesmas foram veiculadas em emissoras de rádio a partir do pronunciamento de uma parlamentar evangélica da cidade de João Pessoa. Todas as imagens, exceto a do Encontro das religiões afro-brasileiras, foram analisadas detalhadamente pela parlamentar que de forma genérica as identificou como de umbanda. Na campanha de 2010 para o cargo da figura máxima do executivo estadual o discurso da parlamentar foi retomado e publicizado em todo o Estado da Paraíba.

panfletos em todas as cidades paraibanas. O panfleto utilizou menos textos e mais fotos seguidas de legendas explicativas. Com o objetivo de proporcionar uma maior compreensão sobre o material, as fotos serão aqui reproduzidas. No conjunto das fotos, uma retratava pessoas participando de um evento na cidade de João Pessoa e seis reproduziam obras de arte que foram instaladas em vários lugares da capital pessoense.

A única foto com pessoas mostrava o VIII Encontro da Religião dos Orixás – ERO, organizado pela Federação Independente dos Cultos Afrobrasileiros – FICAB cuja Presidenta era a Mãe Renilda e que no ano de 2010 havia realizado o evento na Escola Municipal Apolônio no bairro de Cruz das Armas na cidade de Pessoa.

A intenção da foto era dar uma centralidade à figura do então Prefeito da cidade, identificando-o como seguidor do satanismo e, indiretamente deu a mesma identificação para as outras pessoas que compunham a “mesa”: a mãe Renilda, aos professores da Universidade Federal da Paraíba, a professora da Universidade Estadual da Bahia – UNEB, a secretária municipal da educação de João Pessoa, um estudante do curso de Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba - UEPB e militantes do Movimento Negro. Todas essas pessoas foram convidadas para debaterem sobre políticas de ação afirmativa específicas para a população das religiões de “matriz africana”⁵².

O texto divulgado no “impresso” na íntegra era:

Já dizia Maquiavel que cada povo tem o governo que merece, no sistema democrático. Contudo, não acredito que a Paraíba possa merecer ter a frente do seu Governo um ATEU, um homem que não crê em Deus.
Todos sabem, e já não é mais novidade que Ricardo Coutinho consagrou João Pessoa a sataná, num terreiro de macumba.
(PANFLETO, 2010)

Além da exploração da foto de forma distorcida servindo para desvirtuar o encontro político que é realizado em João Pessoa desde o final da década de 1990, a equipe, “anônima-autora” do panfleto, fotografou algumas obras de arte, em forma de escultura, que encontram-se espalhadas por toda a cidade fazendo comentários que revelam um desconhecimento das religiões afro-brasileiras:

E, como forma de cultuar as entidades demoníacas, Ricardo Coutinho assumiu o compromisso de colocar 7 estátuas pagãs em entroncamentos de João Pessoa. E porque 7? O sete, ao contrário do que todos pensam é um número cabalístico, ligado a seitas que

⁵² O termo “matriz africana” foi o utilizado no evento.

cultuam sataná. A cabala é a reinterpretação satânica do Antigo Testamento. (PANFLETO, 2010.)

Os autores do “impresso” também demonstraram um desrespeito aos artistas e às suas produções artísticas alterando os nomes reais:

Assim, ele iniciou a construção de estátuas, em João Pessoa, para materializar a consagração da nossa Capital paraibana a sataná. E, a primeira estátua colocada por Ricardo Coutinho tinha que ser o PORTEIRO DO INFERNO, que representa aquele que não precisa de chaves para entrar no Inferno. Ele é um protótipo da luxúria. Eis a foto dele abaixo:



Foto 09: O Porteiro
Fonte: PANFLETO, 2010.

Revelando uma mentalidade social intolerante e “demonizadora”, os criadores do “impresso” complementaram o título da escultura acrescentando a expressão “do inferno”, criando a mensagem: “Porteiro do inferno, em um altar, feito pela Prefeitura de João Pessoa. Atualmente ele está vermelho e preto, nas cores da bandeira da Paraíba – consagração de João Pessoa a sataná.” (PANFLETO, 2010).

Diante dos ataques muitas foram as respostas por parte de segmentos sociais evidenciando as informações históricas acerca da escultura, das quais selecionei a seguinte:

A legenda da foto não apresenta os dados reais da obra de arte que é uma escultura em metal fundido, criada na década de 1960 pelo artista de Campina Grande, Jackson Ribeiro e que tem por título: ” O Porteiro”.

O “acréscimo no nome foi dado pelo poeta Virginius da Gama e Melo”. A escultura teve três colocações: a primeira foi em 1967 num canteiro entre o Templo da 1ª Igreja Batista e Faculdade de Filosofia (atualmente é o Liceu Paraibano). Após ser retirada para uma reforma foi colocada no Espaço Cultural e a última instalação no contorno da Universidade Federal da Paraíba – UFPB (CESARJBN, 2010).

No texto do panfleto ficou explícito que a escultura passou por deslocamentos na cidade sendo que a última colocação (perto da Universidade Federal da Paraíba) provocou uma luta pela sua retirada. Isso aconteceu antes da campanha eleitoral

deixando assim evidências de que a intolerância é recorrente na cidade de João Pessoa, independente do momento de disputa entre partidos políticos⁵³:

A estátua está instalada num espaço em frente à UFPB. O presidente da Associação dos Moradores e Amigos do Castelo Branco onde se localiza a Universidade, fez um abaixo assinado junto à paróquia e igrejas evangélicas da localidade para que a Prefeitura recolha o Porteiro. (PANFLETO, 2010)

Prosseguindo no ataque, os autores do panfleto focaram a escultura erigida em homenagem a uma santa Católica, instalada na entrada do bairro de Mangabeira, cuja denominação oficial é: ‘As bênçãos a Nossa Senhora das Neves’, do artista Marco Aurélio Damasceno, um dos vencedores do I Concurso Jackson Ribeiro.(CESARJBN, 2010)



Foto 10: As bênçãos a Nossa Senhora das Neves.
Fonte: (PANFLETO, 2010)

A descrição feita por parte da equipe autora do panfleto acompanhou a linha preconceituosa e intolerante: “Esta é a imagem de frente, por trás ela é completamente oca. A cruz, no alto, em monumentos satânicos representa um dos símbolos mais maligno de santanás, simbolizando de que o mal vence o bem”. (PANFLETO, 2010).

O discurso intolerante que, em época de campanha política constitui uma estratégia na busca de votos, se mostrou de forma exacerbada acerca da escultura denominada *Cavaleiro alado* de Wilson Figueiredo, instalada na giratória do Centro de

⁵³ Fiz um trecho explicativo na nota de rodapé anterior evidenciando que o discurso de intolerância religiosa, tomando a estátua denominada preconceituosamente de “O porteiro do inferno”, já acontecia em João Pessoa antes da campanha eleitoral de 2010.

Tecnologia da UFPB, um dos vencedores do concurso Jackson Ribeiro (CESARBJN,2010) que na linha preconceituosa recebeu o nome de “cavalo do cão”, em alusão mais uma vez ao diabo. (PANFLETO, 2010)



Foto 11:Cavaleiro Alado.
Fonte: (PANFLETO, 2010).

Com a intenção de fortalecer a identidade cultural da cidade de João Pessoa a Secretaria Municipal de Educação desenvolvendo uma série de eventos envolvendo estudantes e docentes de escolas municipais, criou uma homenagem ao escritor Ariano Suassuna. Esta atividade contemplou um concurso de redação e culminou com a instalação no Parque Sólon de Lucena da escultura “Pedra do reino” do artista Miguel dos Santos (CESARJBN, 2010).

No calor das disputas político-partidárias, um grupo político pronunciou-se: “Esta é um culto a satanás, com várias imagens satânicas, instalada na Lagoa.”; “Esta imagem representa a ascensão de satanás e a derrota das milícias celestes. Os cavalos, ao lado, são os escudeiros de satanás, um de cabeça pra cima, representa satanás escarnando de Deus, e o de cabeça pra baixo, e ordenando aos demônios a ascensão a terra.” (PANFLETO, 2010)



Foto 12: "A Pedra do Reino".
Fonte: PANFLETO, 2010.

Na continuidade da interpretação "forçada" expuseram: "Neste ângulo está visível a imagem de satanás em seu altar. Os cactos ao redor representam o fogo do inferno. Ao lado a imagem de satanás, tenha certeza que qualquer semelhança não é mera coincidência." A "Pedra do reino" foi a obra mais enfatizada no impresso provavelmente pela localização que possibilitaria ampla visualização (no centro da cidade) e pela repercussão positiva que causou entre a população pessoense. Assim, os profissionais do marketing esmeraram-se em fotografá-la e "analisá-la" numa perspectiva "satanista":

Percebam os tridentes lateralmente que representa a maneira como o diabo segura e fere fortemente suas vítimas; muito usado em rituais de magia negra. Simboliza uma aliança com o poder das trevas. O ponto preto no meio da estrela (no centro) representa o olho de satã, muito usado em rituais de magia negra. A estrela e a lua representam a nova era de satanás, usado para SINALIZAR a vitória dos pactos com satanás. (PANFLETO, 2010).



Foto 13: "A Pedra do Reino" e a figura Greco-romana.
Fonte: PANFLETO, 2010.

A obra “Revoar” na concepção do seu artista Luiz Barroso, paraibano radicado na França, representa,

um pássaro na evolução coreográfica do seu vôo, que ora nos remete a estar emergindo da terra rumo ao infinito, ora surge do infinito para encontrar seu repouso na terra, dando sentido assim, ao título numa forte alusão ao ciclo da vida. O bico aberto simboliza o canto daqueles que não se deixaram calar perante as dificuldades e, numa outra interpretação, o elo existente entre 2 corpos num aperto de mão ou num abraço. (CESARJBN, 2010)



Foto 14: Revoar
Fonte: PANFLETO, 2010

Na descrição preconceituosa: “A estátua do bessa (sic), no giradouro do bessa shop (sic), representa a que a dos anjos de Deus, veja que há vários anjos de cabeça para baixo, simbolizando a queda da milícia celeste, dando continuidade a história simbolizada no altar de satanás, na Lagoa, sobre as milícias celestes.”

Para forçar o fechamento do discurso “pró-satanismo”, comunicaram que estava faltando a última estátua, a sétima, que seria concebida após obter a vitória pois esta seria a demonstração de cumprimento do acordo “com satanás”.

A intenção deste material panfletário em um momento de disputa do poder político revelou um tipo de intolerância religiosa que vem sendo cultivada cotidianamente, principalmente nos estabelecimentos públicos dos quais a escola é um espaço privilegiado para a intolerância praticada mediante o exercício da violência simbólica. E, reiterando o que eu já coloquei nos rodapés, o panfleto foi apenas um

recurso retirado de uma movimentação, liderada principalmente por parlamentares evangélicos com ação explícita nos meios de comunicação de massa.

b) Invasão/impedimento às cerimônias religiosas afro-brasileiras

Tanto na cidade de Guarabira quanto na cidade de João Pessoa obtivemos informações sobre a invasão de terreiro e/ou impedimento de cerimônia religiosa por parte de órgãos oficiais.

Contou-me o pai-de-santo Lima, que no ano de 2007, o promotor da cidade estivera em seu terreiro por receber denúncia acerca da prática de “pederastia”. Por conta dessa alegação o sacerdote, segundo, a Justiça, deveria fazer um Termo de Ajustamento de Conduta e impedir a entrada de homossexuais no culto. Ao assistir o culto, o promotor mudou a concepção previamente estabelecida e comentou sobre a lisura e a respeitabilidade ali encontrada (PAI LIMA, 2008).

Este caso é uma amostra da inquietude social para com o trato e o respeito dispensado pelas lideranças das religiões afro-brasileiras para com as pessoas e as suas liberdades de orientações sexuais, fato que respalda aos “adeptos” da homofobia a rotularem essas religiões de imorais por divergirem abertamente da heteronormatividade. Paralela a essa inquietude social encontra-se o desconforto de muitas sacerdotisas e de muitos sacerdotes com a visão predominante na sociedade de que nas religiões afro-brasileiras só existem pessoas homossexuais. Encontramos essa insatisfação declarada por parte de duas sacerdotisas e de dois sacerdotes; as demais pessoas entrevistadas falaram indiretamente sobre esse preconceito.

c) Ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos

Dos ataques em locais públicos, o de maior intensidade ocorre na Festa de Iemanjá no dia 8 de dezembro na praia de Tambaú em João Pessoa. Aferimos a maior intensidade dos ataques pelo fato de haver uma considerável quantidade de pessoas juntas num mesmo território geográfico e simbólico. Neste território encontram-se adeptos e simpatizantes das religiões afro-brasileiras, agentes políticos, imprensa, turistas e moradores da cidade, neopentecostais predominantemente da IURD.

Em conjunto muitas pessoas vão participar diretamente levando presentes (perfumes, sabonetes, flores, etc) e os seus desejos, e outras vão assistir ao espetáculo de cores, danças e sons ofertado para a Orixá Iemanjá conhecida como a Rainha do mar, reconhecida por agentes religiosos do campo afrobrasileiro como uma força que

“mora” nas águas salgadas; os turistas vão apreciar a festa e os neopentecostais representando a doutrina das suas religiões, comparecem externando, por vezes, que estão em nome de uma causa : “combater o demônio”.

Contudo, no dia 8 de dezembro, fica evidente que entre os neopentecostais e os adeptos das religiões afro-brasileiras paraibanas não há uma peleja, uma vez que esta requer agressões e contra agressões, ataques de ambos os lados, mas o que acontece é um ataque unilateral. O ataque é feito de forma pulverizada e assim os fiéis iurdianos do “exército de Cristo” se espalham pela praia de Tambaú, local onde se realiza a festa, e promovem agressões de vários tipos.

Os momentos escolhidos para a intensificação dos ataques são os das “giras” realizadas na areia da praia e os das oferendas na beira do mar. Os neopentecostais distribuindo panfletos se misturam nos rituais e emitem palavras com a pretensão de fazer o “exorcismo”; apagam as velas que são deixadas acesas; chutam as flores e alguns fazem pregações com a Bíblia em punho.

O dia de festa de Iemanjá na cidade de João Pessoa é emblemático do apelo de muitas sacerdotisas e muitos sacerdotes pelo direito de ir e vir em via pública gozando a liberdade garantida em lei para realizarem os seus rituais como fazem os de religiões diferentes das afro-brasileiras.

A homenagem para Iemanjá na capital pessoense no dia 2 de fevereiro na Praia da Penha é feita por agentes religiosos na tentativa de diferenciar a festa ligada ao segmento umbandista (8 de dezembro) e a ligada ao candomblé que seguindo a tradição baiana comemora no dia 2 de fevereiro. Na cidade de Alagoa Grande, o Pai Gel do Centro Espírita Mãe Iemanjá que se auto declara umbandista e recebe o Mestre da Jurema chamado Zé da Palha, comemora o Dia de Iemanjá em 8 de dezembro fazendo uma caminhada e ofertando presentes na Lagoa do Paó que fica no município onde nasceu Jackson do Pandeiro⁵⁴.

Durante a entrevista Pai Gel, informou que não havia ofensas por parte da população local às homenagens feitas para Iemanjá mas segundo a minha observação, o comportamento cotidiano em Alagoa Grande não é de total aceitação e sendo assim acompanha o sentimento de aversão praticada por parte da sociedade brasileira.

⁵⁴ O renomado artista paraibano Jackson do Pandeiro era adepto dos cultos afro-brasileiros, fato que vale a pena ser investigado cientificamente pois quem escreve sobre isso trata de forma distante da reflexão científica. Esse dado pode ser verificado no livro intitulado Jackson do Pandeiro: o rei do ritmo escrito por Moura, Fernando;Vicente, Antonio (2001)

Durante um curso de extensão da Universidade Estadual da Paraíba em Alagoa Grande no módulo que tratou sobre as Religiões afro-brasileiras tive a oportunidade de escutar mais de 08 (oito) pessoas em uma classe com aproximadamente 20 (vinte) pessoas que em tom confidencial disseram que realizavam cultos afro-brasileiros nas suas residências; cultos realizados de forma discreta com pessoas que faziam parte dos círculos de amizade e assim, pessoas de confiança. Ao interrogá-las sobre esse comportamento, pude concluir que o medo do preconceito, do escárnio social era o *leitmotiv*. A partir da interrogação sobre como eram os cultos foram apresentados os dados sobre a prática da defumação e do transe, apenas.

Confrontando a ação ostensiva de Pai Gel e ação outras pessoas de não se mostrar enquanto praticantes de cultos afro-brasileiros evidenciam-se que a força do preconceito e da discriminação não é diminuída pelos mecanismos legais que garantem a liberdade religiosa.



FOTO 15: Pai Gel e Prof. Wallace no curso de extensão da UEPB
Fonte: Lúcia de Fátima Júlio

2.2.2- Disputas simbólicas no subcampo religioso afro-brasileiro paraibano

A expressão intolerância religiosa é inapropriada para ser usada no campo religioso afro-brasileiro na Paraíba sendo mais adequado o termo “disputa” por ser sinônimo de brigas, contendas e que na linguagem do povo de terreiro é resumida pelas palavras “fofoca” e “fuxico”.

A disputa no subcampo religioso tem exemplo importante na convivência entre muçulmanos, pessoas escravizadas e na condição de libertas na Bahia do século XIX. A disputa era nucleada na “fidelidade” a Alá, manifestada “no compromisso com a divulgação da sua palavra e com o modo de vida islâmico.” O Islã por apresentar “conforto espiritual e esperança” para os desprotegidos era naquele momento um caminho para os que necessitavam de “pôr alguma ordem e dignidade em suas vidas. Assim, a militância islâmica era “um elemento de distinção dos malês, atraia muitos africanos para seu lado, mas também afastava outros tantos.”[...] (REIS,1986, p.134-135).

Tomando a afirmação de Reis (1986, p.135) sobre o fato de que as disputas religiosas “representavam um fator de dinamismo no interior da comunidade africana” e que demonstravam a “imensa riqueza cultural” e “a pluralidade de visões” acerca do mundo visível e do invisível faço apropriação para o subcampo religioso afro-brasileiro paraibano atual que na sua estrutura vem a corroborar com a diversidade religiosa e a pluralidade de visões.

No subcampo religioso afro-brasileiro paraibano as disputas ganham maior evidência entre os cultos da umbanda e do candomblé e representam um fator de dinamismo interno. As palavras, principalmente, são os veículos que promovem esse dinamismo. O poder das palavras atualiza as comunidades de terreiro, o conteúdo das palavras transita para dar legitimidade aos rituais e aos agentes religiosos e a palavra promove a discórdia entre cultos diferentes, a umbanda e o candomblé, e também entre terreiros dos mesmos cultos. A discórdia ocorre a partir das palavras que funcionam como ofensas e são circunscritas ao terreno da fofoca ou do fuxico entretanto as mesmas palavras impõe a paz ainda que transitória. O ritmo da fofoca, do fuxico nos terreiros é constante representando uma forma de fazer política diferente da oficial (BRAGA,1998)

O dinamismo se dá em busca de legitimidade social, o que envolve a disputa por prestígio entre os agentes religiosos que investem em tornar o seu capital simbólico o mais representativo e o mais eficaz nos processos a que são encarregados. Essa disputa em linhas gerais se alinha pelo discurso recorrente na Paraíba da “pureza” por parte dos que são do candomblé, especialmente os da “nação” Ketu contra o discurso da mistura e do sincretismo existente na umbanda. A Jurema é envolvida nesse conflito por maior autoridade religiosa porque ela faz parte da umbanda.

Na disputa por prestígio, é indiscutível que o discurso da “pureza nagô” se apóia no que Bastide (1971, p.275) coloca: “O prestígio dos ‘Nagôs’ impôs-se, pois, finalmente em toda parte. E esse prestígio se deve ao fato de conservarem com a maior fidelidade a religião ancestral, tal como havia sido trazida para as costas americanas”[...] Mas retomando a dinâmica existente na sociedade e no conceito de tradição deixo a minha crítica sobre a possibilidade dessa “conservação com a maior fidelidade”.

No subcampo religioso afro-brasileiro paraibano a disputa interna se dá entre o candomblé e a umbanda cabendo na maioria das vezes aos agentes religiosos do candomblé arrogarem supremacia. Quando o discurso atinge a jurema surge a oportunidade de alguns agentes religiosos rechaçarem, o que é feito sob as alegações que apontam para a maior eficácia das/os Mestras/es com relação ao tempo de solução aos problemas em detrimento da “demora” do Orixá, fato que promove a questão: E em que reside essa, digamos, “velocidade”?

A resposta é construída a partir da relação das pessoas adeptas com as/os Mestras/es que ocorre de forma direta na hora do culto. O mesmo se dá com as/os Caboclas/os. Assim falou uma entrevistada: “Com o Mestre a gente conversa; diferente do Orixá.” Essa frase dita quase que unanimemente por todos os que rendem homenagens as/os Mestras/es da Jurema significa que durante os cultos as/os Mestras/es escutam as pessoas, fazem recomendações, manifestam proteção mediante a “fumaçada” enquanto os Orixás dançam, lançam fluidos energéticos em um abraço mas não verbalizam com os que estão presentes nos cultos. Para que uma pessoa receba alguma recomendação do Orixá para qualquer situação seja de casos amorosos, doenças, problemas familiares ou outros tem que marcar consulta com a mãe ou o pai-de-santo e através do jogo de búzios esta/e agente religioso receberá as orientações do Orixá.

Outra argumentação é a de que a Jurema é da Terra Brasil e o Candomblé é África. (YOU TUBE JUREMA, 2009). Mas essa disputa não chega a ganhar forma de rivalidade antes tornam-se “situações de linguagem simbólica negociada” (MATTOS, 2009,p.5)

No dinamismo, impulsionado pelas disputas ocorre a atualização simbólica com inserção ou não de elementos simbólicos sendo as letras dos “pontos”⁵⁵, uma das

⁵⁵ Ponto tem uma definição em Cacciatore (1988, p.213) que corresponde ao que faço referência : “Cântico, ou conjunto de sinais cabalísticos de cada orixá (ou entidade), com o qual é chamado ou identificado”.

maiores evidências desse processo. Alguns pontos da Jurema cantados em português, por conta da polissemia das palavras, são compreendidos dentro de uma escala de valor moral negativo e assim muitos agentes religiosos cuidam em não mais cantá-los. É o que se vê em letras onde figuram o verbo “matar” e nomes de alguns Exús da Umbanda, a exemplo de Exu sete facadas, Exu Caveira, Exu caveirinha. Todavia, ressalto que o nome Exú já está circunscrito em uma área discursiva demonizada independente da sua qualificação. Os nomes Exú (orixá do candomblé), demonizado, ou os exús da umbanda, fornecem elementos para o fortalecimento do fenômeno da intolerância religiosa.

Um dos argumentos levantados na disputa tem a ver com o “panteão”. Os dos cultos cruzados trazem as entidades da Umbanda, encantados, santas/os católicas/os e na Paraíba incorporam personalidades do catolicismo popular como Padre Cícero e as/os Mestras/es. Há também objetos que vem do Catimbó-Jurema além da concepção do kardecismo.

As disputas acontecem atingindo também o culto aos caboclos e da Jurema comparando-os com a “pureza” do candomblé de cultos aos Orixás e isso gera por vezes um constrangimento que é visível, sobretudo nos discursos dos agentes religiosos principalmente na autoidentificação de si e de seus terreiros. Ao interrogar sobre a identificação dos terreiros , em um conjunto de 23(vinte e três) terreiros, 08(oito) agentes religiosos auto identificaram-se como sendo Jurema ou informaram que também cultuavam a Jurema. Após a pesquisa de campo, identifiquei que 15 (quinze) terreiros cultuavam a Jurema além de outros cultos.

Continuando a reflexão sobre as disputas internas no campo religioso afro-brasileiro paraibano torna-se propício expressar a minha interrogação sobre a postura nagocêntrica que vem ocorrendo desde outros momentos históricos e em outros lugares geográficos. Na Paraíba, a onda nagocêntrica é recente (arrisco lançar a década de 1980) mas já provoca um abalo na cultura religiosa paraibana que é visível quando os agentes religiosos se autoidentificam. Isso indica que novas linhas de força estão se configurando no campo. As disputas estão se redirecionando.

Mas se como referi anteriormente há influências de diversas naturezas que rebatem no campo religioso afrobrasileiro, das quais as ações políticas que vem sendo desenvolvidas no Brasil acentuadamente a partir da década de 1970 dá para entender como a luta se configura atualmente na busca da legitimidade social, discussão travada por Boaes e Oliveira (2010).

A luta é acentuada no campo discursivo em que há por um lado, o discurso de valorização de candomblé, que com as suas nações, são vistos por seus adeptos como modelos de um reino ou de uma comunidade africana, isto no sentido êmico; por outro lado, há na Paraíba, o discurso da umbanda que é dita como uma religião que por ser originalmente aberta à outras tradições dialoga com a tradição local da Jurema.

Durante o trabalho de campo acompanhei parte de um processo de um agente religioso que iria renovar a sua iniciação no Ketu e um dos dilemas deste agente era o de destituir toda a sua vida religiosa na Jurema porque o agente religioso do Ketu entendia que cultivar a Jurema era cultivar Eguns ao que o agente religioso paraibano contra argumentava e refletia diuturnamente que não poderia abandonar o “seu povo da Jurema”.

Mas, indo e vindo à reflexão, há caso na Paraíba em que o agente religioso renovou a sua iniciação no Ketu mantendo os seus cultos locais.

As práticas de intolerância que no passado colonial e imperial e republicano foram exercidas como “perseguição” uma vez que era empreendida uma “caçada” por parte de representantes oficiais dentre os quais a polícia detinha todo o poder de repressão levaram algumas pessoas a realizarem os seus cultos de forma escondida seja em áreas urbana ou rural.

Semelhante situação de medo do preconceito, do desprezo social ocorre com as crianças e adolescentes que têm parentes consanguíneos praticantes de cultos afro-brasileiros na Paraíba. Em muitas cerimônias que assisti havia crianças participando tocando, cantando, dançando ou fazendo todas essas atribuições, mas ao irem para as suas escolas não podiam declarar essas suas atividades.

Na comunidade remanescente de quilombo de Caiana dos Crioulos na cidade de Alagoa Grande praticar religiões afro-brasileiras é algo feito em sigilo, ilustrado por um comentário de uma residente:

ir em uma dessas casas é tão escondido que a pessoa pode conviver com a outra e uma não sabe que a outra vai. Acontece de a gente encontrar uma pessoa, às vezes, da família, de noite na estrada mas a gente não se fala e a pessoa não é reconhecida porque vai toda coberta. O motivo desse comportamento estava no cuidado dos dois terreiros de Caiana dos Crioulos com a Federação pois eles não tinham o registro.

Prosseguindo com a pesquisa e com essa declaração a me acompanhar cheguei aos dados que me surpreenderam: os motivos da participação discreta em Caiana dos Crioulos eram divididos entre driblar o preconceito da comunidade e a Federação dos

Cultos Africanos/FECAB que poderia, no entender deles, ser implacável para com as suas atividades impondo penalidades. Para driblar o preconceito, uma senhora dava consultas em Caiana dos Crioulos e não mais residia no local, segundo as suas palavras. O seu atendimento era feito durante um dia inteiro em data previamente marcada para um dia do mês e a sua clientela vinha de localidades diferentes de Alagoa Grande. Com essa atitude de atender fora do local de morada e a clientela deslocar-se do seu círculo de convívio revela uma estratégia contra o preconceito local e um enfrentamento aos boatos sobre a FECAB que não mais tem a competência de fiscalizar os cultos.

A situação que ainda perdura na Paraíba com relação à atuação da entidade FECAB é herança de um passado (década de 1970) exposto por Vandezande (1975, p.89): “A posse da carteira expedida pela Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba os protege contra a arbitrariedade da Polícia e os obriga a esta “obediência”, mas claramente a contragosto.” Outro aspecto de ordem econômica que identifiquei em Guarabira e João Pessoa e que Vandezande (1975, p.133) também o identificou: [...] “Além da posse da carteira, havia a insatisfação do pagamento mensal.”

O relato feito por mãe Renilda sobre a constituição da Federação Independente dos Cultos Afrobrasileiros –FICAB apresenta um dado de acréscimo ao entendimento sobre esse comportamento de prudência de Caiana em Crioulos. Antes da FICAB, mãe Renilda informou que a sua filiação era a uma federação denominada Cruzada fundada em 1978 e da qual ela era sócio-fundadora. A necessidade de fundar uma outra federação no caso a FICAB, segundo ela, se deveu a intolerância:

[...] A intolerância, a gente já começa a falar daí, quando começa a fundar a FICAB porque a intolerância era tão grande...” [...] “Saímos das mãos dos ditadores e fomos pra mão de coisa pior que foram pessoas que assumiam órgãos que vinham prá organizar a religião mas que eram piores ditadores [...]”(MÃE RENILDA, 2008).

Assim, a fundação da FICAB em 1996 ocorreu em um contexto de abuso por parte da FECAB que invadia e fechava terreiros na Paraíba⁵⁶. Todavia, a partir das opiniões e comportamentos de agentes religiosos as Federações merecem ser repensadas quanto a sua atuação apesar de que há também uma crença na força política dessa entidade por parte de muitos agentes religiosos espalhados no Estado da Paraíba.

Uma situação reveladora dessa crença encontrei na cidade de Guarabira onde uma mãe-de-santo estava sofrendo ataques constantes por parte de um pastor da

⁵⁶ Acerca do surgimento das Federações no estado da Paraíba e as suas divergências é recomendável a leitura dos trabalhos de Soares (2007); Soares (2009).

Assembleia de Deus que além de ir até a porta do seu terreiro e deixar panfletos, soltava insultos por meio do microfone da sua igreja. A mãe-de-santo, conversava comigo sobre a sua intenção em procurar a FICAB para interceder a favor dela, pois em situações semelhantes, lograra êxito.

O papel da Federação, em especial da FICAB é fundamental para a proteção das pessoas agredidas no sentido de encaminhá-las para o/a Advogado/a ou ampará-las com palavras e atos de solidariedade e oferecer-lhes informações de leis e até encaminhá-las para o/a Advogado/a.

Diante da forma de atuação da FICAB não raro ocorrem situações de disputas entre outras entidades da mesma natureza.

3-LEGALIDADE, LEGITIMIDADE E LEGITIMAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO.

[...]
Eu até compreendo os salvadores profissionais
sua feira de ilusões
só que o bom barraqueiro que quer vender seu peixe em
paz
deixa o outro vender limões
Um vende limões, o outro
vende o peixe que quer
o nome de Deus pode ser Oxalá
Jeová, Tupã, Jesus, Maomé
[...]
e tantos mais sons diferentes, sim, para sonhos iguais
(GIL, Gilberto. Guerra santa.)

O termo legalidade remete a “uma forma de legitimidade sobre a qual se acrescenta a coerção.” O ato coercitivo se pensado na teoria weberiana remete ao poder, que “significa a probabilidade de impor a própria vontade , dentro de uma relação social, mesmo contra toda a resistência e qualquer que seja o fundamento desta probabilidade.”(WEBER, 1998, p.43)

A legalidade usada na “jurisprudência positiva” faz referência à situações que têm “vinculação à lei” gerando a ideia de que, tem legalidade tudo o que se faz segundo “as leis humanas, isto é, guardando as solenidades, formalidades ou condições que elas prescrevem.”[...] (SILVA, 2003). Assim, a legalidade é entendida como um atributo e um requisito do poder, por isso é recorrente atrelar a legalidade à legitimidade entendendo que o exercício do poder legal dá qualidade ao ato, ou seja, o legitima. Daí, acato a definição de que: “o poder legítimo é um poder cuja titulação se encontra alicerçada juridicamente; o poder legal é um poder que está sendo exercido de conformidade com as leis. O contrário de um poder legítimo é um poder de fato; o contrário de um poder legal é um poder arbitrário (BOBBIO, 2002).

Todavia, ao constatar-se que o poder legal tem cumprimento restrito, como ocorre com o campo das religiões afro-brasileiras, diz-se que este poder tem legitimidade jurídica, mas não a tem socialmente. Essa situação em outras palavras significa que os instrumentos legais nem sempre são respeitados e isso ocorre porque o objeto a que se refere carece de legitimidade social.

Antes de discorrer acerca dessa carência de legitimidade social, torna-se oportuno colocar os dois significados para o termo legitimidade: um genérico e um específico.”(BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1986).

A palavra legitimidade no seu significado genérico é evocada para reivindicar ou garantir direitos e sendo assim, “tem, aproximadamente, o sentido de justiça ou de racionalidade (fala-se na Legitimidade de uma decisão, de uma atitude, etc.).” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1986); no sentido específico evoca-se o Estado como um ente que tem força para assegurar a obediência sem necessariamente usar a força (BOBBIO; MATTEUCCI ; PASQUINO, 1986) ou, ainda, no sentido específico,acréscimo meu, o ente é a autoridade que no campo das religiões afro-brasileiras é representada por agentes religiosos que ocupam cargos hierárquicos decisórios. No campo das religiões afro-brasileiras paraibanas esses agentes religiosos são o curador, a rezadeira, a madrinha, o padrinho, a mãe-de-santo, o pai-de-santo.

A legitimidade então tem articulação com a autoridade e o com o poder a ela atrelado e nesse sentido vale ressaltar a tipificação weberiana da autoridade para entender que esta não é um conceito fechado e que é o poder delegado e assim sendo é dada a investidura a um ente ou a alguém de um poder que lhe foi outorgado.

Dessa forma os tipos weberianos de autoridade racional-normativa, autoridade tradicional e autoridade carismática contribuem na compreensão sobre o fato das religiões afro-brasileiras ainda não atingirem a legitimidade social. (WEBER, 1979, 99-101).

A autoridade racional-normativa se “impõe em razão da ‘legalidade’, em razão da crença na validez de um estatuto legal e de uma ‘competência’ positiva; é fundada em regras racionalmente estabelecidas ou, em outros termos, é uma autoridade fundada na obediência, que reconhece obrigações conforme ao estatuto estabelecido. A autoridade tradicional é exercida com base na figura do “passado eterno” e com o poder exercido em nome ou pelo “patriarca” ou pelo “senhor de terras”. Em nome de “costumes santificados” se faz valer mesmo quando há atos legais estabelecidos. A carismática é a autoridade do “*dom da graça*” manifestada no poder pessoal que é exercida pelo profeta, pelo líder político ou chefe religioso. (WEBER, 1979, p.99)

A legitimidade “é uma crença no dever ser de uma norma” (WEBER, 1998, p.26) e, segundo, as palavras de Silva (2003) “decorre de um consenso social”, mas um consenso mais ou menos generalizado, condição que no caso das religiões afro-brasileiras ainda não foi alcançada posto que a sociedade brasileira é estruturada em

classes sociais, é machista e racista (MUNANGA, 2003) garantindo “a existência de um microssocial hegemônico” ancorado nestas categorias [...](COELHO apud SILVA, 2003).

Apesar de parecer panfletária, a indicação da sociedade brasileira estruturada em classes sociais, machista, racista e com ideário cristão é um dado importante e, a partir dele vê-se que nessa estrutura social a mentalidade social brasileira reproduz discursos sobre as religiões afro-brasileiras colocando-as como manifestações de povos atrasados e inferiores tendo como esteio a teoria evolucionista nas suas diferentes vertentes. Uma teoria que no seu auge, século XIX, fundamentava o processo de colonização (MUNANGA, 1984, p.39-40).

Dessa forma fica ressaltada a contribuição da ciência em elaborar e consolidar concepções que, em consonância com a produção de outros discursos, a exemplo do religioso católico, que justificavam a necessidade de discriminar e excluir as religiões afro-brasileiras.

A legitimidade, então na sua prerrogativa de “qualificar” conforme norma legal proporciona um reconhecimento social relativo ao campo religioso afrobrasileiro, uma vez que o consenso social não se verifica. A fraca legitimidade dessas religiões, dessa forma, se apóia em alguns pressupostos legais que conferem poder para o exercício de certos atos de dominação enquanto que a mesma restrição não se verifica para outras religiões.

A discussão sobre a legitimidade no campo das religiões afro-brasileiras pode ser feita por várias entradas e uma delas, que julgo de suma importância para analisar o fenômeno da intolerância religiosa na contemporaneidade, é pelo “grande drama do candomblé” e que se desdobra em questões sobre “quem é mais legítimo?” “mais antigo?””, “mais autêntico?”, “mais tradicional?” conforme registra Prandi (1990, p.3).

A legitimidade, todavia, em se tratando do campo das religiões afro-brasileiras é uma discussão que não se encerra com relação aos cultos dos Orixás e Encantados se espalha para outras manifestações religiosas de transe conformando a ideia da legitimidade específica, a exemplo do transe mediúnico que é encontrado no kardecismo e que goza de mais aceitação social que as afro-brasileiras.

Os argumentos concernentes à legitimidade para o candomblé “deriva da origem religiosa da casa que, por sua vez, depende de um reconhecimento público dos terreiros fundantes das linhagens, reconhecimento este que trabalha com critérios de seleção atribuídos pelo mundo exterior ao terreiro” (PRANDI,1990, p.16-17).

A partir do contexto sócio-histórico detecta-se a produção de um discurso e de práticas que vão revelar uma relação de dominação em que a vertente religiosa hegemônica ganha legitimidade em detrimento da outra vertente que foi subalternizada. Esse contexto de dominação fica evidenciado a partir da análise do conjunto da ordenação jurídica atinente ao campo das religiões afro-brasileiras.

Diante da aceitação social restrita, os agentes religiosos do campo das religiões afro-brasileiras desenvolvem a legitimação, ou melhor, desenvolvem o processo de legitimação para alcançar “o ‘saber’ socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social.” (BERGER, 2004, p.42).

Na leitura da discussão bergeriana nota-se que há um tratamento no plural sobre a legitimação e nesse sentido entende-se que as legitimações são “respostas para quaisquer perguntas sobre o “porquê” dos dispositivos constitucionais[...] Sendo plural que, a meu ver, julgo um entendimento mais adequado, advirto sobre a importância de a vincular a um processo.

3.1 - Marcos oficiais no processo de legalidade das religiões afro-brasileiras

Ao longo do tempo constatam-se mudanças no tocante à legalidade do campo das religiões afro-brasileiras, particularmente no que diz respeito à perseguição. E assim, em dias atuais pode ser afirmado que as mesmas “já não se escondem da polícia nem se limitam mais a parcelas fechadas da população.” (PRANDI, 2005, p.239) todavia, os processos persecutórios, antes oficializados, vão paulatinamente recebendo novos arranjos identificados no itinerário:

[...] Foram perseguidas pela Igreja Católica ao longo de quatro séculos, pelo estado republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, quando este se valeu de órgãos de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental, e, finalmente, pelas elites sociais num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil.[...]
(SILVA, 2007a, p.23)

Assim, a perseguição oficial atravessou os períodos do Brasil Colônia, Império e parte da República até que decorrente das lutas em várias frentes sociais, em 1988 é promulgada uma Constituição considerada avançada em termos de garantias de direitos aos diversos segmentos religiosos. Enfim, pode ser afirmado um avanço na legalidade para as religiões afro-brasileiras embora que de forma restrita se se fizer a comparação entre os direitos legais das mesmas e os de outras modalidades, a exemplo das cristãs.

Assim, cabe a afirmação de que a legalidade (legitimidade jurídica) se verifica e a legitimidade social é restrita. O que leva à ideia de que entre os conceitos de legalidade e legitimidade e também legitimação há diferenciação.

A alternância das entidades repressoras das religiões afro-brasileiras em diferentes períodos históricos que oscilou entre o Estado, a Igreja Católica e a elite social teve as autoridades exercidas mediante a utilização de mecanismos legais nas modalidades de ordenações, leis, decretos, convenções, pactos e ofício. (SILVA, 2007a, p.23); (SILVA JR.; BENTO, 2004, p.13)

No século XVI, precisamente entre 1593 e 1595, o Santo Ofício realizou a primeira visitação às capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba e nesta última recebeu “denúncias e confissões”, além de “diversas acusações de bruxaria.” Das denunciadas encontram-se registros dos nomes de Anna Jacome, Brisida Lopez e Lianor Martins, referenciadas na pesquisa⁵⁷ realizada por Salles (2011, p.8).

Anna Jacome foi acusada de ter “embruxado” uma criança. A prática, segundo o relato, foi feita mediante o uso da saliva e veio a causar a morte da criança. Anna Jacome foi “considerada feiticeira” e para reforçar a sua acusação, consta do processo de que a mesma teria feito uma advertência à mãe da criança antes de lançar o feitiço: “[...]se quereis que não vos venham as bruxas a casa, toma uma mesa e ponha com os pés virados para cima, e com uma vassoura em cima tudo detrás da porta, e dessa maneira não vos virão bruxas a casa.”(SALLES, 2011, p.8)

A denúncia contra a “mulata Brisida Lopez” foi centrada na consideração do ato ter sido “feitiço” feito pela mesma “à base de água e chumbo, com o qual previa o futuro.” Lianor Martins, identificada pelo “notário do Santo Ofício, Manoel Francisco”, como uma mulher que “veio do Reino degradada segundo ela própria lhe disse por feitiçaria”. A acusante foi “Magdalena de Calvos” e os elementos arrolados como sendo de Lianor Martins foram: “uma ‘mendracola’, um ‘buço de lobo’, uma ‘carta de Santo Arasmo’ e uma ‘semente do feito’, que ela e umas amigas colheram em uma noite de São João.” Nos autos da Inquisição há a justificativa para o porte dos objetos:

As quais coisas dizia que trazia para fazer querer bem os homens as mulheres, e as mulheres aos homens que ela quisesse e para os maridos não verem o que suas mulheres fizesses e para outras coisas semelhantes...[...] a propósito de induzir a ela denunciante que quisesse usar delas nas ditas feitiçarias e cousas para um homem lhe querer

⁵⁷A documentação está indicada como: Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: denúncias e confissões de Pernambuco, 1593-1595. Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV. Recife, 1984. As páginas indicadas são 25,108,109.(SALLES, 2011)

bem... (SALLES, 2011, p.8)

A referência a fatos tão longínquos se dá para reforçar a presença da perseguição que é verificada desde os primeiros tempos de Brasil e que continua em dias atuais sob diversas modalidades, das quais exporei mais adiante.

No século XIX a autoridade da Igreja Católica foi exercida com base na Constituição de 1824, que no seu artigo 5º previa:

Art. 5º. A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou em particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo. (SILVA JR.; BENTO, 2004, p.13); (LIMA, 2010, p.52)

O texto do artigo 5º da Carta constitucional de 1824 legitima a continuidade do Catolicismo no Brasil Império e permite o exercício de outras religiões diferentes do catolicismo, mas essas “outras religiões” não contemplam as religiões das pessoas na condição de escravizadas.

Na Bahia do século XIX, por exemplo, o pluralismo religioso era constituído pelas forças religiosas do Islã, o culto dos Orixás nagôs, o vodun dos jejes, o culto aos espíritos ancestrais dos angolanos e o próprio catolicismo. (REIS, 1986, p. 116) mas esses cultos religiosos não eram reconhecidos pela sociedade: “Aos estrangeiros *europæus* concedia-se direito à liberdade religiosa, desde que exercida privadamente. As religiões escravas eram ilegais, caso policial e não constitucional” [...] (REIS, 1986, p.137).

Para a garantia do cumprimento das disposições constitucionais foi editado o “Código Criminal do Império, em 16 de Dezembro de 1830, que punia a celebração ou culto de confissão religiosa que não fosse o oficial (art. 276); proibia a zombaria contra o culto estabelecido pelo Império (art. 277) e criminalizava a manifestação de idéias contrárias à existência de Deus (art. 278).” (SILVA JR.; BENTO, 2004,p.13). Complementando o conjunto dos mecanismos de repressão figuravam à época *As Ordenações Filipinas*:

As Ordenações Filipinas foram outorgadas em 1603, tendo vigido até 1830. Um exame do famoso Livro V das Ordenações Filipinas, aponta as seguintes regras:

- . criminalizava a heresia, punindo-a com penas corporais. (Título I);
- . criminalizava a negação ou blasfêmia de Deus ou dos Santos. (Título II); criminalizava a feitiçaria, punindo o feitiçeiro com pena capital. (Título III) (SILVA JR.; BENTO, 2004, p.13).

Havia ainda leis, avisos e posturas municipais garantindo à Religião Católica a posição de religião oficial. Na *Documentação Jurídica sobre o Negro no Brasil:1800-1888*, Silva Jr; Bento (2004,p.13) ressaltaram: O decreto de 21 de Fevereiro de 1832, “que tratou do trabalho escravo no Arsenal de Guerra da Corte e que previa a atuação de um Capelão que,” além de celebrar a missa aos domingos e dias santos, instruíra a escravatura nos princípios da religião cristã.

A Constituição de 1891, primeira carta republicana que vigorou durante a República Velha desmembrou a Igreja Católica do Estado Brasileiro promovendo a este a passagem da confessionalidade para a laicidade. A liberdade religiosa foi preconizada, mas o gozo desta teria que condizer “ao respeito da moral e dos bons costumes”, caso contrário haveria penalização conforme o primeiro Código Penal da República, de 11 de outubro de 1890 nos seus artigos 156 e 157 e 158:

Art.156. Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a pharmacia: praticar a homeopatia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art.157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancia, para despertar sentimento de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública.

Art.158. Ministras ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo, assim, o ofício do denominado curandeiro. (LIMA, 2010, p.53); (SILVA Jr.; BENTO, 2004, p.13); (NASCIMENTO, 2007, p.351); (ARRIBAS, 2008, p.90-91); (CAMPOS, 2001, p.229-230)

Diante da condição imposta pela sociedade dominante do “respeito da moral e dos bons costumes” e das prescrições do Código Penal de 1890 fica manifesto o endereçamento dessas normas para os cultos que praticavam “cura” e assim atingia as religiões afro-brasileiras pois as práticas curativas (do corpo e do espírito) são uma das suas finalidades.

A manifestação da intenção dos governos entre o final do século XIX e o início do século XX , na capital do país que à época era o Rio de Janeiro, e, nas grandes metrópoles era a de instituir uma “nova *ordem* urbana” visando a inserção do Brasil em um dos ideais republicanos, o “*progresso*” (ARRIBAS, 2008, p.92). Essa intenção acompanha os debates da ciência e da filosofia que apontavam medidas modernizadoras sob o modelo parisiense, ação que foi encampada na Paraíba, com investidas

principalmente no centro da capital e que culminou na expulsão de muitos que compunham a categoria de “pobres” das partes da cidade que estavam sendo embelezadas. (CHAGAS, 2004).

Com o fim do regime autoritário em 1945, é iniciada a redemocratização e com esse novo processo político a Constituição de 1946, promulgada em 18 de setembro consagrou as liberdades expressas na Constituição de 1934, que haviam sido retiradas em 1937 e nestas se incluíam a liberdade da prática de cultos religiosos⁵⁸.

O escritor Jorge Amado ocupando o cargo de deputado federal e constituinte pelo Partido Comunista Brasileiro - PCB no ano de 1946⁵⁹ escreveu a emenda da garantia de liberdade religiosa propondo o fim da perseguição aos protestantes, candomblecistas e aos umbandistas e procurando o apoio dos seus pares conseguiu a assinatura de Gilberto Freyre e de mais oitenta parlamentares. (FARELLI, 2008)

Dessa forma ocorreu uma diminuição da perseguição o que possibilitou que a Umbanda, religião que se estruturou entre as décadas de 1920 e 1930 no Rio de Janeiro, se espalhasse pelo Brasil, entretanto, utilizando as palavras de Lima (2010, p.53), houve diminuição na perseguição, mas persistiu o controle do Estado haja vista a previsibilidade de punição contida no Código Penal de 1940, vigente ainda em dias atuais que, manteve/mantém o reconhecimento das práticas das religiões afro-brasileiras como charlatanismo e curandeirismo.

Charlatanismo

Art. 283. - Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Pena - detenção, de 3 (três) meses a 1 (um) ano, e multa.

Curandeirismo

Art. 284. - Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

Pena - detenção, de 6 (seis) meses a 2 (dois) anos.

Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.

(BRASIL. Leis e decretos, 1942); (NASCIMENTO, 2007, p.337-339); (SILVA JR.; BENTO, 2004, p.13).

⁵⁸ Um acontecimento que faz parte do processo de legitimação da Umbanda é o casamento da cantora Dalva de Oliveira com o compositor Herivelto Martins em um ritual umbandista no ano de 1939 na cidade do Rio de Janeiro. O ato de união foi mostrado na minissérie televisiva intitulada “Dalva e Herivelto: uma canção de amor”. A minissérie foi escrita por Maria Adelaide Amaral com a colaboração de [Leticia Mey](#) e [Rodrigo Arantes do Amaral](#), com direção de [Vinícius Coimbra](#), [Dennis Carvalho](#) e [Cristiano Marques](#) e núcleo de [Dennis Carvalho](#) e foi veiculada de 4 a 8 de janeiro de 2010 na Rede Globo de Televisão.

⁵⁹ O jornalista Franklin Martins disponibiliza um trecho (em áudio) do discurso do deputado Jorge Amado. Disponível em: http://franklinmartins.com.br/som_na_caixa_player.php?titulo=jorge-amado-fala-como-deputado-do-pcb Acesso em: 20 de junho de 2011

Os artigos 283, 284 do Código Penal de 1940 é denotativo da continuidade do “controle estatal” em assegurar “o monopólio da cura” para a medicina oficial. Esse “monopólio da cura” tem relação com o momento de “autonomização dos poderes da esfera médica” previsto no Código Penal de 1890 que tem elaboração em meio ao medo social da expansão do curandeirismo. Diante disso, os segmentos da imprensa, dos profissionais da medicina oficial, do clero e dos positivistas pressionam os legisladores para que fosse estabelecido o controle sobre as práticas de curar diferentes da oficial. (ARRIBAS, 2008, p.90-92).

A perseguição no Estado republicano foi tarefa delegada à instituição policial que fechava espaços religiosos e disciplinava as atividades religiosas dos cultos do campo religioso diferentes do católico. O poder oficial conferido à polícia foi dividido com a instituição da saúde, que desenvolveu uma vigilância sobre as religiões afro-brasileiras no sentido de certificar a sanidade mental das pessoas adeptas pois estas entravam em um estado considerado próprio de pessoas esquizofrênicas ou histéricas.⁶⁰ – transe êxtase ou possessão.

Após importantes mudanças ocorridas no panorama político brasileiro, com a queda da ditadura militar de 1964 foi promulgada a Constituição brasileira de 1988, que no seu artigo 5º assegura aos brasileiros e aos que são estrangeiros no Brasil a igualdade perante a lei no tocante à vida, à liberdade, à segurança, à propriedade. (...) (CAHALI, 2007, p.22). Esse direito é estendido aos vários segmentos religiosos, católicos, protestante histórico, evangélicos, umbandistas, candomblecistas, budistas, espíritas kardecistas, muçulmanos dentre outros, conforme prevê o inciso VI do artigo 5º: “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias:” (CAHALI, 2007, p.23)

No inciso VIII do artigo 5º da Constituição, está prescrito que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;” (CAHALI, 2007, p.23)

⁶⁰ As teorias positivistas e evolucionistas em auge no século XIX afirmando a existência de raças superiores e inferiores, vão influenciar o médico maranhense-baiano Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) pioneiro nos estudos afrobrasileiros e que investigava o transe das pessoas nos cultos de candomblé como doença, esquizofrenia/histeria. Ver: Nina Rodrigues (2005)

Ainda na Constituição Federal de 1988, o parágrafo 1º do artigo 215 especifica a proteção às manifestações culturais para os segmentos compreendidos como populares e para os grupos étnicos compreendendo os povos indígenas, afrobrasileiros e outros “participantes do processo civilizatório nacional”:

Artigo 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. Parágrafo 1º. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e dos outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. (CAHALI, 2007, p.134)

Na legislação que trata de descrições e punições para atos considerados criminosos, vige em dias atuais a legislação infraconstitucional, o Código Penal de 1940 que no seu artigo 208 define:” Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso”, é ato passível de punição que pode ser pena de detenção de 1(um) mês a 1 (um) ano, ou multa (BRASIL. Leis e Decretos,1942). Este artigo parece entrar em contradição com os 283 e 284, só aparentemente, pois a questão se explicita naquilo em que, à época, era considerado “religião”.

Em termos do mecanismo legal denominado Convenção o Brasil ratificou em 25 de setembro de 1992, o Pacto de São José da Costa Rica⁶¹, se comprometendo a respeitar o sentimento religioso:

Artigo 12-Liberdade de consciência e de religião

Toda pessoa tem direito à liberdade de consciência e de religião. Esse direito implica a liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crença, bem como a liberdade de professar e divulgar sua religião ou suas crenças, individual ou coletivamente, tanto em público como em privado.

2. Ninguém pode ser objeto de medidas restritivas que possam limitar sua liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças. 3. A liberdade de manifestar a própria religião e as próprias crenças está sujeita unicamente às limitações prescritas pela lei e que sejam necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral públicas ou os direitos ou liberdades das demais pessoas.” (CONVENÇÃO AMERICANA SOBRE DIREITOS HUMANOS. Pacto de San José da Costa Rica, 1992)

⁶¹ A Conferência Especializada Interamericana sobre Direitos Humanos aconteceu em San Jose da Costa Rica, em 22 de novembro de 1969 e foi ratificada pelo Brasil em 25 de setembro de 1992.

Também em 2001, a Convenção contra o Racismo, a discriminação racial, a xenofobia e as formas correlatas de intolerância contemplou a proteção às identidades religiosas e teve o Brasil como signatário (DECLARAÇÃO DE DURBAN, 2001).

Diante desse conjunto legislativo é adequada a afirmação de que ocorreu no Brasil um processo de avanço legal com relação ao campo das religiões afro-brasileiras, todavia a legitimidade no sentido de aceitação social, ainda está a dar passos largos.

Tratando sobre a legitimidade das “religiões subalternas”, Brumana; Martínez (1991, p.80-81) destacam que uma das dificuldades, aliás, “enorme dificuldade”, dizem eles, para a ação “legitimadora” tem relação, “entre outras coisas, na incapacidade que os cultos subalternos têm de apagar seu lugar de emissão “ (BRUMANA; MARTÍNEZ, 1991, p.81).E, este lugar de emissão tem a [...] “sua inclusão no campo estigmatizado da magia, em oposição ao domínio da religião”, nas palavras de Birman (1985, p.86 apud BRUMANA; MARTÍNEZ, 1991,p.81).

Acerca da explicação sobre esse lugar corroboramos com Brumana; Martínez (1991) no apoio encontrado em Bourdieu (1999, p.43):

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como *magia* ou como *feitiçaria*, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e crenças próprias a uma formação social determinada [...]

As menções aos usos dos termos feitiçaria e bruxaria como sinônimos e a ambiguidade presente com relação ao curandeiro é enfocada no Estado de São Paulo no século XIX por Negrão (1996, p.43-66) situação que mostra uma aproximação com o contexto paraibano.

Os agentes religiosos do campo afrobrasileiro diante da restrita aceitação social desenvolvem o processo de legitimação enfatizando, dentre outras necessidades, a de ressignificar esse “lugar social de emissão”. Historicamente, essa direção no processo de legitimação é constatada nos objetivos de eventos realizados no século XX dos quais os Congressos Afrobrasileiros, os Congressos de Umbanda, o Manifesto das Mães-de-santo em 1983 (CONSORTE, 2006, p.88-90) e a constituição de organizações corporativas.

3.1.1- Os Congressos Afro-Brasileiros

O I Congresso Afro-Brasileiro realizado em Recife em 1934 teve como um dos seus idealizadores, o médico psiquiatra Ulisses Pernambucano (BRAGA, 1995, p.87) e como organizador Gilberto Freyre (1900-1987) junto aos apoios de Miguel Barros⁶², Solano Trindade (1908-1974) e Gerson Lima, integrantes da Frente Negra Pernambucana. Os temas deste Congresso giraram “sobre a história da importação e da escravidão africana⁶³, os problemas da aculturação do negro e as variações antropométricas raciais, além de discussão sobre os livros Casa Grande e Senzala e Sobrados e Mocambos.”(...) (GOMES, 2009, p.4).

Ao analisar a trajetória intelectual de Arthur Ramos, o pesquisador Silva (2004) observou que: “As décadas de 1930 e 1940 foram marcadas pelo debate em torno da redefinição do conceito de nação” e a ampliação e sistematização de estudos sobre a população de origem africana e suas culturas focando a contribuição desta na formação da sociedade brasileira. Neste contexto o I Congresso é realizado e a restrição da ação da polícia foi um dos pontos de discussão e por esforço de Ulysses Pernambucano o então Secretário da Segurança Pública faz “a transferência da supervisão e autorização de funcionamento desses cultos para o recém-criado Serviço de Higiene Mental da assistência aos psicopatas de Pernambuco” (BRAGA, 1995, p.87).

A transferência dos atos de supervisão e autorização da área policial para a da saúde é a efetivação da disciplinarização das religiões afro-brasileiras, fato verificado na cidade de São Paulo: “Não apenas as autoridades policiais mas também as sanitárias estavam preocupadas com o curandeirismo.” (NEGRÃO, 1996, p.51)

O II Congresso Afro-Brasileiro realizado de 11 a 19 de janeiro de 1937 na cidade de Salvador na Bahia teve a participação do Governo do Estado e a condução da organização sob liderança de Edison Carneiro (1912-1972) juntamente com Áydano do Couto Ferraz (1914-1985) e Reginaldo Guimarães. Neste encontro teve apresentações de teses e homenagens a Nina Rodrigues, uma vez que o cientista havia falecido em

⁶² Miguel Barros, artista, cognominado Barros, o Mulato, um dos fundadores da Frente Negra Pelotense saiu da cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul para auxiliar Solano Trindade na fundação da Frente Negra Pernambucana, em 1934. No discurso de abertura Miguel Barros cumprimentou o Congresso em nome da Frente Negra Pelotense evocando a necessidade de organização da gente negra. É enfático a respeito da exclusão no mercado de trabalho para o homem e para a mulher negra. Em um trecho da sua fala faz referência à ancestralidade: “A campanha para a raça e a nacionalidade, deve ser de organização e também de reverência para com nossos antepassados.” (BARROS, 1988, p.269).

⁶³ A Parahyba teve representação neste I Congresso resultando no trabalho intitulado “Tres seculos de escravidão na Parahyba” de autoria de Adhemar Vidal. Na narrativa sobre o modo de vida das pessoas escravizadas, Vidal dedica atenção ao culto de uma árvore sagrada, “apreciada particularmente pelo escravo: o caobá”.(VIDAL, 1988, p.11)

1906 deixando discípulos (GOMES, 2009, p.5-6).

Nas palavras de Braga (1995, p.74) o II Congresso Afrobrasileiro foi consagrado como o mais importante evento cultural afro-baiano na primeira década do século XX. O antropólogo exalta que este evento foi a “primeira reação formal de grande significado e consequência para a população negra”, fato reiterado por Carneiro (1964, p. 99 apud Dantas, 1988, p.195): “Quanto ao da Bahia, no dizer de Édison Carneiro, um dos seus organizadores, o “Congresso estava profundamente enraizado entre as populações negras” e esta ligação imediata com o povo negro’ teria sido “a maior glória do Congresso da Bahia”. Foi o primeiro protesto mais formal contra a agressão policial e conseqüentemente em prol da liberdade religiosa.

Além da prioridade dada ao assunto da liberdade religiosa o II Congresso que foi realizado na perspectiva culturalista abrigou reivindicações de intelectuais e militantes negros para questões sociais, políticas e raciais que “atingiam a população negra na Bahia”. A abordagem de assuntos socioeconômicos gerou insatisfação dentro do Congresso, pois alguns setores temiam que o evento se configurasse como uma atividade comunista. Assim, Martiniano Eliseu do Bonfim⁶⁴, Presidente de Honra do II Congresso Afrobrasileiro, insatisfeito, reiterou quando interrogado por um jornalista, que a liberdade religiosa seria o problema maior a ser discutido naquela reunião. (BRAGA, 1995, p.88-89).

A importância dada à condição social das religiões afro-brasileiras no II Congresso justificou que: “Neste Congresso foi votada uma resolução, por unanimidade, sobre a liberdade das religiões africanas e outra sobre a criação de uma entidade que congregasse os chefes das comunidades religiosas da cidade e do estado.” (FERREIRA, 2000, p.116) Assim, foi criada a “União das Seitas afro-brasileiras” em setembro de 1937 como “resultado político” do II Congresso com o objetivo de “neutralizar as investidas policiais contra os candomblés da Bahia”. (LANDES, 2002, p.12); (BRAGA, 1995, p.87); (SILVA, 2004); (SIQUEIRA, 2005, p.46). Essa estratégia veio a fortalecer o povo de santo para a obtenção de conquistas futuras⁶⁵.

Após um longo intervalo ocorreram mais três eventos com a mesma natureza mantendo a denominação - Congresso Afrobrasileiro. E assim, nos anos de 1982 e 1994

⁶⁴ Recomendo a leitura do livro *A Cidade das Mulheres* (LANDES, 2002) especialmente o capítulo 4 que traz dados sobre a vida de Martiniano Eliseu do Bonfim.

⁶⁵ Os trabalhos escritos e apresentados no evento foram publicados no livro *O Negro no Brasil*, de Edison Carneiro, publicado pela Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, em 1940. Ver o artigo “Congresso Nacional do negro de 1958” escrito por Gomes (2009)

ocorreram o Terceiro e Quarto Congresso em Recife e em 1997 o Quinto Congresso em Salvador.

O III Congresso Afrobrasileiro no ano de 1982 na cidade de Recife marcou “a renovação de estudos cientificamente sociais e culturais brasileiros”, sendo assim a característica deste evento, foi marcada pela apresentação de novas abordagens relacionadas a “mestres brasileiros e estrangeiros entre estes, um Balandier e um Duvignaud, da Sorbonne, um Adriano Moreira, de Lisboa de assuntos afrobrasileiros.” (III CONGRESSO AFROBRASILEIRO DE 1982, 2005).

O IV Congresso Afrobrasileiro aconteceu em Recife no ano de 1994 com o apoio da Fundação Joaquim Nabuco e sob o patrocínio da Fundação Ford. Desenvolveu-se sob os eixos temáticos da Mulher Negra e da Identidade e Cidadania. Os anais deste Congresso foram publicados em dois volumes, tendo o primeiro volume trabalhos versando sobre a Mulher Negra: preconceito, sexualidade e imaginário; o segundo, O negro, identidade e cidadania. (QUINTAS, 1995)

O V Congresso Afrobrasileiro ocorrido em agosto de 1997 em Salvador, na Bahia, foi um espaço de discussões sobre práticas discriminatórias, desigualdades e formas de inserção social da população afro-brasileira, tratando assim do assunto das políticas públicas. O tema das religiões afro-brasileiras foi contemplada na sua diversidade e no seu processo de legitimidade (CAROSO; BACELAR, 2007) (CAROSO;BACELAR, 2006).

3.1.2– Congressos sobre a Umbanda

No Rio de Janeiro nas três primeiras décadas do século XX o governo Vargas a partir de 1934 coloca “o Espiritismo, a Umbanda e os outros cultos sob a jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações da Polícia do Rio de Janeiro, dentro da seção de Costumes e Diversões.”(CUMINO, 2010, p.141) A criação deste Departamento foi resultante da reforma na polícia do Rio de Janeiro em 1931 que criou a *Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações*, a qual se dedicaria à “repressão do uso de tóxicos e da prática de magias e sortilégios”(NEGRÃO, 1996, p.70 (CUMINO, 2010, p.143). Esta Inspetoria garantiu a proibição no Distrito Federal dos cultos de: “...macumbas, candomblés, feitiçarias, cartomancia, necromancia, quiromancia e congêneres, excetuando-se as experiências de telepatia, sugestão, ilusionismo e equivalentes, realizados em espetáculos públicos fiscalizados pela polícia” (NEGRÃO, 1996, p.70).

Com o Estado Novo , em 1937, a perseguição aumentou sobre a Umbanda e as religiões afro-brasileiras em geral. Diante desse quadro social os agentes religiosos umbandistas no processo de legitimação organizaram no Rio de Janeiro, a União Espírita de Umbanda do Brasil – UEUB com a proposta de “filiar tendas de Umbanda e protegê-las contra a violência do Estado”, realizou o I Congresso Brasileiro de Umbanda (NEGRÃO, 1996, p.76) (OLIVEIRA, 2009, p.68), em 19 de outubro de 1941, no Rio de Janeiro cuja intenção era “ entender estudar e estabelecer parâmetros ou normas que ajudem a definir o que é e o que não é Umbanda.” (CUMINO,2010, p.199). Os palestrantes discursaram no sentido de retirar o caráter de feitiçaria da mesma e de diminuir a importância da origem africana. Nessa perspectiva foi fortalecido o conceito de “umbanda de magia branca”(as aspas são minhas) que vem em trechos do documento apresentado pela *Cabana de Pai Thomé do Senhor do Bonfim* apresentado pelo Sr, Josué Mendes:

[...]Em toda a religião, ciência ou filosofia, há sempre o aprendizado. Somos sabedores de que, para uma criatura tornar-se um sacerdote, um cientista ou um filósofo, tornar-se-á, em primeiro lugar, necessário que a mesma palmilha *pari passu*, desde as carteiras escolares das primeiras letras, até o pináculo da tribuna.

[...]Não quero dizer que, na Linha Branca de Umbanda, seja necessário um adepto tornar-se um cientista ou um filósofo, não; o que é preciso é tornar-se um Iniciado, um Sacerdote.

[...]A Hierarquia mediúnica poderemos dividi-la em três classes, ou sejam: o médium regular, o bom e o ótimo. De acordo com a iniciação, digamos melhor: o neófito, o iniciado; o sacerdote, o que pelo seu desenvolvimento moral e intelectual já tenha chegado ao segundo ponto da linha de Umbanda; e, finalmente, o Mestre, aquele que, no dizer dos Yogas, passaram de Muladhara para o Sahasrara.(CUMINO, 2010, p.210)



Foto16: Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, em 1941, no Rio de Janeiro.

Fonte: CUMINO, 2010, p.199.

Ao fim deste I Congresso surgiram outras federações, além da UEUB, “lançamento de jornais e programas radiofônicos a elas ligados e a emergência de importantes líderes, como Átila Nunes⁶⁶.” (NEGRÃO, 1996, p.76).

Três anos depois, em 1944, umbandistas entregaram ao presidente Getúlio Vargas um documento chamado *O Culto da Umbanda em face da Lei*. (BRASIL. Almanaque de Cultura Popular, 2008)

A partir da década de 1940 a Umbanda ganhou mais visibilidade social no sudeste brasileiro por meio de programas de rádio, circulação de jornais e da fundação de várias federações de Umbanda⁶⁷. Nesta proliferação das fundações de federações nos anos de 1940, Pernambuco⁶⁸ se insere além dos estados de São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande

⁶⁶ Átila Nunes foi um líder umbandista que lutou contra a violência policial aos terreiros no Rio de Janeiro; criou o primeiro programa de rádio com conteúdo das religiões afro-brasileiras intitulado “Melodias de Terreiro” que foi ar pela primeira vez em 1947 pela, à época, Rádio Guanabara, hoje, Bandeirantes. Disponível em: www.ritosdeangola.com.br/page.php?78 Acesso em 21 de setembro de 2011.

⁶⁷ A criação da Federação Espírita Brasileira para “defender os interesses do espiritismo junto ao Estado” serviu de inspiração para os umbandistas criarem a Federação Espírita de Umbanda no Rio de Janeiro “afim de negociar a suspensão das batidas policiais, que se intensificaram em meados de 1937.” (OLIVEIRA, 2008, p.105-106) A Federação a que se refere Oliveira tem a denominação de União Espírita de Umbanda do Brasil –UEUB (NEGRÃO, 1996, p.76).

⁶⁸ Dei um destaque ao Estado de Pernambuco através da sua posição no texto antecedendo aos demais Estados para sinalizar que além da proximidade geográfica com a Paraíba há uma estreita relação econômica, política, social e cultural desde os tempos coloniais. Isso, a meu ver, terá enorme influência na “reconfiguração do cenário religioso paraibano” (expressão de Salles, 2010, p.91), nos anos de 1960.

do Sul (OLIVEIRA, 2009, p.68), todavia o movimento federativo na Umbanda surge em torno da década de 1950 e as “seis novas federações” criadas no Rio de Janeiro e em Niterói se ocupavam em organizar um culto e uma liturgia que orientassem os seus filiados, ao mesmo tempo que apresentasse para a sociedade uma religião organizada (CUMINO,2010, p.160).

O Segundo Congresso Nacional de Umbanda, em 1961, no Rio de Janeiro teve como um dos objetivos fazer uma avaliação das mudanças ocorridas desde 1941. E assim, o Colegiado Espírita do Cruzeiro do Sul reuniu milhares de milhares de pessoas no Maracanãzinho com representações de dez Estados e vários políticos municipais e estaduais. (ADMINISTRADOR, 2011.)

Esse evento foi organizado por Leopoldo Bettiol, Oswaldo Santos Lima e Cavalcanti Bandeira. A comissão paulista foi a mais numerosa e representativa, com a participação de Félix Nascente Pinto, General Néelson Braga Moreira, Dr. Armando Quaresma e Dr. Estevão Monte Belo. Neste congresso definiu-se a criação do Superior Órgão de Umbanda para cada Estado, congregando as Federações. Apenas o Estado de São Paulo conseguiu criar o então chamado SOUESP (Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo).

Também nesse Congresso foi apresentada uma tese diferente da que havia sido apresentada no primeiro sobre a "Interpretação histórica e etimológica do vocábulo Umbanda", tese apresentada por Cavalcanti Bandeira em contraponto a tese de Diamantino Fernandes (delegado representante da Tenda Mirim), que no Congresso de 1941 situava a palavra tendo origem em antigas civilizações e no Sânscrito.” (ADMINISTRADOR, 2011)

Em 1973, realizou-se no Rio de Janeiro o *Terceiro Congresso Nacional de Umbanda* no qual foi instituído o dia da Umbanda, 15 de novembro (OLIVEIRA, 2009, p.68) momento em que os umbandistas declararam o crescimento da religião e discorreram sobre a sua atuação nas atividades sociais com a instalação de creches, ambulatórios médicos e escolas em alguns terreiros. Os temas discutidos giraram em torno de:

Aspectos doutrinários e filosóficos; sincretismo religioso; teologias e crenças; moral e ética religiosas; práticas e rituais; iniciação e desenvolvimento; organização religiosa; música dança e cânticos; simbologia; aspectos administrativos; os cultos e a legislação oficial; órgão nacional interfederativo; temas livres e teses sobre a Umbanda. (ADMINISTRADOR, 2011)

Seguindo o ritmo já instalado em anos anteriores o Congresso foi encerrado deixando o saldo de onze novas federações, dentre elas a Associação Paulista de Umbanda e a Federação de Centros Espíritas e de Umbanda do Estado de São Paulo (ADMINISTRADOR,2011).

3.2 - A legalidade e a “legitimidade” do campo religioso afro-brasileiro na Paraíba : a lei 3443/1966 e a lei 4242/1981.

A década de 1960 é referência de um momento histórico em que as religiões afro-brasileiras “conquistaram relativa legitimidade nos centros urbanos, resultado dos movimentos de renovação cultural e de conscientização política, da aliança com membros da classe média, acadêmicos e artistas, entre outros fatores”[...] (SILVA, 2007a, p.23-24).

Na Paraíba os anos de 1960 é marcado pela “reconfiguração do cenário religioso” (SALLES, 2010, p.91-92) que tem como influências diversos fatores dos quais o retorno dos emigrantes dos grandes centros que ao arrumarem as “bagagens” (material e simbólica) na volta para a terra de origem trouxeram “novidades”(as aspas são minhas) sobretudo para as religiões afro-brasileiras. O processo comunicacional caracterizado pelo acesso aos meios de comunicação de massa foi um fator de grande importância, sobretudo o rádio por parte da população desprovida de rendas, mas sem desconsiderar a força da televisão que também proporcionava a atualização de informações acerca do que ocorria em outros lugares do Brasil, como afirma Prandi (1990):[...] “vale lembrar que o movimento se mostra de forma generalizada através da mídia, que já é eletrônica, e provoca novos gostos, traz novas informações”[...]. A proximidade de João Pessoa com as capitais pernambucana e baiana facilitou a inserção de elementos simbólicos da umbanda e do candomblé “no emergente campo” paraibano (BOAES,2011). De Pernambuco, ganha registro a ação do babalorixá Mario Miranda iniciando pessoas na Paraíba. O nome de Mãe Marinalva (paraibana que viveu em Tucano/Bahia e neste estado teve iniciação religiosa) é um dos mais respeitados, sobretudo porque carregou para a Paraíba, na década de 1950, elementos da umbanda e do candomblé. A Mãe Beata, iniciada na umbanda e depois confirmada no candomblé por um pai-de-santo baiano também figura na formação do campo religioso afro-brasileiro na Paraíba (BOAES, 2011). A ideia de modernização instaurada no Estado paraibano,

tem que ser elencada como um outro fator de grande influência (SALLES, 2010, p.91-92).

A modernização da Paraíba nos anos de 1960 impôs a necessidade de um tratamento ao campo das religiões afro-brasileiras o que é feito com relação à legalidade que é coroada com a sanção da lei 3443/1966 pelo Governador João Agripino, que governou a Paraíba de 1966 a 1971 e que ganhou reconhecimento como o responsável pelo estabelecimento do diferencial na história desse campo religioso.

O argumento que dou relevância em torno da criação da lei 3443 consiste em vincular a sua promulgação ao contexto da modernização e neste a força das organizações civis com as suas reivindicações na gestão de João Agripino.

Essa modernização na Paraíba incorporou consequências do movimento umbandista que ocorreu no sudeste especialmente a partir dos anos de 1950, quando após a realização do I Congresso Umbandista (1941) e do II Congresso de 1961, fazia a expansão desta religião fato que incomodou a Igreja Católica que nos anos de 1960 tornou-se uma sistemática perseguidora. (JENSEN, 2001).

No meado dos anos de 1960 no contexto das discussões políticas as relações raciais no Brasil a adoção do termo democracia racial “voltou a ter o significado original freyriano de mestiçagem e mistura étnico-cultural *tout court*. Tornou-se, assim, para a militância negra e para intelectuais como Florestan, a senha do racismo à brasileira, um mito racial.” (GUIMARÃES, s.d.)

Trazendo esses dados históricos adoto a afirmação da Umbanda ser a vertente religiosa da democracia racial, segundo a tese de Bastide (2006, p.230):

[...]É mais evidente ainda que o desenvolvimento da umbanda se deve ao fato de ela oferecer a uma população miscigenada a “sua” religião da mistura, fazendo do sincretismo afro-católico-índio-espírita o fundamento místico, por assim dizer, da mestiçagem física ou cultural ou, se preferirem, constituindo a vertente religiosa daquilo que em política, se define como “democracia racial” e que é, como todos sabem, o orgulho dos brasileiros, a sua “marca registrada” aos olhos dos europeus ou dos norte-americanos.

A ressonância positiva dessa lei, todavia, foi incontestável, sobretudo, pelo fato de que o Governador João Agripino travou diálogos com agentes religiosos na Paraíba e encerrou a ferrenha perseguição por parte do Governador Pedro Gondim.

A imagem do diálogo e da confiança inspirada por João Agripino está registrada na fotografia em que aparece em destaque a Mãe Marinalva expressando a sua

soberania de mãe-de-santo em um gesto que põe a sabedoria política abaixo da sabedoria religiosa.



Foto 17: Mãe Marinalva e o Governador João Agripino no pronunciamento acerca da assinatura da Lei 3443/66.

Fonte: Acervo pessoal de Mãe Marinalva (SILVA, 2011, p.139)

A fotografia foi feita na casa de Mãe Cleonice na rua do Rio no bairro de Cruz das Armas e apresenta elementos para que se compreenda o que constatou Soares (2009, p.136), após pesquisa de campo, na cidade de João Pessoa: o Governador João Agripino foi inscrito na memória da história das religiões afro-brasileiras na Paraíba como o representante de um momento histórico em que essas religiões começaram a fazer parte do campo da legalidade.

Torna-se conveniente enfatizar que a repressão policial se estendeu por todo o Estado paraibano, conforme a afirmação da mãe Lúcia (2008) ao relatar as estratégias de sua família consanguínea para realizar as “mesas” de Jurema na cidade de Campina Grande na década de 1960:

Eu comecei na vida religiosa já na minha casa com meus pais, com meus avós, minhas tias-avós, meus bisavós, meus ancestrais, antepassados. Eles faziam as chamadas “mesa” de jurema no interior. Naquele tempo, minha avó, quando era de noite fechava as portas e

algumas pessoas não eram todas convidadas... E sabia que minha avó fazia, minha tia avó, fazia aquela reunião às 9 da noite. Começava muito no silêncio por causa da polícia porque se a polícia pegasse ia todo mundo preso com a mesa na cabeça...

A partir do depoimento de mãe Lúcia identifica-se que era comum a realização de cultos de Jurema de mesa e fica também evidente o impedimento de tocar os “Ilús”, situação que Silva (2011) confirma ao colocar que de 1940 a 1960 ocorriam as chamadas “mesas brancas”. O culto chamado de Jurema batida, isto é, com instrumentos percussivos era raro de ser realizado no interior das casas sendo então feitas nas matas. A ausência desses instrumentos anterior aos anos 1960, confirma que os mesmos não integravam as formas religiosas afro-brasileiras locais (catimbó, jurema). A incorporação dos tambores vai ocorrer a partir do encontro com a umbanda.

Acerca das sutilezas contidas no texto da lei 3443/66, mãe Renilda dando demonstração de que compreendeu ser este mecanismo legal um instrumento de controle social criado para o campo religioso comentou: “Quando você vai tendo conhecimento passa a ver que tava tudo errado.” (MÃE Renilda, 2007) A expressão “tava tudo errado” desta mãe-de-santo indica o caminho burocrático ao qual ficou submetido o campo das religiões afro-brasileiras a partir da sanção da referida lei. A prova cabal está no itinerário feito para obter as licenças e realizar os cultos:

[...] aqui na Paraíba, só em 66 com João Agripino vai ser liberado. Mas, entre aspas ... tinha que ter a Federação; além da Federação, a polícia. A polícia entrou no meio. No Governo Agripino, acho que 10 anos ainda, prá você poder tirar a sua licença ia prá Federação, solicitava não era nem prá o Presidente, era a Carlos Leal Rodrigues, era citado como um Deus, Carlos Leal Rodrigues.”[...] E dali você ia prá Delegacia e na delegacia, você fazia toda uma documentação... cartório ... e aí voltava para delegacia e a polícia era quem fiscalizava seu terreiro. Antigamente tinha que sair em Diário Oficial, tinha que ir prá cartório... (MÃE Renilda, 2008)

Os relatos das pessoas religiosas que à época da lei 3443/66 já exerciam a função de autoridade no campo religioso são pontuados por situações de acossamento e algumas lideranças foram punidas com prisão. Dessas lideranças religiosas paraibanas o nome de mãe Marinalva é um símbolo na luta contra a perseguição religiosa. Na dissertação de Silva (2011), encontram-se dados acerca de parte da vida de mãe Marinalva, mãe-de-santo, que lidera o terreiro mais antigo de Umbanda de João Pessoa, com data de 1960 e que ainda encontra-se em funcionamento.

Mãe Marinalva, que foi a primeira a abrir terreiro de Umbanda no Estado, o “Centro Espírita São Jorge”, em 13 de maio de 1960, em pleno período de repressão policial aos cultos afrobrasileiros.

A mesma registrou seu terreiro em cartório antes da liberação dos cultos em 1966, ato publicado no Diário Oficial do Estado. Dentre as décadas de 1940 a 1960, existiam diversos centros espíritas na Grande João Pessoa e mesmo no interior da Paraíba, ambos funcionando como “mesa branca”, desenvolvendo trabalhos de consultas espirituais e eventualmente cultos de jurema batida (com instrumentos percussivos) nas matas. Em raríssimos casos, as juremeiras e juremeiros “batiam ilús” em suas casas sob a observação de alguns filhos e filhas para avisarem da chegada da polícia. (SILVA, 2011, p.75)

Na Paraíba em 1966, a função repressora da polícia, no texto da lei 3443, seria aplicada apenas para casos infracionários: “Art. 3º Autorizado o funcionamento, do culto, a autoridade policial nele não poderá intervir, a não ser em casos de infração a lei penal” (PARAIBA. Assembléia Legislativa); (SOARES, 2007). Todavia, na realidade cotidiana a repressão não correspondia ao prescrito para a aplicabilidade legal.

Ainda nos anos de 1970, o controle policial na Paraíba era exercido sobre as manifestações da religiosidade afro-brasileira. Vandezande (1975, p. 66) registra em sua dissertação que ao assistir a uma sessão religiosa chamada pelo antropólogo como “Toré dos caboclos”, a vigilância da polícia local se manifesta. No desenvolvimento da reunião quando todas as pessoas estão dançando, cantando e em transe mediúnico (as que podem atingir esse estado de consciência): “Entrou o delegado com dois soldados, todos de farda e armados. Eles assistem uma meia hora, depois cumprimentam e continuam a sua ronda”.

Trazendo o fato da vigilância policial aos cultos afro-brasileiros, e tão somente para esses cultos, vale interrogar sobre que tipo de liberdade é essa se as manifestações religiosas são controladas/acompanhadas pela Polícia e por instituições da saúde? Um controle dos poderes oficiais que é exercido sobre o coletivo e sobre o individual. A representação do coletivo, constando na lei no inciso I sob o nome de “sociedade” era fiscalizado pela polícia; o individual, centrado no agente religioso com a função de liderança religiosa, era inspecionado por profissionais da medicina.

O trecho do artigo 2º, implicitamente comunica que os “olhos” das autoridades oficiais que zelavam pela “tranquilidade social” estariam no campo religioso, concentrados na prática das religiões afro-brasileiras considerada acolhedora de criminosos e geralmente liderada por gente sem sanidade mental. A referência dos terreiros como local de malfazejos fora referida e contrariada pelo ex-governador baiano, Roberto Santos, nos anos de 1970, todavia, em dias atuais essa compreensão persiste em vários estados do Brasil e é disseminada por meios de comunicação social.

Na Paraíba, há algumas emissoras de rádio nos dias de hoje que articulam o campo religioso afro-brasileiro e a criminalidade. Um conhecido radialista em programa policial narra com frequência sobre a sua atuação como colaborador da polícia na perseguição aos “cultos de catimbó”, “culto ao cão canjiquinha” conforme ele se refere. Em suas locuções, vez por outra, aparece o nome de Maria do Acais e a sua fama de feiticeira. No programa desse locutor há um quadro em que de forma jocosa ele faz evocação a uma entidade que ele chama de “Pai Véi” e, referencia os terreiros como lugar de pessoas de índole perversa, lugar de pessoas criminosas.

Em uma emissora de televisão na Paraíba o escárnio para o campo religioso afro-brasileiro é diário seja pela desqualificação direta ou indireta. Sendo também um programa policial, a desqualificação direta é feita com mensagens de conteúdo moral para os infratores e criminosos. Nesse momento o nome de macumba ligado ao de sataná é lançado pela “janela” da televisão como sendo a causa da desordem social; a indireta ocorre com a alta posituação do campo religioso evangélico.

O que fica evidente com a lei marco da “liberdade religiosa” na Paraíba é que a polícia deixa de “caçar” as pessoas religiosas dos “cultos africanos” e as submete ao controle burocrático das autoridades policiais, médicas e à Federação a partir do ano de 1966, tal qual já estava estabelecido em Pernambuco.

O gozo da liberdade religiosa, se é que assim pode ser chamado, exigia uma “peregrinação”, isto é, as lideranças religiosas se viam forçadas a um percurso institucional para a obtenção de documentação requerida, conforme aludiu Mãe Renilda (2008). No texto do artigo 2º da lei 3443/66 há um alerta para o culto, a realização coletiva e a liderança, a pessoa física, responsável pelo culto.

A preocupação de serem os terreiros ambientes perigosos e da liderança ser “doente mental” constituiu uma prerrogativa importante para que os poderes constituídos delegassem aos profissionais da polícia a concessão do “alvará” de funcionamento e aos profissionais da saúde a autoridade de fornecer “o atestado de sanidade mental”, liberando ou não a prática e a Paraíba não foge dessa configuração.

Esse poder delegado às instituições policial e médica tem conexão com as teorias raciais com auge no século XIX que sistematizam o Evolucionismo e os seus determinismos considerando haver uma hierarquia natural, isto é fundamentada em aspectos biológicos/genéticos entre os seres humanos e assim pregavam a suposta inferioridade das pessoas negras, afirmando a tendência natural para atitudes consideradas criminosas haja vista a defesa de Nina Rodrigues para a criação de um

Código Penal diferenciado para negros e brancos. (RODRIGUES, 1957)

A perseguição policial às religiões afro-brasileiras na Paraíba, todavia, persistiu após a lei 3443/66 o que gerou a necessidade da lei 4242, de 8 de junho de 1981 com 02 artigos, sancionada pelo Governador Tarcísio de Miranda Burity que textualmente expressava :

Isenta de Licença Policial a prática de cultos Afro-Brasileiros.

Art.1º - As sociedades que praticam o Culto Afro-Brasileiro poderão exercer as formas externas de sua confissão religiosa, independente de registro de obtenção de Licença junto às autoridades policiais.

Art.2º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário. (SOARES, 2007, p.53); (PARAIBA. Assembléia Legislativa).

Entretanto esse contexto vem sendo modificado com a elaboração de outros instrumentos legislativos que trazem desburocratização para a abertura e funcionamento dos terreiros e retiram essas religiões do jugo policial e médico bem como enfraquecem o poder das Federações.

O papel atribuído às Federações não era unanimidade no campo afro-brasileiro paraibano fato constatado nos anos de 1970 por Vandezande (1975, p.50) e registrado em sua dissertação:

Fomos apresentados pelo Chefe da Federação em diversos centros, mas uma vez conhecido no meio, preferimos continuar as visitas e contatos sozinho, pois observamos de imediato uma certa animosidade entre o citado chefe e uma grande parte dos “Umbandistas” nos quatro municípios.

A animosidade que é retratada nesta citação ocorreu nos municípios de Alhandra, Pitimbu, Conde e Caaporã e tem dentre outras causas, relação com a intriga existente entre as pessoas religiosas que atuavam nessas localidades além da obrigatoriedade feita pela FECAB para o pagamento de mensalidade. A minha interpretação foi desenvolvida a partir do depoimento de Salles (2010, p. 92-93). Este antropólogo narra sobre a atuação em Alhandra até 2004 da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, com sede em João Pessoa e da Fundação Beneficente dos Cultos Umbandísticos e Filosóficos do Estado da Paraíba, com sede em Campina Grande.

Por outro lado, a filiação das casas de Alhandra representava uma considerável arrecadação de mensalidades, considerando o número expressivo de centros e terreiros existentes na região. As atividades das federações também despertavam o interesse de muitos mestres locais, os quais viam nelas oportunidades de ganhar poder e/ou dinheiro, atuando como fiscais. (SALLES, 2010, p.93)

O comportamento de animosidade em relação às Federações também foi encontrado em Sergipe. Além da insatisfação em pagar as taxas, havia grupos religiosos sergipanos que entendiam a Federação como sinônimo de Umbanda e assim ameaçava a concepção dos que seguiam na “pureza nagô”. A restrição em pagar as taxas residia principalmente no baixo poder aquisitivo e na gratuidade dos serviços prestados, que eram feitos em nome da caridade, denunciada na fala de uma mãe-de-santo:

Esse pessoal da Federação é outra coisa contrária de nós. Eles já Vieram aqui oito vezes pra nos misturar com eles. Mas não dá. As coisas deles são diferentes. É pra irmandade dar todo mês cinco contos de réis. A irmandade é tudo pobre, pra nós tá dando esse dinheiro, não dá. Eles já não dão a mim, pra agora tá dando pra essa tal de Umbanda, não pode. E mesmo, a nossa devoção é só ali, não vai pra aqui nem pra acolá não. (DANTAS, 1988, p.131)

As considerações acerca do pagamento em dinheiro além do agravante da baixa condição econômica dos praticantes deixa implícita a questão da autonomia dos agentes religiosos nos seus territórios: “As federações de Umbanda e candomblé, que supostamente uniriam os terreiros, não funcionam, pois não há autoridade acima do pai ou da mãe-de-santo.”[...] (PRANDI, 2006, p.19)

O entendimento da Umbanda confundindo-se com Federação se dava pela coincidência do surgimento das duas entidades (a religiosa e a federativa) e também para ressaltar expressões religiosas que eram autoconsideradas “puras” no sentido de proximidade à tradição africana enquanto que a Umbanda era tida como mera invenção:

Tem muita coisa aí que o pessoal inventa. Não vê o rádio cantar tanta bobagem. Esse pessoal de Umbanda mesmo, às vezes eu escuto prá ver esse negócio. Mas não tá nem compreendendo. Agora tem muitos aqui que escuta a nossa toada e vai cantar lá, mas vai cantar diferente. (BILINA apud DANTAS, 1988, p.131)

A este respeito é elucidativa a colocação de Dantas sobre o aparecimento da Umbanda e a sua difusão em Sergipe (1988, p. 130):

Sua propagação em Sergipe se fez, mais intensamente, a partir da segunda metade da década de 60, época em que aqui se inicia a organização das Federações de Umbanda e se intensificam os programas radiofônicos que visam a difusão desta forma religiosa. O rádio parece ser a sua principal fonte de informação sobre o assunto.

Assim, diante da resistência em aderir as determinações das Federações são usados por parte destas entidades jurídicas meios de persuasão verbal e da força que a lei lhes concedia :“Não raro, esgotados os argumentos de persuasão, usavam-se argumentos de força tais como ameaças de chamar a polícia para fechar o

terreiro.”[...] (DANTAS, 1988, p.133)

O uso do termo Umbanda como sinônimo de Federação tem relação com a sua função de “reagrupamento” dos centros de umbanda nos anos de 1930, momento em que foram envidados esforços para unificar “o espiritismo de Umbanda”. A formação de federações contribuiria na tentativa de “apresentar aos seus fiéis uma religião unificada que expresse a própria alma do Brasil, pois, sendo a sua sociedade uma sociedade multirracial, a sua homogeneidade cultural deve necessariamente fundar-se na identificação dos aportes de cada uma das raças constituintes dentro de um mesmo conjunto ideológico.” Mas as duas tendências, “uma, mais europeizante” que quer privilegiar o elemento cristão, evangélico, outra, mais africanizante” promoveu a diferenciação pois os centros se orientavam “em grande parte pelas mensagens de médium, e essas mensagens são imprevisíveis” (BASTIDE, 2006, p.227).

Todavia, há outros aspectos importantes para justificar a animosidade com as Federações que é também identificada na cidade de João Pessoa. Nas cidades de Guarabira, Sapé e Alagoa Grande os agentes religiosos reconhecem a importância das Federações que estavam representadas pela FICAB e FECAB.

Dos anos de 1930 até os dias atuais no Brasil a luta pela liberdade religiosa vem efetivando a feição de mobilização coletiva e nos dias atuais essa forma vem se ampliando com a “relativa”⁶⁹ facilidade promovida pelos meios de comunicação, em especial a internet e pela legislação nacional e internacional.

Apesar das leis 3443/66 e a 4242/81, a visão social negativa sobre os terreiros perdura produzindo a ideia de ser um espaço pernicioso para as pessoas de menor idade o que motivou no ano de 1986 a 6ª Vara de Menores de João Pessoa, expedir o Ofício 184/86 autorizando “as crianças e adolescentes a participarem dos rituais de ‘gira’ e festas das religiões afro-pessoenses, respeitando o código dos cultos.” [...] (SOARES, 2009, p.146)

É frequente encontrar a consideração por parte de alguns agentes religiosos paraibanos de que a Paraíba tem anterioridade frente ao Estado da Bahia por ter recebido um instrumento legislativo específico para o campo religioso afro-brasileiro no ano de 1966 enquanto que no Estado baiano na década de 1970 os cultos do campo afrobrasileiro ainda estavam submetidos à polícia por força da Lei 3097, datada de 29

⁶⁹ A palavra “relativa” ressalva a dificuldade de grande parte de pessoas na Paraíba para utilizar a internet, em especial as que fazem parte das comunidades de terreiro.

de dezembro de 1972 que obrigava o cadastro desses cultos afrobrasileiros na Delegacia de Polícia e que vigeu até 1976 (SILVA JÚNIOR; BENTO, 2004, p.04) Entretanto, a Paraíba recebeu a lei número 4242, que isentava os cultos afro-brasileiros de licença policial, apenas, no ano de 1981. (Vide Anexo).

A discriminação dos cultos afrobrasileiros tratados como caso de polícia, sobretudo em Salvador é comentado por mãe Stella do Axé Opô Afonjá apontando que havia delegados de polícia que prendiam os atabaques utilizados nos rituais e para realizar as cerimônias festivas de candomblé era obrigatória a inscrição na Delegacia de Jogos e Costumes e os rituais tinham que acontecer na hora marcada. (JOAQUIM, 2001, p.27-28)

A lei baiana de número 3097/72 trazia os valores (em percentual sobre o salário mínimo vigente⁷⁰) das taxas cobradas pelo exercício de fiscalização da polícia. No corpo da lei 3097 as religiões afro-brasileiras eram classificadas como *Sociedades afro-brasileiras para atos folclóricos*. A visão das religiões afro-brasileiras como folclore que predominava na Bahia na década de 1970 é extensiva a outros Estados brasileiros desde os anos de 1930, quando o paradigma da organização do Primeiro congresso Afrobrasileiro de 1934 realizado em Recife era o culturalismo.

O Jornal Irohin *on line* reproduziu a entrevista do jornalista Marco Aurélio Martins do jornal A Tarde, de 21/11/2006, com Ex Governador Roberto Santos. O assunto foi a assinatura do Decreto nº 25.095/76, que suspendeu a exigência para que sacerdotisas e sacerdotes de candomblé tivessem que se dirigir à Delegacia de Jogos e Costumes para retirar a autorização para a realização das festividades nos seus terreiros.

O jornalista interrogou o entrevistado sobre a existência de resistência para assinar o instrumento legislativo, se ele tinha convivência com a comunidade de candomblé e sobre quais os fatores impulsionadores. As respostas foram que resistência alguma acontecera e que o seu contato com a comunidade religiosa do candomblé viera a ocorrer após o decreto, mas havia conhecido lideranças religiosas, a exemplo de Mãe Menininha. Por fim sobre os fatores ele ressaltou ter sido a “baianidade”, o impulsionador (MARTINS, 2006).

Nesse contexto é relevante marcar a posição do então governador a respeito da convivência pacífica entre grupos étnicos distintos na Bahia noticiada no Jornal do

⁷⁰ O valor da fiscalização era de 10 por cento sobre o salário mínimo vigente para a Capital e 5 para o interior.

Brasil sobre situação de discriminação racial. Conforme relata Santos (2005, p.94):

[...] Em junho de 1976, dois negros, em Salvador, haviam sido impedidos pelo porteiro de subir pelo elevador social. Quando da denúncia, o presidente Ernesto Geisel recomendou ao Ministro da Justiça, Armando Falcão, a apuração dos fatos. Como resposta o governador Roberto Santos afirmava: “esse acontecimento é de caráter de excepcionalidade total e deve ser encarado como tal. Inclusive porque a Bahia é um dos lugares onde há mais flagrante democracia racial, em que o caldeamento de raças é quase completo.

Essa citação deixa margem à compreensão sobre a posição do gestor governamental acerca da liberdade religiosa ser pautada pelo entendimento da vigência da democracia racial na Bahia e no Brasil.

O ex-governador Roberto Santos deixou como mensagem a necessidade de todos os brasileiros terem respeito à liberdade religiosa e que todos “os restos de discriminação” desaparecessem.

Um dado ressaltado na entrevista ao Irohin foi a preocupação dos representantes de terreiro com a obrigatoriedade de “fazer o registro na polícia, na Secretaria da Segurança Pública” ao que o ex-governador retrucou: “Com outros cultos, isso não acontecia”. Acerca dessa obrigatoriedade, o ex-governador explicou que:

Foi preciso pesquisar muito sobre isso, até que se viu que tinha sido um decreto muito antigo, numa fase em que se dizia que os candomblés escondiam pessoas que tinham problemas com a lei. As associações e terreiros pediram para corrigir e concordei em baixar o decreto. Com ele, acabou aquela marca de que o terreiro era um lugar de esconderijo de quem tivesse cometido algum crime. (MARTINS, 2006)

Percebemos nessa fala a ação da militância do povo de santo no registro de que “as associações e terreiros pediram para corrigir” e a visão social sobre o terreiro como um local de crimes e esconderijo de malfazejos.

3.3-Curador/Rezadeira, Madrinha/Padrinho, Mãe-de-Santo, Pai-de-Santo: os agentes religiosos e os mecanismos de legitimação do campo religioso afro-brasileiro paraibano.

Partindo da premissa de que toda instituição social busca legitimação, o processo desencadeado por parte dos que compõem o campo religioso afro-brasileiro enfrenta conflitos desde os primórdios da formação da sociedade brasileira, todavia podem ser indicados avanços na garantia da liberdade religiosa embora essa garantia não promova a aceitação social plena fato que gera a manutenção do processo na busca dessa condição.

A aceitação social de um campo religioso é algo que tem relação com o seu lugar de emissão; quando este vem de um lugar de emissão negativado (BRUMANA; MARTÍNEZ, 1991, p.91) o processo por legitimação é árduo tal como ocorre com o campo afro-brasileiro paraibano, que reúne cultos que originalmente foram classificados e reconhecidos como feitiço e bruxaria e assim, não eram considerados religiões por parte das legislações. A prova disso está no fato de os agentes religiosos desse campo estarem constantemente explicando e justificando a sua posição social, o caráter sagrado dos seus rituais para serem percebidos como legítimos dentro do contexto em que se inserem. Ou seja, esses agentes religiosos combatem de formas variadas a discriminação, o preconceito e a intolerância para garantirem a estrutura de plausibilidade.

A estrutura de plausibilidade enquanto, “uma das proposições fundamentais da sociologia do conhecimento” é uma base social para que as crenças, as opiniões possam ser veiculadas e explicitadas por seus agentes. A plausibilidade se dá então “no sentido daquilo que as pessoas realmente acham digno de fé, das idéias sobre a realidade depende do suporte social que estas idéias recebem”(BERGER,1997 p. 65). O suporte social sendo desfavorável ou favorável culminará na transitoriedade da situação:[...]“quanto menos firme se torna, a estrutura de plausibilidade, mas aguda se tornará a necessidade de legitimações para a manutenção do mundo.”[...] (BERGER, 1985, p.60)

A legitimação tem demandas das quais a coesão do campo que implica em definições de ações, de posicionamentos, de sincronia de opiniões e condutas. A articulação de discursos do subcampo religioso afro-brasileiro torna-se um dos pontos chaves na busca da legitimidade. Neste ponto, pode-se observar que a obtenção de uma estrutura de plausibilidade vincula a do poder simbólico.

A legitimação é o processo no qual o indivíduo constrói socialmente a realidade da qual faz parte e assim oferece respostas às perguntas que ocorrem “nos processos fundamentais da socialização e controle social”. (BERGER, 2004, p.42)

A necessidade de legitimação ocorre quando as regras e objetivos que compõem a realidade precisam ser passadas para outras gerações e quando as regras e objetivos precisam ter existência socialmente aceita. Assim, a legitimação é entendida como “o ‘saber’ socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social.” (BERGER, 2004, p.42)

A legitimação é distinguida em quatro níveis por Berger e Luckmann (1985, p.93-95). O primeiro nível inclui o conhecimento do ser humano sobre a sua realidade é incipiente e a sua interpretação é operada sem maiores argumentações sendo transmitida pela objetivação linguística. O segundo nível da legitimação inclui esquemas explicativos que vão integrar à interpretação o conjunto do seu repertório simbólico de forma objetivada. O terceiro nível apresenta um conhecimento com argumentos teóricos explícitos e o processo de legitimação ocorre no sentido de alcançar “um grau de autonomia” frente “às instituições legitimadas” para então poder haver a geração de procedimentos institucionais a ser legitimada. No quarto nível, é verificada a imposição do acervo simbólico como tais formando “corpos de tradição teórica” promovendo movimentos de integração de diferentes “áreas de significação.”

Cada nível desse esquema bergeriano-luckmiano poderia ser explorado na análise sobre o campo religioso afro-brasileiro paraibano trabalhando o olhar intra e intercampo, todavia focar o quarto nível é um caminho possibilitador para descortinar o processo de legitimação assumido pelos agentes religiosos.

Na análise do nível quarto, em que os universos simbólicos interagem serão trazidas a objetivação linguística (1º nível), a legitimação das explicações com proposições teóricas (2º nível) e teorias explícitas legitimadoras de um setor institucional diferenciando o corpo de conhecimento.

O ponto de partida do processo de legitimação é a ideia de que a realidade é socialmente construída no cotidiano e assim sendo essa realidade dotada de sentido sofrerá *as intempéries* provocadas pelas disputas de poder e que alterarão ou melhor distorcerão o sentido de certas práticas; darão interpretação diversa das que é dada pelos indivíduos que compõem campos diferentes. Na medida de sua coerência, a vida cotidiana apresenta-se como uma realidade dotada de sentido a ser interpretada pelos indivíduos e subjetivamente apropriada.

Um dos propósitos dos agentes religiosos do campo afro-brasileiro paraibano ao desencadear o processo de legitimação em dias atuais é promover a aceitação social pretendendo que o sentido que é dado aos seus universos simbólicos seja reconhecido com o significado subjetivo dado por quem faz parte do campo.

A discussão sobre os processos simbólicos se fundamenta ao se ter a definição de “poder simbólico” que, segundo Bourdieu (1998, p.9) é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato do

mundo [...] uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do mundo, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências.

Diante de um conjunto legislativo internacional, nacional e local que garante a legitimidade jurídica, verifica-se a baixa legitimidade social do campo das religiões afro-brasileiras, no Brasil, em geral e, na Paraíba, em específico. Os agentes religiosos deste campo desenvolvem um processo de legitimação com inúmeras ações, que visa dentre outros objetivos, ressaltar os direitos garantidos em lei, combater a intolerância religiosa, fortalecer a necessidade de políticas públicas específicas e ressaltar o caráter positivo dessas religiões já que como afirmam o seu “lugar de emissão” como “feiticeira” ainda é um dos principais entraves ao aumento da legitimidade.

3.3.1 - Os agentes religiosos do processo de legitimação do campo afro-brasileiro paraibano.

Os agentes religiosos do campo religioso afro-indígena paraibano atuam na construção da legitimação valendo-se de uma série de mecanismos e assim, o trabalho se estende para além da esfera cognoscitiva, categoria que será explicada adiante.

Os agentes religiosos do campo em estudo à época da pesquisa de campo tinham os seus títulos hierárquicos, alguns recebidos nos seus processos iniciáticos de feitura de santo⁷¹ ou ensemantação, outros eram investidos de autoridade espiritual a partir das suas ações, geralmente de aconselhamento ou de cura (aqui se aplica a função de rezadeira). No caso dos que não passam por rito iniciático de feitura de santo, estão os agentes religiosos que se reconhecem e são reconhecidos como possuidores do dom sobrenatural de “nascença”.⁷² Acerca dos agentes religiosos que são ditos como não-iniciados eu, particularmente apresento uma discordância por entender que todos que trabalham em funções consideradas mágico-religiosas passam por algum tipo de iniciação. Esta minha colocação se apóia em Van Gennep (2004,p.1-14) que tomou o rito fora do modelo polarizado entre o sagrado e o profano como fez Durkheim (1989, p.68):[...] “A divisão do mundo em dois domínios, compreendendo, um tudo o que é

⁷¹ A feitura de santo é o processo de iniciação no qual o indivíduo é recolhido, isto é, permanece na sua casa religiosa por um período determinado e nesta ocasião, a partir das orientações da mãe ou do pai-de-santo, são oferecidos sacrifícios e outros procedimentos necessários ao seu renascimento como um/a filho/a de santo. Após os rituais, renasce como um/a filho/a de santo, um/a igual no campo religioso.

⁷² Durante a pesquisa de campo, encontrei apenas uma pessoa que se auto revelou como possuidora do “dom de nascença” mas que também nesse momento, passava por um processo religioso dentro de um candomblé em uma cidade diferente da que habitava. É importante ressaltar que o processo não era o de “feitura de santo” mas ritual de fortalecimento espiritual.

sagrado, outro tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso.”[...]. Com Van Gennep a definição de rito é ampliada para além dessa separação indo para um entendimento relativo entre essas dimensões. O rito tem tipologia e subdivisões tais como as do rito de passagem: rito de separação, ritos de margem e ritos de agregação e o sagrado que não irei fazer um prolongamento por não ser motivo direto da minha pesquisa mas alerto que todas os agentes religiosos passam por um tipo de rito de iniciação.

A iniciação não se encerra na Umbanda nem nos Candomblés embora seja importante reconhecer que valorizar a iniciação por esses caminhos significa maior possibilidade de ordenar o campo religioso.

Os títulos hierárquicos dos quais os que ocupam o topo (Mãe-de-Santo, Pai-de-Santo) conferem a legitimidade dos agentes religiosos no subcampo religioso afro-brasileiro, salvo em algumas situações em que um agente ou outro põe em dúvida a obtenção desse título, a exemplo do cumprimento dos anos de iniciação.

São coisas de disputas internas, sobretudo quando há comparação entre os iniciados no candomblé da nação Ketu e os de outras nações (Angola, Gege...) fato que comprova a construção histórica da Nagoização⁷³ em detrimento dos Grupos Bantos.

Encontram-se na Paraíba algumas pessoas religiosas que exercem práticas de cura e são conhecidos por: curador, rezadeira, madrinha/padrinho, mãe-de-santo/pai-de-santo embora muitos sem ter passado por processos iniciáticos, frequentam e cumprem obrigações religiosas na Umbanda ou no Candomblé. Foram encontradas no campo de pesquisa:

O **Curador**, geralmente é função exercida por pessoa do sexo masculino que aconselha, realiza benção no caso de doença física ou espiritual, indica procedimentos para os diferentes casos com os quais se depara e esses compreendem situações de amor, doenças de natureza diversa, desemprego, dentre outras.

A **Rezadeira** que como o nome indica, age através de “rezas” normalmente com a utilização de plantas que têm poderes curativos. A rezadeira, a depender dos seus dons intuitivos, a exemplo da vidência poderá exercer outras atribuições como a de recomendar procedimentos em situações de adversidades sociais.

Algumas funções do Curador e da Rezadeira se confundem, mas as crianças recém-nascidas para serem livradas do “mau olhar” ou para “fecharem a molera”

⁷³ A nagoização ou nagoocracia ou quetocracia refere-se, no aspecto religioso ao predomínio do modelo Nagô/queto de candomblé sobre os outros padrões de candomblés.

geralmente são encaminhadas para as Rezadeiras, procedimento ainda comum nas cidades de Guarabira, Sapé e Alagoa Grande. Há os casos em que as pessoas ao apresentarem determinado estado de desconforto, a exemplo de “espinhela caída”⁷⁴, “indisposição física” se dirigem à rezadeira ou benzedeira. Via de regra o Curador e a Rezadeira, além de orações, detêm um conhecimento das propriedades das plantas e conseqüentemente as reconhecem nos seus formatos.

A **Madrinha** e o seu correspondente masculino, **Padrinho** são títulos dados aos agentes religiosos no Catimbó-Jurema e também na Umbanda. Entretanto, encontram-se também os tratamentos de **Mãe-de-santo/Pai-de-santo** e os seus correlatos na língua iorubana para esses mesmos agentes, que são tratados por Madrinha/Padrinho.

A **Mãe-de-santo/Pai-de-santo e a sua tradução Iyalorixá/Babalorixá** são títulos concedidos aos que chegam ao mais alto grau hierárquico no corpo sacerdotal e que na Paraíba são utilizados para os agentes do Candomblé das nações Ketu, Jeje, Angola embora esteja ocorrendo uma revalorização do Jeje no Brasil e a nomenclatura Doné vem aparecendo na sociedade brasileira e em especial na Paraíba. Todavia, apesar de não discutir sobre esse processo de legitimação da Nação Jeje, registro que em muitas publicações este título de Doné está vindo associado ao nome de Mãe Renilda. Em suma na Paraíba todos os agentes religiosos iniciados e que chegam ao topo da hierarquia sacerdotal no Candomblé têm apenas um tratamento Mãe/Pai-de-santo ou Ialorixá/Babalorixá, para o feminino e masculino respectivamente.

3.3.2 - Condição de legitimação do campo afro-brasileiro paraibano.

As fontes de legitimação têm em dias atuais algumas condições que trazem elementos externos e internos ao campo religioso. Essa reflexão eu faço junto com Prandi (1990) que vai ressaltar as condições de grande importância para a legitimação: o meio acadêmico com interesse para o campo das religiões afro-brasileiras; o carisma da mãe ou do pai-de-santo; o sucesso da sacerdotisa ou do sacerdote no mercado religioso e a visibilidade que a mídia proporciona, são condições de grande importância para a legitimação.

A partir das entrevistas e da observação em campo coletei dados que ampliam as condições de legitimação anunciadas por Prandi(1990) e que compreendem:

⁷⁴ É um estado considerado doença e que popularmente também é chamada de “peito aberto”. A pessoa apresenta dores no estômago, às vezes dor nas pernas, cansaço.

a) reconhecimento das religiões afro-brasileiras por parte da escola de nível fundamental e médio, fato que foi citado por todos os agentes religiosos seja contando situações de preconceitos na escola, seja para reivindicar elevação da escolaridade dos adeptos.

b) capacitação dos agentes públicos nas áreas de saúde – a queixa sobre o tratamento discriminatório sofrido em hospitais, postos de saúde, clínicas foi recorrente. As situações discriminatórias envolviam o agente religioso no papel de paciente ou no papel de trabalhador nesses ambientes. Não alcançando as condições favoráveis à legitimidade, é desenvolvida a construção da legitimação.

3.3.3- Os mecanismos utilizados na construção da legitimação

Os mecanismos utilizados no processo de legitimação do campo religioso afro-brasileiro paraibano foram categorizados por mim, a partir de Berger (2004, p.42-43) como de “caráter cognoscitivo”, “normativo” e “cognoscitivo- normativo”.

As legitimações de caráter “cognoscitivo” “não se limitam a dizer às pessoas o que *devem ser*. Não raro apenas propõem o que é.”[...] São declarações “legitimantes”, num sentido de caráter pré-teórico” são tidas como legítimas, por parte dos agentes do campo, pelo próprio ato de existir e conseqüentemente e são destituídas de “proposições normativas”. Entretanto, diz Berger (2004,p.43) [...] “legitimações adicionais são invariavelmente necessárias em qualquer sociedade. Essa necessidade se funda nos problemas da socialização e do controle social.”[...]

Na socialização, a questão é voltada para a transmissão à outra geração mas no controle social a legitimação se dá na forma de “legitimação secundária” e no nível das construções teóricas nas quais são explicitadas as proposições normativas: “Só então se chega às legitimações explicitamente teóricas, pelas quais são explicados e justificados os setores específicos do ‘saber’. (BERGER, 2004, p.44)

A) Mecanismos de legitimação de caráter cognoscitivo

Em muitas ocasiões os agentes religiosos do campo afro-brasileiro assumem a identificação de catimbozeiros como uma reação desafiante à ação de intolerância e assim erguem a cabeça, fortalecem a voz e afirmam: “Faço catimbó. E daí?” De forma

semelhante há as ocorrências com o uso da palavra “macumba” de forma ofensiva e a resposta é curta e objetiva: “Sou macumbeira e mereço respeito.”⁷⁵

A reação que se encaixa nessa categoria de mecanismo de legitimação cognitivo não contempla respostas com maiores explicações por parte dos agentes religiosos mas a realização de atividades que lançarão elementos que possivelmente promoverão aquisição de conhecimento e que alterarão o processo de compreensão negativa acerca das religiões afro-brasileiras. Isso compreende a manutenção das atividades do terreiro, sobretudo com a realização dos “toques” que são cerimônias públicas e nessa direção vale citar a Festa de Iemanjá que é comemorada em via pública nas cidades de João Pessoa e de Alagoa Grande. A data de comemoração é para uns no dia 8 de dezembro, o que seguem a linha umbandista e para outros no dia 2 de fevereiro, os que seguem a linha do candomblé, sobretudo após o *Manifesto das Ialorixás* que lançou o processo de dessincretização.



Foto 18: Presente para Iemanjá no dia 2 de fevereiro de 2009 na Praia da Penha/João Pessoa/PB. Crédito: Felipe Gesteira.(Disponível em:<http://omidewa.blogspot.com/2009/02/presente-de-ianjanja.html>)

⁷⁵ Algumas pessoas acatam a nomenclatura Zelador de santo mas durante a minha pesquisa os agentes religiosos entrevistados não fizeram uso dessa denominação. Encontrei em Guarabira , um Umbandista auto declarado e que também fazia culto à Jurema rechaçar essa categoria de Zelador julgando-a depreciativa.



Foto 19: Festa de Iemanjá no dia 8 de dezembro de 2008 na Praia de Tambaú/João Pessoa/PB.
Crédito: Sonia Furtado

Disponível em: http://www.flickr.com/photos/sonia_furtado/3099403923/lightbox/ Acesso em: 20 de agosto de 2010.

Assim, no processo de legitimação de caráter cognitivo há momentos em que todos os agentes religiosos se juntam superando as suas divergências nas disputas simbólicas e formam um coletivo com duração temporal variável. A realização de eventos promovidos e sediados por terreiros, alguns desses terreiros com personalidade jurídica, vem sendo uma prática em algumas cidades paraibanas, a exemplo da cidade de Guarabira, sobretudo com o lançamento do *Projeto Saúde: condições de vida e integração às equipes de PSF junto a comunidades* cuja concepção e execução foi do Pai Lima com o apoio da Organização Não Governamental Associação de Serviço Popular – SEDUP e o suporte financeiro da *W. K. Kellogg Foundation*.



Foto 20: Pai Lima (In Memoriam) na Câmara de Vereadores de Guarabira/PB apresentando o Projeto Saúde: condições de vida e integração às equipes de PSF junto a comunidades.
Fonte: Fundação Cultural Ilê Axé D'Oiá/Guarabira/PB.

O evento coordenado por pai Lima insere-se como um mecanismo de legitimação cognoscitivo pois o referido projeto conjugou temas de Saúde e Educação com foco nas Doenças sexualmente transmissíveis e AIDS; Família, religiosidade e diversidade; Cidadania, raça e políticas públicas e teve como objetivo apresentar e discutir propostas e ações que visavam envolver profissionais da saúde em temas que tratassem da vulnerabilidade social na qual viviam as famílias além de potencializar a formação de agentes de saúde e propor novas políticas que viessem a fortalecer a democracia em todos os espaços sociais.

O conteúdo do projeto teve especial destaque por estar sob condução de uma Fundação ligada a uma comunidade de terreiro e abranger uma dezena de cidades em torno de Guarabira.

B) Mecanismos de legitimação de caráter normativo

Nas respostas de “caráter normativo” a Paraíba teve a fundação do jornal *A Umbanda no lar*, cujo primeiro número saiu em 1977⁷⁶(JUREMEIRA Joana, 2008); (JORNAL A Umbanda no lar, 2009) , a formação de Federações das quais a mais recente é a da FCP UMCANJU em 19 de janeiro de 2009 com sede em João Pessoa no Terreiro Xangô Agodô no bairro de Mangabeira.

Ainda como exemplo de mecanismo de legitimação normativo tem a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde cuja representação era a Mãe Lúcia. Essa rede além da discussão sobre segurança alimentar e questões de prevenção às doenças sexualmente transmissíveis faz proposituras.



Foto 21: Mãe Lúcia do Ilê Axé Omidewá conduzindo trabalhos na área da saúde.

Fonte: Rede Nacional de Saúde nos terreiros, 2008. Disponível em:

<http://religrafosaude.blogspot.com/2008/04/aes-da-rede-ncleo-paraba.html> Acesso em: 20 de abril de 2008

A atuação em rede é um tipo de mecanismo normativo que vem sendo executado na Paraíba e como exemplo desse tipo de iniciativa havia o Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira- CENARAB, fundado no Primeiro Encontro Nacional de Entidades Negras – ENEN em 1990, na cidade de São Paulo /SP. No Estado da Paraíba o CENARAB está Representado por Mãe Giselia Ribeiro de Oiá que na foto ocupa a terceira posição segurando a faixa (da esquerda para a direita).

⁷⁶ Não encontrei notícias sobre a continuidade deste Jornal.



Foto 22: Representantes do CENARAB/PB na Passeata da Vitória em Alhandra/PB.
Crédito: Waldeci Ferreira Chagas

O Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira – INTECAB cujo objetivo principal é preservar os valores espirituais, culturais e científicos da religião tradicional africana no Brasil e seus desdobramentos é fruto de um processo iniciado nos anos de 1980 com a realização das Conferências Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura (COMTOC). A 1ª COMTOC, realizou-se em Ilê Ifé na Nigéria, em 1981 com a organização do Departamento de Leitura e Língua Africana da Universidade de Ifé, com apoio do *Caribbean Cultural Center* e da SECNEB. A 2ª COMTOC foi realizada no Brasil em 1983 e trouxe para a Bahia os mais expressivos líderes religiosos e intelectuais do mundo ligados à tradição religiosa africana. Essa Conferência cognominada como a “cruzada contra o sincretismo” por Ferretti (1995, p.68) aconteceu no Centro de Convenções de Salvador. Já a 3ª COMTOC teve sede em Nova York, em 1986, no *Hunter College*, com representantes dos Estados Unidos da América–EUA, Caribe, África e uma numerosa e expressiva delegação do Brasil. A 4ª COMTOC, em 1987 mais uma vez teve a cidade de Salvador/BA como sede e, a 5ª em 1997 retorna para os EUA com realização em San Francisco/Califórnia tendo os debates centrados na herança iorubá disseminada pelos países das Américas.

Assim, o INTECAB é constituído no ano de 1987 vem a partir dos seus desdobramentos, aprofundando o intercâmbio a nível nacional e internacionalmente. A instância superior do INTECAB é o Conselho Religioso Nacional, integrado por altos dignitários das comunidades-terreiro da Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Maranhão,

Pernambuco, São Paulo, Pará, Sergipe e Paraíba. Na Paraíba, o presidente e vice presidente são, respectivamente Pai Erivaldo e Mãe Renilda.

O INTECAB, categorizado por mim, como um mecanismo de legitimação normativo tem como propositura ações que venham a alterar a realidade social endossando as reivindicações por Ações Afirmativas, Alfabetização de Adultos, Geração de renda, participações em afoxés, caminhadas e marchas dentre outras. (HISTÓRIA DO INTECAB, 2011)



Foto 23:INTECAB-PB: Pai Erivaldo, Presidente e Mãe Renilda, Vice Presidenta.
Fonte: INTECAB/PB, 2010

Faz parte do conjunto do mecanismo de legitimação as sessões realizadas nos espaços legislativos cuja frequência eu detectei nas cidades de João Pessoa e Guarabira. Geralmente acontecem em datas comemorativas como a que aconteceu no dia 20 de novembro de 2009 na Câmara Municipal de João Pessoa com a propositura da vereadora Sandra Marrocos, eleita no pleito de 05 de outubro de 2008.



Foto 24: Mãe Renilda na Câmara de Vereadores de João Pessoa, 2009.
Crédito: Olenildo Nascimento Disponível em:

http://www.cmjp.pb.gov.br/Noticia/2587_sessao-especial-%E2%80%98canto-das-tres-racas%E2%80%99-marca-

[%E2%80%98dia-da-consciencia-negra%E2%80%99](#) Acesso em: 21/11/2009

A fotografia expressa um momento da Sessão legislativa⁷⁷ alusiva ao Dia Nacional da Consciência Negra em que os temas da discriminação etnicorracial e religiosa e da igualdade racial foram discutidos no sentido de serem apontadas as dificuldades e os avanços na cidade de João Pessoa.

c) Mecanismos de legitimação de caráter cognoscitivo-normativo

Na categoria de mecanismos cognoscitivo-normativo encontram-se eventos que acontecem em espaços de discussão com a exposição de reivindicações e por vezes realizam uma caminhada. São realizações de eventos locais, a exemplo do Encontro da Religião dos Orixás – ERO que em 2010 teve a sua 10ª realização.



Foto 25: Pai Carlos, Pres. FICAB- X Encontro da Religião dos Orixás em 01/05 2010.

⁷⁷ A Umbanda esteve presente na Mesa Legislativa na pessoa da Mãe Marinalva Amélia da Silva do Terreiro de Umbanda Ogum Beira- Mar além de outros representantes de entidades governamental e não-governamental: Pastoral Afro-brasileira, Fátima Solange Cavalcante; Secretaria da Saúde Estadual, Inês Maria da Silva; 'Fórum Relações Étnico-Raciais/PB', Socorro Pimentel; Organização de Mulheres Negras na Paraíba - Bamidelê, Terlúcia Silva; Secretaria da Educação Estadual, Maria Gudmar dos Santos. Disponível em: http://www.cmjp.pb.gov.br/Noticia/2587_sessao-especial-%E2%80%98o-canto-das-tres-racas%E2%80%99-marca-%E2%80%98dia-da-consciencia-negra%E2%80%99 Acesso em: 21/11/2009

Crédito: Ivonildes da Silva Fonseca

Nessa linha, ocorreram dois Encontros de Juremeiros/as promovido pela Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema-FCP UMCANJU). A primeira versão em 29 de março de 2009 e a segunda em 21 de março de 2010.



Foto 26: II Encontro de Juremeiros e Juremeiras em 21 de março de 2010 no Ilê Axé Xangô Agodô
Crédito: Ivonildes da Silva Fonseca

A *Caminhada pela Água e pela Vida* promovida pelo Ilê Axé Omidewá foi antecedida por um discurso da Mãe Lúcia acerca da relação entre os Orixás e a Natureza, repetindo uma expressão que ressoa em outros terreiros: “Sem Natureza não há Orixá” e que está contida no provérbio nagô: "Kosi Ewé Kosi Omi Kosi Orisá" /Sem a Erva sem Água não há Orixá. A propositura deste evento além da prática discursiva ganhou a dimensão concreta com o plantio de árvores nas margens do rio Cuiá no bairro Valentina de Figueiredo.



Foto 27: III Caminhada pela Água e pela Vida do Ilê Axé Omidewá, 25/07/2010.
Crédito: Maria Margarida Magalhães

O evento em forma de Caminhadas em via pública solicitando liberdade religiosa e o fim da intolerância, além de eventos no cotidiano das escolas públicas e privadas no ensino fundamental, médio e superior é outro mecanismo de legitimação que vem sendo desenvolvido.

Das caminhadas que acompanhei durante a pesquisa relato sobre a *Passeata da Paz* em 20 de junho de 2009 comemorando o processo de tombamento do Acais, solo sagrado da Jurema na Paraíba⁷⁸ na cidade de Alhandra e a *Passeata da Vitória* em 15 de novembro de 2009.

⁷⁸ Vale a pena ler o artigo de Silva Júnior, 2010, sobretudo pelo perfil etnográfico adotado pelo autor ao fazer a releitura da *Passeata da Paz*.



Foto 28: Passeata na cidade de Alhandra em 15 de novembro de 2009

Crédito: Waldeci Ferreira Chagas

Na construção da legitimação do campo afro-brasileiro paraibano foi realizada no mês de novembro de 2010, a 1ª *Caminhada pela Liberdade Religiosa e Resistência, Jurema, Umbanda e Candomblé na Paraíba*, sob a direção do INTECAB-PB com o apoio de organizações religiosas, grupos da sociedade civil organizada e organizações governamentais.



Foto 29: 1ª Caminhada pela liberdade religiosa em João Pessoa/PB.

Fonte: Disponível em: <http://omidewa.blogspot.com/> Acesso em:

Dentre as organizações religiosas que apoiaram a 1ª Caminhada nomino as que eu tive conhecimento através do material de divulgação: FICAB, Centro de Cultura Ilê Axé Omidewá, Federação de Cultos Afro Brasileiros, Grupo de Mulheres Yalodê, Cruzada Federativa de Umbanda, FCP UMCANJU, Rede de Mulheres de Terreiro,

Centro de Cultura Oyaféfé – IAOF, Ilê Axé Ode Ofa Onã; grupos da sociedade civil organizada, Fórum Paraibano de Promoção da Igualdade Racial – FOPPIR, Juventude Negra da Paraíba, Bamidelê – Organização de Mulheres Negras na Paraíba; organizações governamentais, Fundação Cultural de João Pessoa – FUNJOPE/Prefeitura Municipal de João Pessoa-PMJP, Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR

Os promotores desta Caminhada antes de levá-la até a Avenida da Praia do Cabo Branco no dia 07 de novembro realizou um Seminário nos dias 05 e 06 de novembro debatendo os temas da intolerância religiosa, meio ambiente e educação e a Lei 10.639/03, que instituiu o ensino de cultura afro-brasileira nas escolas. Com a realização do Seminário seguido da Caminhada fica apropriada a sua inserção como um mecanismo de legitimação cognoscitivo-normativo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O campo religioso afro-brasileiro paraibano ainda é pouco estudado na Paraíba em que pese haver livros, dissertações, monografias, artigos científicos. Todavia, a carência não foi suprida com as pesquisas recém iniciadas ou retomadas para preencher o intervalo deixado pelo antropólogo Vandezande desde a década de 1970 .

São as contribuições científicas juntamente com outras áreas das quais a das artes (pintura, cinema, literatura, poesia, música dentre outras), movimentos sociais, importantes para que as sociedades sejam melhor compreendidas e subsidiar projetos sociais e as requisitadas políticas públicas específicas.

Nessa intenção fiz uma incursão a partir do fenômeno da intolerância religiosa que atualmente vem sendo estudado em outros Estados brasileiros e é razão de eventos de natureza diversa, científico, popular ou ambos , a exemplos das Caminhadas pela liberdade religiosa que já aconteceram em João Pessoa e em outras cidades brasileiras. Caminhadas que são frutos das COMTOCs ocorridas desde a década de 1980 e que ganham fortalecimento com a Convenção internacional - DURBAN, 2001. Essa mobilização acontece em João Pessoa com proposituras ora diretamente ligadas à intolerância religiosa ora entrelaçadas com outras reivindicações de cunho social (violência contra a mulher, desemprego, baixa qualificação, baixa escolaridade, deficiência no atendimento à saúde, etc) ostentadas por outras organizações de caráter religioso.

Além das Caminhadas, ocorrem o ERO sob a responsabilidade da FICAB, o Encontro de Juremeiros/as na condução da FCP UMCANJU, a Caminhada pela Água e pela Vida do Ilê Axé Omidewá, a Festa de Iemanjá no dia 8 de dezembro dentre outros.

Acompanhando o perfil do campo religioso que objetiva conquistas de cidadania, os estudos científicos nessa área, os recentes ? principalmente, encaram as religiões afro-brasileiras como um fenômeno social que se presta a mostrar a estrutura da sociedade com os seus mecanismos de exclusão e de inclusão social e a intolerância religiosa é uma porta para essa visão, pois através da análise deste fenômeno evidenciam-se situações de disputas por prestígio social.

O fenômeno da intolerância religiosa começa a ser abordado conceitualmente a partir do seu oposto, a tolerância, no século XVII por John Locke sob o prisma da diversidade cultural. Com Voltaire a tolerância teve o peso da identidade numa perspectiva ontológica e só no século XX a tolerância ganhará a dimensão social e

política uma vez que com os baluartes europeus a mesma foi moldada à luz e cor dos povos europeus.

Tendo uma ossatura fincada na identidade dos povos latinoamericanos contemplando a desigualdade social e a posição desigual desses povos na economia mundial, a tolerância foi conceitualmente (re)feita na década de 1990, impulsionada principalmente no ano de 1995, considerado pela Organização das Nações Unidas – ONU o Ano da Tolerância. O conceito de tolerância foi re(formulado) tomando distancia da compreensão de tolerância, que muitas pessoas, sobretudo as que compõem o campo religioso afro-brasileiro rechaçam: o conceito de tolerância ancorado na medicina ou encarado apenas como virtude remetendo a posição de tolerar o “Outro” com as suas mazelas sociais e as suas cargas históricas de preconceitos. Tolerar numa ação mascarada de excluir.

De posse do entendimento de que para exercitar a tolerância basta “tolerar” muitos estudiosos deram uma reviravolta conceitual e levaram a compreensão da tolerância para o encontro com o Outro com diálogo e um diálogo com respeito e observância da condição social desse Outro. O conceito foi trabalhado no sentido de definir tolerância vinculada com a questão da desigualdade social se aproximando da tolerância discriminatória na formulação marcusiana.

Como um fenômeno social, a subalternização das religiões afro-brasileiras faz com que essas enfrentem um longo e difícil caminho de legitimidade na sua dimensão social, isto é, embora seja possível contabilizar avanços na legitimidade dada juridicamente. O destaque para o jurídico é feito porque nos trilhos legais muitas leis foram criadas e outras tantas alteradas, mas não são respeitadas, seguidas, na perspectiva da garantia do que está previsto nos documentos internacionais, nacionais e locais.

Com um terreno fertilizado mas que não pode ter as sementes brotando, uma metáfora para as leis e a garantia da liberdade religiosa, os agentes religiosos se empenham na construção da legitimação desde os congresso Afrobrasileiros em Recife, Salvador, na década de 1930, os congressos umbandistas a partir de 1941 até os eventos locais deste século XXI .

O processo da construção da legitimação do campo religioso afro-brasileiro paraibano tem no funcionamento dos terreiros em ambiente inóspito o primeiro desses mecanismos. A partir dos anos de 1990 os mecanismos de legitimação na Paraíba vem se acentuando no formato de reuniões coletivas com proposições de cunho político

visando alterar o quadro social dos cultos afro-brasileiros almejando que as alterações aconteçam junto com transformações na realidade social dos agentes religiosos e dos adeptos.

Entretanto a coesão deste campo afro-brasileiro requer um trabalho intracampo religioso que passa pelo reconhecimento e incorporação dos cultos locais, a exemplo do culto da Jurema e do Moçambique, uma vez que a significação destes passa por uma tentativa de “pseudo secundarização” nos discursos mas na prática nem sempre ocorre.

Constato a insuficiência de mecanismos que se encerram em seus dias e nos momentos determinados e realço em paralelo a necessidade de construção de estratégias públicas governamentais no sentido de que os objetivos das comunidades religiosas sejam atendidos e que tenham desdobramentos com ganhos político-sociais para a dignidade de vida das pessoas.

REFERENCIAS

A ÁRVORE DO SABER. Jurema rainha. Disponível em: <http://ohermeneuta.tripod.com/ANA4.html> Acesso em: 29 de março de 2010.

ADÃO, Marco Aurélio Alves. Ética, liberdade, legalidade e legitimidade. **Jus Navigandi**, Teresina, ano 4, n.37, 1 dez , 1999. Disponível em: <http://jus.uol.com.br/revista/texto/19> Acesso em: 25 de fevereiro de 2011.

ADMINISTRADOR. **Os congressos (1941,1961 e 1973)**, 2011. Disponível em: <http://umbanda7.blogspot.com/2011/01/os-congressos-1941-1961-e-1973.html> Acesso em: 20 de setembro de 2011.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **Destreza e sensibilidade**: os vários sujeitos da Jurema: as práticas rituais e os diversos usos de um enteógeno nordestino. Campina Grande, 2002. Monografia apresentada ao Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Campina Grande para obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais com concentração em Antropologia.

AMADO, Jorge. Lembrança de Roger Bastide na Bahia e em Paris. In: **Afro-Ásia**. Salvador, UFBA/FFCH/CEAO, n.12, 1976, p.61-63. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n12_p47 Acesso em: 27 de novembro de 2010.

ANDRADE, José Maria Tavares de. **Jurema**: da festa à guerra, de ontem e de hoje. Disponível em: <http://www.ufrn.br/sites/evi/metapesquisa/velhos/jurema.html> Acesso em: 3 de março de 2010.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. Tolerância. In: YUNES, Eliana L. Madureira; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs). **Virtudes**. São Paulo: Loyola, 2001. p.138-144) (Coleção Teologia e ciências humanas;2)

ANDRADE, Solange Ramos de. A tolerância como estratégia da Igreja Católica frente à religiosidade. In: MANOEL, Ivan A.; ANDRADE, Solange Ramos de (orgs.). **Tolerância e intolerância nas manifestações religiosas**. Franca: UNESP, 2010. p. 143-155. Capítulo 7.

ANDRADE, Solange Ramos de; SERAFIM, Vanda Fortuna. O conceito de campo religioso e o estudo das religiões africanas no Brasil. In: **Revista Brasileira de História das religiões – ANPUH**, v.1, n.3, 2009 Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligioso/pub.html> Acesso em: 5 de novembro de 2010

ANTONIAZZI, Pe. Alberto. As religiões no Brasil segundo o censo de 2000. In: **Rever-Revista de Estudos da Religião**, n. 2, 2003, p. 75-80 Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_antoni.pdf Acesso em: 20 de fevereiro de 2010

ARAGÃO, Maria do Socorro Silva de et al. **Linguagem religiosa afro-indígena na Grande João Pessoa**. João Pessoa: Fundação Casa José Américo de Almeida, 1987.

ARAGÃO, Maria Socorro Silva. **A presença africana nos falares nordestinos**, s.d. Disponível em: <http://www.profala.ufc.br/Trabalho4.pdf> Acesso em 10 de maio de 2010.

ARAÚJO, Edna Maria Nóbrega; MENESES, Joedna Reis de . Tessituras da modernidade. In: ABRANTES, Alômia; SANTOS NETO, Martinho Guedes dos. **Outras histórias: cultura e poder na Paraíba (1889-1930)**. p.11-38.

ARRIBAS, Célia da Graça. **Afinal, espiritismo é religião?** A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. São Paulo, 2008. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-Gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 17-44.

AZEVEDO, Janaina. **Tudo o que você precisa saber sobre umbanda**. São Paulo: Universo dos livros, 2008. v. 1.

BACELAR, Jefferson; CAROSO, Carlos (orgs).**Brasil:um país de negros?** 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

BAGNO, Marcos. **Pesquisa na escola: o que é e como se faz**. 13ed. São Paulo : Edições Loyola, 2003.

BANDEIRA, Maria de Lourdes.**Território negro em espaço branco:estudo antropológico de Vila Bela**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p.103.

BARROS, Marcelo. **Brasil: o Brasil e a tolerância religiosa**, 2006. Disponível em: <http://www.adital.org.br/site/noticia.asp?langPT&cod=3130918.01.08-> Acesso em:3 de janeiro de 2010.

BARROS, Miguel. Discurso do representante da Frente Negra Pelotense. In: MELLO, José Antonio de Gonsalves (apresentação). **Estudos afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934**.Edição fac-similar. Recife: Massangana, 1988. p. 269-271. (Série Abolição, 6)

BASTIDE, Roger. O encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas. In: _____. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 218-235.

_____. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (org.) **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 146-159.

_____. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

_____. **As religiões africanas no Brasil**: contribuições a uma sociologia das interpenetrações das civilizações. São Paulo: Pioneira, 1971.v.2

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 5ed. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. 6ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

BOAES, Antonio Giovanni. “Chica baiana passeando em terra alheia”: presença da mina maranhense em terreiros de João Pessoa. **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais – Diversidades e dê**s (igualdades), Salvador, 7-10, ago, 2011.

_____. África e Brasil: separação simbólica/social no campo das religiões afropessoenses. In: **CAOS. Revista eletrônica de Ciências Sociais**, n.14, set, 2009, p.86-94. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/caos/numero14.html> Acesso em: 27 de novembro de 2010.

BOAES, Antonio Giovanni; BASTOS, Ivana Silva. **O perfil dos terreiros de João Pessoa**. João Pessoa, 2008. Relatório Final de pesquisa do Departamento de Ciências Sociais do CCHLA/UFPB do Programa de iniciação científica e tecnológica – PIBIC/PIBITI/PIVIC/PIVITI do CNPQ

BOAES, Antonio Giovanni; OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. Identidade, tradição e legitimidade nas religiões afro-brasileiras. In: III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, Recife, 2010. **Anais eletrônicos**: Religiosidades populares e multiculturalismo: intolerância, diálogos, interpretações. Recife, UNICAP/Programa de Mestrado em Ciências da Religião, set, 2010, p. 232-243.

BOBBIO, Norberto. As razões da tolerância. In: _____. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 2004. p. 206-219.

_____. **Elogio da serenidade e outros escritos morais**. São Paulo: UNESP, 2002.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. 2ed. Brasília: UNB, 1986. 2v.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do campo religioso. In: _____. **A economia das trocas simbólicas**. 5ed. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 27-78.

_____. **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRAGA, Júlio. **Candomblé: tradição e mudança**. Salvador: P555 Edições, 2006

_____. **Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros**. Feira de Santana: UEFS, 1998.

_____. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. In: **Sociedade e Cultura**, v.10, n.1, jan/jun, 2007, p.11-27.

_____. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O catimbó-jurema do Recife: In: PRANDI, Reginaldo (org.) **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 160-181.

BRASIL. Leis e decretos. Código penal Brasil: decreto-lei nº 2848, de 07/12/1940 alterado pela Lei nº 9.777, em 26/12/98. Rio de Janeiro, 1942. Disponível em: HTTP://www.cejamericas.org/doc/legislacion/codigos/pen_brasil.pdf Acesso em: 8 de julho de 2010.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. 11ª Conferência Nacional dos Direitos Humanos. "Democracia, Desenvolvimento e Direitos Humanos: superando as desigualdades". **Relatório final**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2009.

BRASIL. Presidência da República. **Lei 11.35-Institui o dia nacional de combate à intolerância religiosa**, de 27 de dezembro de 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Lei/L11635.htm Acesso em: 8 de julho de 2010

BRASIL, Rebeca Ferreira. A sociedade a lei civil: o eterno processo de atualização. **Direito net**, 22 de setembro de 2004. Disponível em: <http://www.direitonet.com.br/artigos/perfil/exibir/90191/Rebeca-Ferreira-Brasil> Acesso em: 29 de maio de 2010.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. **Direitos Humanos: documentos internacionais**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2006.

BRASILEIRO, Sheila. "O toré é coisa só de índio": mudança religiosa e conflito entre os Kiriri. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos (orgs). **Brasil, um país de**

negros? 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007. p. 207-218.

BRUMANA, Fernando Giobelina; MARTÍNEZ, Elda González. **Marginália sagrada**. Campinas/SP: UNICAMP, 1991.

CABRAL, Elisa Maria. A Jurema Sagrada. **Cadernos de Ciências Sociais**. João Pessoa: UFPB/CCHLA/PPGS, maio/1997 Cadernos de Ciências Sociais 41.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. 3ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CAHALI, Yussef Said, org. **Código Civil. Código de Processo Civil. Código Comercial, Legislação civil, Processual civil e empresarial, Constituição Federal**. 9 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007.

CAMBINDA ESTRELA. Disponível em:
(www.musicadepernambuco.pe.gov.br/release.php?idArtista=149) Acesso em : 28 de Novembro de 2008.

_____. Disponível em: <http://blocodepedra.blogspot.com/feeds/posts/default?orderby=updated>
Acesso em: 21 de maio de 2010.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Os afro-umbandistas e a resistência na ditadura do Estado Novo. In: **Saeculum-Revista de História**, n.8/8, jan - dez, 2002-2003, p.103-116
Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/saeculum/saeculum08_09_art04_campos.pdf
Acesso em: 20 de agosto de 2010.

_____. **O combate ao catimbó**: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta. Pernambuco, 2001. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco-UFPE, 2001.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4ed. São Paulo: Edusp, 2006.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARBONI, Florence; MAESTRI FILHO, Mário José. **A linguagem escravizada**: língua, história, poder e luta de classes. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. **Tolerância e seus limites**: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade. São Paulo: UNESP, 2003a

_____. **Tolerância e seus limites**: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade, 2003b Disponível em : http://www.pucp.edu.pe/ira/filosofia-peru/pdf/arti_filo_latino/tolerancia.pdf Acesso em: 21 de setembro de 2010.

_____. **Tolerância**: um valor ético para o século XXI. Disponível em:
<http://www.faac.unesp.br/pesquisia/tolerancia/textotoleranciaca> Acesso em: 21 de

setembro de 2010.

CARLINI, Álvaro L.R.S. Martin Braunwieser na viagem da missão de pesquisas folclóricas (1938): diários e cartas. In: **Rev hist.**, n.138, São Paulo, jul, 1998.

_____. **Cante lá que gravam cá: Mário de Andrade e a Missão de pesquisas folclóricas de 1938.** São Paulo, 1994. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), 1994. Disponível em: http://ufpr.academia.edu/%C3%81lvaroCarlini/Papers/225914/Cante_la_que_gravam_c_a_Mario_de_Andrade_e_a_Missao_de_Pesquisas_Folcloricas_de_1938_-_Dissertacao_de_Mestrado_Historia_-_USP_1990-1994 Acesso em: 28 de abril de 2010.

_____. **Cachimbo e maracá: o Catimbó da Missão 1938.** São Paulo: Centro Cultural de São Paulo, 1993.

CARNEIRO, Edison. **Religiões negras: notas de etnografia religiosa; negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore.** 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981. Coleção Retratos do Brasil volume 153

_____. **Candomblés da Bahia.** 9ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). **Brasil, um país de negros?** 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

_____. **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida.** 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p.17- 35.

CARVALHO, José Jorge de. **A tradição mística afro-brasileira,** Brasília, 1998. Série Antropologia 238 Disponível em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/serie238empdf.pdf> Acesso em: 10 de maio de 2010.

_____. **Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil,** Brasília, 1999. Série 249 Disponível em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/serie249empdf.pdf> Acesso em: 10 de maio de 2010.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil.**2ed. Natal: Livraria Agir, 1978.

_____. **Dicionário do folclore brasileiro.** Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1972.

CESARJBN. Ricardo Coutinho...Resposta....VA10.In: **Energia-consciente.** Disponível em:<http://cesarjbn.wordpress.com/2010/10/21/ricardo-coutinho-resposta-va-10/> Acesso em: 27 de outubro de 2010.

CHADA, Sonia. **A música dos caboclos nos candomblés baianos.** Salvador: Fundação

Gregório de Mattos/Edufba,2006.

CHAGAS, Waldeci Ferreira. **As singularidades da modernização na Cidade da Parahyba, nas décadas de 1910 a 1930.** Recife: UFPE, 2004. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco.

COELHO, Nelson. **Paraibanews.com** , 2008. Disponível em:
<http://www.paraibanews.com/2008/09/07/a-lideranca-do-governo-atraves-da-historia/>
Acesso em :5de julho de 2010.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Mãe-de-santos baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson, (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira:** religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p.71-91

CONVENÇÃO AMERICANA SOBRE DIREITOS HUMANOS. Pacto de San José da Costa Rica. Disponível em:
<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/sanjose.htm>
Acesso em 30 de maio de 2011

COORDENAÇÃO DO INTECAB/PB, 2010. Disponível em:
<http://coordenacaodointecabpb.blogspot.com/search?updated-min=2009-01-01T00%3A00%3A00-08%3A00&updated-max=2010-01-01T00%3A00%3A00-08%3A00&max-results=50> Acesso em: 10 de agosto de 2010.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda:** uma religião brasileira.São Paulo: Madras, 2010.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo:** racismos e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DANNEMANN, Fernando Kitzinger. **O leito de Procusto.** Disponível em:
www.fernandodannemann.recantodasletras.com.br Acesso em 28 de abril de 2011.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e Papai branco:** usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DECLARAÇÃO de Durban, 2001. Disponível em:
http://www.comitepaz.org.br/Durban_1.htm Acesso em:20 de janeiro de 2009

DEMO, Pedro. **Pesquisa e informação qualitativa:** aportes metodológicos. Campinas: Papirus, 2001.

DEMOLIÇÃO DE TERREIRO Disponível em:
<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u377139.shtml>
Acesso em: 24 de set de 2008.

DIAS, Camila Caldeira Nunes. **A igreja como refúgio e a Bíblia como esconderijo:** religião e violência na prisão. São Paulo: Humanitas, 2008.

DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986. p.675

DOMINGOS, Luis Tomas. A visão africana em relação à natureza. ANAIS DO III Encontro Nacional do GT História das religiões e das religiosidades – ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR), v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> Acesso em: 28 de abril de 2011.

_____. A religiosidade de matriz africana na sociedade brasileira: os olhares cruzados entre África e Brasil. In: **IV CONIEC**, 2009, "Culturas, religiões e sexualidades nos tempos modernos", Campina Grande/PB, 2009. Disponível em: <http://www.abraec.org/coniec/pdf/50.pdf> Acesso em: 29 de abril de 2010.

_____. **La question de l'identite ethnique et la formation de l'etat-nation au Mozambique: le cas des Sena de la Vallee du Zambeze**. Paris:Universite Paris VIII, 2002. These de doctorat en Anthropologie et Sociologie du Politique , 2002.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.

ECO, Umberto. As migrações, a tolerância e o intolerável. In: _____. **Cinco escritos morais**. 7ed. Rio de Janeiro: Record, 2006. p. 103-133.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EPEGA, Sandra Medeiros. A volta à África; na contramão do Orixá. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson, (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p.159-169.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (Coleção Antropologia social)

FARELLI, Maria Helena. **Como surgiu a liberdade religiosa no Brasil**. Disponível em: <http://povo.dearuanda.wordpress.com/2008/07/22/como-surgiu-a-liberdade-religiosa-no-brasil/> Acesso em: 26 de janeiro de 2010

FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. **Trabalhos reunidos ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de outubro de 1941**. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. Disponível: Biblioteca Pública Virtual – mLopes eBooks <http://www.ebooks.byhost.com.br> Acesso em:11 de julho de 2011.

FERREIRA, Júlio César. **Tolerância ou intolerância**: uma reflexão a partir de Voltaire, 2009. Disponível em:<http://pensamentoextemporaneo.wordpress.com/2009/07/25/tolerancia-ou-intolerancia-uma-reflexao-a-partir-de-voltaire/> Acesso em 1 de setembro de 2010

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente em construção**. São Paulo: Pallas, 2000.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Revisão da literatura sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro. In: _____. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: EDUSP, 1995. p.41-74

FESTA DE IEMANJÁ. **Festa de Iemanjá deve atrair mais de 150 mil pessoas à praia de Tambaú**: sábado, 08 de dezembro de 2007. Disponível em: <http://www.onorte.com.br/noticias/?74987> Acesso em : 23 de outubro de 2008.

FESTA DE IEMANJÁ EM JOÃO PESSOA. **Tv Cabo Branco - JPB 2ª edição**, 2008. Disponível em: <http://jpb2.cabobranco.tv.br/index.php?ev=1&yearID=2009&monthID=12&d=2009-12-08> Acesso em: 13 de maio de 2010.

FIGUEIREDO, Beraldo Lopes (compilador). **Catimbó**. Disponível em: <http://www.espiritualismo.hostmach.com.br/catimbo.htm> Acesso em: 02 de outubro de 2008.

FISCHER, Michael M. J.. Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. In: **Anuário antropológico/83**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1985. p. 55- 72.

FONSECA, Dagoberto José. O convite e o banquete: manjando os deuses e o povo da crença. In: MANOEL, Ivan A.; ANDRADE, Solange Ramos de (orgs.). **Tolerância e intolerância nas manifestações religiosas**. Franca: UNESP, 2010. p. 205-223. Cap.11

FRAZER, James George. Magic and religion. In: _____. **The golden bough: a study in magic and religion**. USA: Eazreads, 2009. Chapter 4 p.65-75

_____. The magical control of the weather. In: _____. **The golden bough: a study in magic and religion**. USA: Eazreads, 2009. Chapter 5 p.77-97

FREITAS, João de. **Enteógenos**. Disponível em: <http://joaodefretas.com.br/enteogenos.htm> Acesso em: 2 de maio de 2010.

FUKS, Betty Bernardo. O pensamento freudiano sobre a intolerância./The freudian ideas on intolerance. In: **Psicol. Clin.**, vol.19, n.1, Rio de Janeiro, 2007, p.59-73. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pc/v19n1/05.pdf> Acesso em: 04 de junho de 2010.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p.101-142

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: UNESP, 1997. p. 73-133.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. In: **Religião & Sociedade**, v. 28, n.2, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v28n2/a05v28n2.pdf> Acesso em: 12 de junho de 2010

_____. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2002. p. 183-217.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. 4ed. Petrópolis: Vozes, 1989. (Antropologia 8)

GOMES, Arilson dos Santos. Congresso Nacional do Negro de 1958. In: **Revista África e Africanidades**, ano 2, n.6, ago,2009. Disponível em: http://www.africaeaficanidades.com/documentos/congresso_nacional_negro.pdf
Acesso em: 22 de fevereiro de 2011.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Apresentando: índios e negros na Serra do Umã. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos (orgs). **Brasil, um país de negros?** 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007. p.175-185.

GUALBERTO, Márcio Alexandre M. **Mapa da intolerância religiosa – 2011**: violação do direito de culto no Brasil. Disponível em: www.mapadaintolerancia.com.br Acesso em: 30 de julho de 2011.

GUILLEN, Isabel. **O Mário Miranda e a sua genialidade**, 2006. Disponível em: <http://cambindaestrela.blogspot.com/2006/10/imagens-histicas-este-o-famoso-mrio.html> Acesso em: 22 de agosto de 2008.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Democracia racial. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Democracia%20racial.pdf> Acesso em: 11 de julho de 2010.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HEBMÜLLER, Paulo. Neopentecostais e religiões afro-brasileiras. Disponível em: http://www.unisinus.br/:hu/index.php?option=com_noticias&Itemid=93&task=detalhe&id=21274 Acesso em: 1 de julho de 2009.

HÉRITIER, Françoise. El yo, El outro y la intolerância. In: BARRET- DUCROQ, Françoise (org). /Academia Universal das Culturas. La intolerância. Espanha: Granica, 2002, p.22-26

HISTÓRIA DO INTECAB, 2011. Disponível em: <http://intecabsp.wordpress.com/intecab-sp/> Acesso em: 8 de agosto de 2011.

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA(a). Disponível em: http://152.92.152.60/web/olped/AcoesAfirmativas/exibir_noticias.asp?codnoticias=26352
Acesso em: 24 de setembro de 2008.

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA (b) . Disponível em: <http://blog.geledes.org.br/2007/01/15/intolerancia-religiosa/> Acesso em: 24 de setembro de 2008.

ISAIA, Artur Cesar. In: MANOEL, Ivan A.; ANDRADE, Solange Ramos de(orgs.).**Tolerância e intolerância nas manifestações religiosas.** Franca:UNESP,2010. p. 71-87. Capítulo 3

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia.** 3ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

JENSEN, Tina Grudun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. In: **Revista de Estudos da Religião**, n. 1, 2001, p. 1-21 Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv1_2001/p_jensen.pdf Acesso em: 30 de maio de 2010.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra.** Rio de Janeiro:Pallas, 2001.

JORNAL A UMBANDA NO LAR. In: A cidade sagrada da Jurema, 2009. Disponível em: <http://avisospsicodelicos.blogspot.com/2009/08/cidade-sagrada-da-jurema.html> Acesso em: 30 de maio de 2010.

JORNAL O NORTE, Catimbó. Parahyba, 23 de setembro de 1911.
JORNAL O NORTE, Notícias Catimbó. Parahyba, 30/09/1911

JUREMEIRA Joana. Jurema, ciência do Acais, 2008. Disponível em: <http://juremeirajoana.blogspot.com/search?q=lar> Acesso em 30 de maio de 2010.

KERN, Daniela. Voltaire. In: MALERBA, Jurandir (orgs). **Lições de história: o caminho da ciência no longo do século XIX.** Rio de Janeiro: FGV, 2010.p.33-42

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **Martelo das feiticeiras.** 17ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2004.

LAHIRE, Bernard. Campo, fuera de campo, contracampo. In: **Colección Pedagógica Universitária**, n.37-38, 2002. p. 1-37 Disponível em:<http://sociologia.net/wp-content/uploads/2008/08/lahire-campo-contracampo.pdf> Acesso em:5 de novembro de 2010.

LANDES, Rute. **A cidade das mulheres.** 2ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico.** 11ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LE GOFF, Jacques.Las raíces medieval de la intolerancia. In:BARRET-DUCROQ, Françoise(org)/Academia Universal das Culturas **.La intolerancia.**Espanha:Granica,2002.p.33-36.

LEI DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <http://www.multikulti.org.uk/pt/racism-discrimination/the-articles-of-the-human-rights-act/> Acesso em: 24 de setembro de 2008.

LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org). **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.p.139-163.

LIDORIO, Ronaldo. Os padrões ético, êmico-teológico. In: **Instituto Antropos**, 2009. Disponível em: <http://instituto.antropos.com.br> Acesso em: 25 de agosto de 2009.

LIMA, Aurenice Maria do Nascimento. Liberdade de culto - Òmìnira Èsin: legislação que protege as manifestações religiosas de matriz africana e afro-indígena. In: III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, 2010, Recife. **Anais eletrônicos: Religiosidades populares e multiculturalismo: intolerância, diálogos, interpretações**. Recife, UNICAP/Programa de Mestrado em Ciências da Religião, set, 2010, p. 50-59.

LIMA BARRETO, Afonso Henriques. **Clara dos Anjos**. São Paulo: Brasiliense, 1956.

LIMA, Raymundo de. O conceito e a prática da tolerância. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/026/26gray.htm>, 2003 Acesso em: 16 de agosto de 2010.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia** : um estudo de relações intragrupais. 2ed. Salvador: Corrupio, 2003.

_____. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. In: **Afro-Ásia**. Salvador, 1974, p.65-90. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n12_p65.pdf Acesso em: 16 de agosto de 2010.

LOBO DO CERRADO. **A Jurema**, s.d. Disponível em: <http://members.fortunecity.com/entremundos1/jurema.htm> Acesso em: 3 de setembro de 2009.

LOCKE, John. Carta acerca da tolerância. In: LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**; segundo tratado sobre o governo; ensaio acerca do entendimento humano. 2ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973 p.3-29. (Os Pensadores)

LODY, Raul. **Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. São Paulo: Autêntica, 2006 Coleção Cultura Negra e Identidades.

_____. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LUZ, Marco Aurélio. **Do tronco ao Opa Exim**: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias**: deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2002.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 10ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992. Biblioteca de Filosofia e História das Ciências vol.7.

MÃE WANDA D'OSUN. Notas sobre a liberdade de crença, intolerância religiosa e as religiões de matriz africana-diagnóstico e propostas. Disponível: <http://ilarioba.tripod.com/Variety-articles/iyawandapor.htm> Acesso em: 26 de agosto de 2008.

MAGGIE, Yvonne. Fetiche, feitiço, magia e religião. In: ESTERCI, Neide; FRY, Peter; GOLDENBERG, Mirian. (orgs). **Fazendo antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 57-74

_____. O feitiço da antropologia: uma homenagem a Vivaldo Costa Lima. **Revista Pós Ciências Sociais**. v.4 n.7 jan/jun, São Luis/MA, 2007a

_____. O arsenal da macumba: os objetos de feitiçaria recolhidos pela polícia ao longo do século XX formaram grandes coleções de magia e mostram como a sociedade se relaciona com as suas crenças. **Revista de História. com.br**, 19/set, 2007. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/o-arsenal-da-macumba> Acesso em: 20 de outubro de 2010.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: 2ed. Ática, 1991.

MARCUSE, Herbert. Tolerância repressiva. Tradução de Kathlen Luana de Oliveira. In: **Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia**, v.12, jan-abr, 2007, p.28-58. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp> Acesso em: 21 de setembro de 2010.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da Silva (org). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 119-147.

MARTINS, Franklin. Jorge Amado fala como Deputado do PCB. **Conexão política**. Disponível em: http://franklinmartins.com.br/som_na_caixa_player.php?titulo=jorge-amado-fala-como-deputado-do-pcb Acesso em: 20 de junho de 2011

MARTINS, Marco Aurélio. Crença merece respeito: Entrevista com Roberto Santos, 2006. In: **JORNAL IROHIN** on line. In: Clipping Jornal A Tarde, 21/11/2006. Disponível em: <http://www.irohin.org.br/onl/clip.php?sec=clip&id=316> Acesso em: 13 de maio de 2009.

MATHIAS, Marcus Vinicius. **O mundo de um educador: um educador no mundo**. São Paulo: Arte & Ciência, 1999.

MATORY, James Lorand. Candomblé's newest nation: Brazil. In: _____. **Black atlantic religion: tradition, transnationalism and matriarchy in the afro-brazilian candomblé**. New Jersey: Princeton University Press, 2005. Cap.4 p.149-187

MATOS, Silvana Sobreira de. **(Anti)sincretismo e (In)tolerância religiosa**. Disponível em: <http://novaconsciencia.multiply.com/journal/item/211/211>, 2009. Acesso em: 03 de janeiro de 2010.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo popular e pajelança na região do Salgado: as crenças e as representações. In: SANCHIS, Pierre, orgs. **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p.197-230 Coleção Catolicismo no Brasil atual

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Entre guerras, currais e missões: povos indígenas nos sertões da antiga capitania da Paraíba. **Anais do XXII Simpósio Nacional de História – ANPUH**, João Pessoa, UFPB, 2003

MENSCHEN, Denise. Evangélicos são acusados de quebrar centro de umbanda no Rio. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u408216.shtml> Acesso em: 24 de setembro de 2008.

MICELI, Sérgio. Introdução: a força do sentido. In: Bourdieu, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5ed. São Paulo: Perspectiva, 1999 p.VII-LXI.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem: a magia na umbanda**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MOTTA, Roberto. Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson, (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafirmação, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 17- 35.

_____. Sacrifício, mesa, festa e transe na religião afro-brasileira. **Revista Horizontes antropológicos**. v.1, n.3, 1995. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/HorizontesAntropologicos/article/view/3811/3069> Acesso em: 24 de setembro de 2010.

MOURA, Fernando; VICENTE, Antonio. **O rei do ritmo**. São Paulo: Editora 34, 2001. (Coleção Todos os cantos)

MUNANGA, Kabengele. Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania. In: **Ação educativa**. Palestra proferida no 1º Seminário de Formação Teórico- Metodológica, São Paulo, 2003. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org/kabe.pdf> Acesso em: 21 de julho de 2011.

_____. Raízes científicas do mito do negro e do racismo ocidental. **Temas IMESC, Soc. Dir. Saúde**, São Paulo, n.1, v.1, p.39-47, 1984.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. A luta afro-brasileira. In: _____. **Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra**. Petrópolis: Vozes, 1981. p.178-220

NASCIMENTO, Vilma Maria do. **Sagrado/Profano no trato do corpo e da saúde na metrópole negra: Salvador nos anos 1950/1970**. São Paulo: PUC, 2007 Tese de doutorado apresentada ao doutorado em História Social na Pontifícia Universidade

Católica de São Paulo.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: EDUSP, 1996.

NICOLAU, Isabel. **O conceito de estratégia**. Lisboa: INDE/ISCTE, 2001. Disponível em: http://antonio-fonseca.com/Unidades%20Curriculares/3-Ano/Planeamento%20e%20Gestao%20Estrategica/conceito_20estrategia%20%281%29.pdf Acesso em: 17 de outubro de 2011.

Ó, Alarcon Agra do. Relatos de males: acerca dos modos de adoecer na Paraíba Imperial. In: Ó, Alarcon Agra do. **A Paraíba no império e na república**: estudos de História social e cultural. João Pessoa: Idéia, 2003. p.11-43

OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Pluralismo religioso e identidade: as concepções de ciência, verdade e tolerância/intolerância religiosa e as relações estabelecidas por parte dos kardecistas pernambucanos com os adeptos de outras religiões. In: **Pensamento plural**, Pelotas, n.2, jan-jun, 2008, p.79-103. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/ppgcs/pensamento-plural/edicoes/02/03.pdf> Acesso em: 28 de abril de 2010.

_____. Multiculturalismos, pluralismo e tolerância e/ou intolerância religiosa: a perspectiva dos espíritas kardecistas em Pernambuco em relação aos adeptos das religiões afro-brasileiras. **VI Congresso Português de Sociologia - Mundos sociais: saberes e práticas**, Lisboa, 25-28, jun, 2008. Disponível em: <http://www.aps.pt/vicongresso/pdfs/501.pdf> Acesso em: 28 de abril de 2010.

_____. Diferença e pluralismo: a prática da tolerância na modernidade e sua prática nas sociedades contemporâneas em estados multiculturais. **III Jornada Internacional de Políticas Públicas - Questão social e desenvolvimento no século XXI**, São Luis, 28 a 30 de agosto, 2007. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppIII/html/Trabalhos/EixoTematicoJ/1deaf374585a7190f6ebAurenea.pdf> Acesso em: 28 de abril de 2010.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das Macumbas à Umbanda**: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2008.

_____. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo. n.14, Set, 2009, p. 60 - 85

OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. Em busca da pátria mítica: visões da África entre adeptos do candomblé. In: **CAOS. Revista eletrônica de Ciências Sociais**, n.14, set, 2009, p.95-105 Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/caos/numero14.html> Acesso em: 27 de novembro de 2010.

OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de. A invisibilidade imposta e a estratégia da invisibilização entre negros em índios. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos (orgs). **Brasil, um país de negros?** 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007. p.165-174.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa Iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religiosa afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 29-69.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PANFLETO. **A verdade da aliança de Ricardo Coutinho com as forças do mal**, João Pessoa, 2010. Material impresso e ilustrado.

PANFLETOS. **Panfletos RC foram lançados de helicóptero de Wellington Roberto**. Disponível em: http://www.pbacontece.com.br/artigo.php?id_artigo=20101027153204 Acesso em: 05 de novembro de 2010.

PARÁIBA. Assembléia Legislativa. **Lei 3443, de novembro de 1966**. Disponível em: <http://www.al.pb.gov.br/sgdd/> Acesso em: 10 de agosto de 2010.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2ed. Campinas/SP: UNICAMP, 2007.

PALEARI, Giorgio, Pe. Candomblé. In: **Jornal Missão Jovem**, nº 151, nov., 2000. Disponível em: <http://www.pime.org.br/missaojovem/mjregafrobras.htm> Acesso em: 11 de setembro de 2009.

PELEGRINI, Liliane. PM entra em terreiro de candomblé. 7/2/2007. In: **O Tempo**, 7/2/2007. Disponível em: <http://www.otempo.com.br/otempo/noticias/?IdNoticia=40375> Acesso em: 24 de setembro de 2008.

PEREIRA, João Baptista Borges. Racismo à brasileira. In: MUNANGA, Kabengele (org). **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo: Edusp, 1996. p. 75-78.

PIERUCCI, Antonio Flávio. **A magia**, 2008. Disponível em: http://www.copeb.com/portal/index.php?option=com_content&view=article&catid=212%3Aartigos-ecclesiasticos&id=517%3Aa-magia-de-antonio-flavio-pierucci&Itemid=78 Acesso em 12 de out de 2011

PINHEIRO, Paulo Sérgio. **Tortura, intolerância, direitos humanos**. Disponível em: http://ww.dhnet.org.br/direitos/militantes/pspinheiro/psp_tortura.htm Acesso em: 04 de julho de 2010.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. A imprensa negra no Brasil- momentos iniciais. In: **JORNAL IROHIM**. Disponível em: http://www.irohin.org.br/ref/inegra/20060530_01.htm Acesso em: 26 de agosto de 2008.

PORTO, Waldice Mendonça. **Paraíba em preto e branco**. João Pessoa: IGHP, 1976.

POVO DO AXÉ. **Pai-de-santos e Ogans pernambucanos**, 2009. Disponível em:

<http://povodoaxe.blogspot.com/2009/05/babalorixas-e-ogans-de-pernambuco.html>

Acesso em: 26 de agosto de 2010.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões e as culturas**: dinâmica religiosa na América Latina. Conferência inaugural das XIV Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, Buenos Aires, 25 a 28 de setembro de 2007. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/jornadas.doc> Acesso em: 24 de outubro de 2009.

_____. Apresentação. In: ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p.13.

_____. O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras ou As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. Texto apresentado no Congresso realizado pela ALER – Associação Latino-Americana para o Estudo das Religiões. São Bernardo do Campo, de 3 a 7 de julho de 2006. Disponível em: www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/conferen.doc Acesso em : 3 de julho de 2008.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson, (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 93-111.

_____. **Segredos guardados**: Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n.47, out, 2001.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: **VII Jornadas sobre alternativas religiosas em Latinoamérica**, 27 al 29 de noviembre de 1997 a. Disponível em: <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/religion/12.htm> Acesso em: 8 de junho de 2008.

_____. Deuses africanos no Brasil. In: **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1997b. p.1-50. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/her-axe1.htm> Acesso em : 8 de junho de 2008.

_____. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. In: **Revista USP**, São Paulo, n. 28, dez-fev, 1995/96, p.64-83.

_____. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec, 1991. (Os candomblés de São Paulo 5).

_____. **Linhagem e legitimidade no candomblé paulista**, 1990. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_14/rbcs14_02.htm Acesso em: 23 de outubro de 2010.

_____. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. **Tempo Social**; Rev.Sociol. USP, S. Paulo, 2(1): 49-74, 1.sem., 1990.

_____. **Candomblé de caboclo em São Paulo**, s.d. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/6827203/candomble-decaboclo-em-sp> Acesso em: 30 de abril de 2011.

_____. **A dança dos caboclos**: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros, s.d. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.htm> Acesso em: 23 de outubro de 2008.

PRANDI, Reginaldo et al. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (org.) **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 120-145.

QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira de. Roger Bastide e o Brasil. In: **Afro-Ásia**. Salvador, UFBA/FFCH/CEAO, n.12, 1976, p.47-52. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n12_p47 Acesso em: 27 de novembro de 2010.

QUERINO, Manuel. **A raça africana e os seus costumes na Bahia**. Salvador: P555 Edições, 2006.

_____. **Costumes africanos no Brasil**. 2ed. Recife: FUNDAJ/Massangana, 1988.

QUINTAS, Fátima (org.). **O negro: identidade e cidadania**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro, Recife, 1994. Recife: Massangana, 1995. v.2.

QUINTILIANO, Ângela Maria Lucas. De Hades ao Diabo: uma reflexão sobre os significados das imagens no imaginário pós-moderno da figura do diabo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano I, nº III, jan, 2009. Disponível em: www.revistabrasileira.dehistoriadasreligiões Acesso em: 25 de maio de 2009.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. 5ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2003. v.1 – Etnografia religiosa.

REESINK, Edwin. Uma questão de sangue. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos (orgs). **Brasil, um país de negros?** 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007. p.187-205.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos e fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês - 1835. São Paulo: Brasiliense, 1986.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Caminho das Letras, 1989.

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA, 2011. Disponível em:

http://pt.wikipedia.org.br/wiki/Renovação_Carismática_Católica Acesso em: 5 de março de 2011.

RIBEIRO, Carmem. Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: influências africana e européia. **Afro-Ásia**, n.14,1983,p-1-21

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. **Moçambique**. Rio de Janeiro:Funarte, 1981.

RIBEIRO, René. **Antropologia da religião e outros estudos**. Recife: Massangana,1982. (Série Estudos e Pesquisas, 21)

RICOEUR, Paul. Estado actual de la reflexión sobre la intolerancia. In: BARRET-DUCROQ, Françoise(org) /Academia Universal das Culturas. In: **La intolerancia**. Espanha: Granica, 2002. p.19-22.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente negra na Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual**. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. Travessias atlânticas: rotas do tráfico e a presença africana na Paraíba colônia. **Portuguese Studies Review**, n. 14, p. 279-305, 2006.

RODOVIA TRANSAMAZÔNICA. Disponível em: http://pt.Wikipedia.org/wiki/Rodovia_Transamazônica Acesso em: 20 de novembro de 2010.

RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins. **João do Rio: a cidade e o poeta- o olhar de flâneur na Belle Époque tropical**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2000.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**-Fac-símile dos artigos publicados na *Revista Brasileira* em 1896 e 1897. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006.

_____. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Salvador: P555, 2005.

_____. **Os africanos no Brasil**.7ed. São Paulo: Nacional, 1988. (Coleção Temas Brasileiros, volume40) (Brasiliana, volume 9).

_____. **As raças humanas: e a responsabilidade penal no Brasil**. Salvador: Livraria Progresso, 1957 (Coleção Forum).

ROLAND, Edna. A Conferência de Durban e a Liberdade Religiosa. In: PINTO, Elisabete Aparecida; ALMEIDA, Ivan Antonio de. **Religiões: Tolerância e Igualdade no espaço da Diversidade (exclusão) e inclusão social, étnica e de gênero**. São Paulo: Fala Preta, 2004.p.299-304.

ROUANET, Sérgio Paulo. Os choques da civilização. In: **Folha de São Paulo**, 03 de outubro de 2004. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/6979919/Sergio-Paulo-Rouanet-OS-CHOQUES-DA-CIVILIZAÇÃO-Civilizacoes-Primitivas-Em-Freud-Folha-de-Sao-Paulo> Acesso em: 12 de junho de 2010.

_____. O Eros da diferença. In: **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, de 09 de fevereiro de 2003. Disponível em: <http://espacoacademico.com.br/022/22crouanet.htm> Acesso em: 4 de junho de 2010.

_____. Introdução. In: _____. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 11-36.

SALLES, Sandro Guimarães de. Rediscutindo o catimbó nordestino. **IX Reunião de Antropologia do Mercosul**, Grupo de Trabalho Antropologia da Feitiçaria, Curitiba, jul, 2011. Disponível em: http://www.sistemasmart.com.br/ram/arquivos/20_6_2011_0_46_59.pdf
Acesso em: 20 de agosto de 2011

_____. **À sombra da Jurema encantada: Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra**. Recife: Universitária UFPE, 2010.

_____. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. In: **Revista Antropológicas**, ano 8, v.15, n.1,p. 99-122, 2004. Disponível em: http://www.ufpe.br/revistaantropologicas/internas/volume15%281%29/A_Sombra_da_Jurema.pdf
Acesso em: 18 de abril de 2010.

_____. **Religiosidade Afro-Pernambucana e Redefinições Identitárias**. Apresentado no XIV CISO – Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste - GT 18, Recife, 2009. Disponível em: <http://www.pdfqueen.com/html/aHR0cDovL3hpdmNpc28ua2luZ2hvc3QubmV0L2FydGlnb3MvQXJ0aWdvXzE1NDEucGRm> Acesso em: 8 de maio de 2010.

SANCHEZ, Wagner Lopes. **Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção temas do ensino religioso).

SANSONE, Lívio. Que multiculturalismo se quer para o Brasil? Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252007000200013&script=sci_arttext Acesso em: 29 de outubro de 2009

SANTANA, Olívia. Encontro: Religiosos discutem a intolerância, 2008. Disponível em: <http://www.oliviasantana.org.br/mostraNoticia.asp?id=241> Acesso em: 22 de janeiro de 2010.

SANT'ANNA, Antonio Olímpio de. História e conceitos básicos sobre racismo e seus derivados. In: MUNANGA, Kabengele, Org. **Superando o racismo na escola**. Brasília: MEC/SEF, 2001. p.31-60.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A Jurema Sagrada da Paraíba. In: **Qualit@s Revista Eletrônica**, v.7, n.1, 2008 Disponível em: <http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/viewFile/122/98> Acesso em: 09 de abril de 2008.

_____. A trajetória Religiosa da Umbanda Cruzada com Jurema In: WHITAKE, Dulce Consuelo Andreatar; VELOSO, Thelma Maria Grisi (Orgs) **Oralidade e Subjetividade: os meandros infinitos da memória**. Campina Grande: Editora

Universitária UEPB, 2006.

_____. O jogo do gênero e sexualidade nos terreiros de Umbanda x Jurema. In: RABAY, Glória; MELO, Heleina (orgs). **Gênero, Raça e Etnia**. João Pessoa:Universitária, 2003.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima; PEIXOTO, Amanda Norberto. Toque de Jurema: ritual festivo religioso de tradição indígena. **Revista Virtual Arca da União**, ano 3, número 9, jun, 2007. Disponível em: <http://arcadaunião.org> Acesso em: 9 de abril de 2008.

SANTOS, Alexandre. **Joãozinho da Goméia, o Rei do Candomblé**, 2011. Disponível em: <http://cafehistoria.ning.com/group/joaozinhodagomiaoreidocandombl> Acesso em: 20 de fevereiro de 2011.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. **Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes. **Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé**, São Paulo, 2005. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

SANTOS, Flávio Gonçalves dos. **Os discursos intelectuais afro-brasileiros num contexto de disputa racial na Bahia-1889/1937**. Disponível em: <http://www.seara.uneb.br/sumario/professores/flaviogoncalves.pdf> Acesso em: 20 de fevereiro de 2011.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. Selvagens, exóticos, demoníacos. Idéias e imagens sobre uma gente de cor preta. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n.2, 2002, p. 275-289.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: Edufba, 2005.

_____. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: SarahLetras, 1995.

_____. **Os candomblés da Bahia no século XXI**. Salvador, 2008. Disponível em: www.terreiros.ceao.ufba.br Acesso em: 21 de outubro de 2008.

SÃO PAULO. Centro Cultural. Discoteca Oneyda Alvarenga **Catálogo da Sociedade de Etnografia e Folclore**. São Paulo, 1993. (Serie Catálogo Acervo Histórico) Disponível em: <http://centrocultural.sp.gov.br/livros/pdfs/sef.pdf> Acesso em: 20 de dezembro de 2010

SCHAPER, Valério Guilherme. Emblemas da intolerância: Jean Calas, Jean Charles e a tolerância segundo Voltaire. In: **Revista eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia**, v.12, jan-abr, 2007. Disponível em: http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:z0tCK4r7-hUJ:www3.est.edu.br/nepp/revista/012/ano06n1_01.pdf+intolerancia+e+calas&hl=pt-

Acesso em: 20 de abril de 2010.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SEIGAKU. **O leito de Procusto.** Disponível em: <http://cortarenum.blogspot.com/2009/01/0-leito-de-procusto.html> Acesso em 28 de abril de 2011.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. In: **Revista Brasileira de Educação**, nº 20, maio/jun/jul/ago, 2002, p. 60-70.

SILVA, Alexandre Rezende da. Legalidade e legitimidade. **Jus Navigandi**, Teresina, ano 68, n.63, 1 de março de 2003. Disponível em: <http://jus.uol.com.br/revista/texto3814/legalidade-e-legitimidade> Acesso em: 25 de fevereiro de 2011

SILVA, Antonio Ozaí da. Reflexões sobre a intolerância. In: **Revista Espaço Acadêmico**, n.37, jun, 2004. Disponível em: <http://www.espacocademico.com.br/037/37pol.htm> Acesso em: 4 de junho de 2010.

SILVA, De Plácido e. **Vocabulário jurídico.** 26ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p.824

SILVA, Jorge da. **Direitos civis e relações raciais no Brasil.** Rio de Janeiro: Luam, 1994.

SILVA, Joselina da. O negro baiano Pai Joãozinho da Goméia: o candomblé de Duque de Caxias na mídia dos anos cinquenta. In: **Revista Magistro.** Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras Ciências Humanas-UNIGRANRIO, V.1, N.1, 2010 Disponível em: <http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/magistro/article/viewFile/1048/616> Acesso em: 15 de novembro de 2010.

SILVA, Júlio Cláudio. Os estudos Afro-Brasileiros, o movimento negro e a trajetória intelectual de Arthur Ramos (1934-1949), 2004. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/.../Julio%20Claudio%20da%20Silva.doc> Acesso em: 5 de junho de 2009.

SILVA JÚNIOR, Hédio; BENTO, Maria Aparecida Silva. **Campanha em defesa da liberdade de crença e contra a intolerância religiosa.** São Paulo: CEERT-SESC/SP-INTECAB, 2004.

SILVA JÚNIOR, Luiz. A jurema tombada: memórias de uma experiência religiosa. **X Encontro Nacional de História Oral – Testemunhos: História e Política**, Recife, 26-30 de abril de 2010, Pernambuco, UFPE, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: _____. (org). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007a, p. 9-27.

_____. Neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: **Mana**, v.13, n.1, Rio de Janeiro, abril, 2007b. Disponível em: <http://www.scielo.br> Acesso em: 7 de out de 2008.

_____. Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson, (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p.149-157.

_____. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 2000. (As religiões na História)

_____. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Valdir de Lima. **Cultos afro-brasileiros na Paraíba: uma história em construção (1940-2010)**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – PPGCR da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, 2011.

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

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. Educação em/para os direitos humanos: entre a universalidade e as particularidades, uma perspectiva histórica. In: _____. Rosa Maria Godoy (org). **Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos**. João Pessoa: Universitária, 2007. p. 245-273.

SIQUEIRA, José Jorge. Os Congressos Afro-Brasileiros de 1934 e 1937 face ao I Congresso do Negro Brasileiro de 1950: rupturas e impasses. In: **Revista Augustus**, Rio de Janeiro, v.10, n.21, jul/dez, 2005, semestral.

SOARES, Stênio José Paulino. **“Anos da chibata”: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações**. João Pessoa, 2007. Monografia de Graduação em Ciências Sociais apresentada à Coordenação do curso de Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba.

_____. “anos da chibata”: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. In: **CAOS-Revista eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14, set/2009, p.134-155 Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/8Anos%20da%20Chibata.pdf> Acesso em: 2 de janeiro de 2010.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. 2ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, Wallace Ferreira de. **Um dia no candomblé:** Yá Marinalva: uma história para contar. Monografia de graduação apresentada ao Departamento de História da Universidade Estadual da Paraíba.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Candomblé e a (re)invenção de tradições. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson, (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira:** religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p.131- 140.

III CONGRESSO AFROBRASILEIRO DE 1982, 2005. Disponível em:
<http://www.qsl.net/py3abt/diplomas/diplomas.html> Acesso em:22 de fevereiro de 2011.

THEODORO, Mário. A formação do mercado de trabalho e a questão racial no Brasil. In: _____ (org.). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição.** Brasília: Ipea, 2008. p. 15-43.

TREVISAN, João Silvério. **Quote:João Silvério Trevisan and Mário Miranda,**saturday, may 19, 2007. Disponível em:
<http://jsteater.blogspot.com/2007/05/quote-joo-silvrio-trevisan-and-mrio.html> Acesso em: 20 de março de 2011.

_____. Entrevista com o babalorixá Mário Miranda/Maria Aparecida. In:_____. **Devassos no paraíso:**a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 6ed. Rio de Janeiro:Record, 2007 p.477- 499

TURNER, Victor W. Planos de classificação em um ritual da vida e da morte. In:_____.**O processo ritual:** estrutura e antiestrutura. Petrópolis:Vozes, 1974. p.13-60.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios:** catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VALLADO, Armando. O sacerdote em face da renovação do candomblé. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson, (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira:** religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p.141-147.

VANDEZANDE, René. **Catimbó:** pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Recife: UFPE, 1975. Dissertação apresentada ao P.I.M.E.S. do IFCH da UFPE para obtenção do grau de mestre.

VAN GENNEP, Arnold. The classification of rites. In:_____. **The rites of passage.** London: Routledge Library Editions, 2004. p.1-14 Anthropology and Ethnography

VELHO, Yvonne Maggie Alves. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito.** 2ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

VENANCIO, Ana Teresa A. O diálogo entre Nina Rodrigues e Juliano Moreira: do racismo ao anti-racismo. In: FRY, Peter et al (orgs.). **Divisões perigosas:** políticas raciais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 67-74.

VENTURA, Roberto. Os paradoxos do conceito de resistência: do mesmo à diferença/The paradoxes of the concept of resistance:from the same to the difference. In: **Estudos de psicanálise**, Aracaju, n.32,p.153-162,nov.,20 Disponível em:<http://www.cbp.org.br/paradoxosresistencia.pdf> Acesso em: 25/12/2009.

VIDAL, Adhemar. Tres seculos de escravidão na Parahyba. In: MELLO, José Antonio de Gonsalves (apresentação). **Estudos afro-brasileiros**: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934.Edição fac-similar. Recife: Massangana, 1988.p.105-152. (Série Abolição, 6).

VIEIRA, Amélia; CASTRO, Zezão. SUCOM acusada de crime contra a fé. In: **A TARDE**. Disponível em: <http://www.atarde.com.br/cidades/noticia.jsf?id=842507> Acesso em: 24 de setembro de 2008.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de.Tolerancia. In: **Cartas inglesas; tratado de metafísica;dicionário filosófico;o filósofo ignorante**. 2ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.290-293. (Os Pensadores)

WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos de Sociologia compreensiva. Brasília:UNB, 1991. v.1 Cap.1 p.3-35;158-159

_____. **Economia y sociedad**: esbozo de sociologia compreensiva.[J. Winckelmann:Wertschaft und gesellschaft. Grundriss ver Versteheneden soziologie]. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ZIBELL,Gunter. Vamos desmontar uma grande confusão? (conhecendo a lei 7716/89 e o PL 122/06), 2011. Disponível em: <http://www.advivo.com.br/blog/gunter-zibell-sp/vamos-desmontar-uma-grande-confusao-conhecendo-a-lei-771689-e-o-pl-12206> Acesso em: 20 de maio de 2011.

ENTREVISTAS

Pai Juca. Entrevista concedida à Ivonildes da Silva Fonseca em 06 de dezembro de 2010.

Pai André. Entrevista concedida à Ivonildes da Silva Fonseca em 27 de março de 2010.

Pai Carlos Roberto de Albuquerque. Entrevista concedida à Ivonildes da Silva Fonseca e Paula Maria Fernandes em 2008.

Pai Lima. Entrevista concedida à Ivonildes da Silva Fonseca e a Paula Maria Fernandes em 13 de setembro de 2007.

Pai Erivaldo da Silva. Entrevista concedida à Ivonildes da Silva Fonseca em 2008.

Mãe Lúcia. Entrevista concedida à Ivonildes da Silva Fonseca e Paula Maria Fernandes em 2008.

_____. Entrevista concedida à Ivonildes da Silva Fonseca em 6 de dezembro de 2008.

Mãe Renilda. Entrevista concedida à Ivonildes da Silva Fonseca em 30 de setembro de 2007.

João Curador. Entrevista concedida à Ivonildes da Silva Fonseca, em 18 de novembro de 2007.

João Engomador. Entrevista concedida à Ivonildes da Silva Fonseca em 21 de novembro de 2007.

Mãe Jô. Entrevista concedida à Paula Maria Fernandes da Silva em 16 de janeiro de 2008

Mãe Nita. Entrevista concedida à Ivonildes da Silva Fonseca e Paula Maria Fernandes da Silva em 28 de fevereiro de 2008.

Pai Gilberto. Entrevista concedida à Ivonildes da Silva Fonseca em 02 de setembro de 2009.

Mãe Graça. Entrevista concedida à Ivonildes da Silva Fonseca em 2010.

LETRAS DE MÚSICAS

BABILAK BAH; WIR CAETANO. Jesus é broder de Xangô. **CD Biografia de homens inquietos**, Belo Horizonte , 2010

CHICO CÉSAR. Dança. **CD “Aos vivos”**, São Paulo, 1994

IVALDO GOUVEIA; JAIR AMORIM. **Moça bonita**. Disponível em:

<http://letras.terra.com.br/umbanda/1152905/>

Disponível em: <http://letras.terra.com.br/angela-maria/457975/> Acesso em: 18 de setembro de 2011.

GILBERTO GIL. **Guerra Santa**. Disponível em: <http://letras.terra.com.br/gilberto-gil/576807/> Acesso em: 11 de julho de 2010

MARIA BETHANIA. **Cabocla Jurema**. Disponível em:

<http://www.vagalume.com.br/maria-bethania/cabocla-jurema.html> Acesso em: 20 de setembro de 2010.

RITA RIBEIRO. **Jurema**. Disponível em: <http://letras.kboing.com.br/rita-ribeiro/jurema/> Acesso em: 20 de setembro de 2010.

TOM ZÉ. **Ogodô, Ano 2000**. Disponível em: <http://letras.terra.com.br/tom-ze/338221/> Acesso em: 29 de setembro de 2011.

IMAGENS EM MOVIMENTO

GIRA de Malunguinho na Assembleia Legislativa de Pernambuco Disponível em:

<http://www.yidio.com/gira-de-malunguinho-na-assembleia-legislativa-de-pernambuco/id/592816064> Acesso em: 28 de abril de 2010

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO. Observatório transdisciplinar das religiões. **You Tube-Jurema: Pai Dedo de Ogum**, abril, 2009. Direção Luca Pacheco, fotografia Nildo Ferreira, revisão Sandro Salles Disponível em:

www.youtube.com/watch?v=TKmQ2b6vnKs Acesso em: 20 de junho de 2009

_____. **Jurema: Pai Dedo de Ogum**, abril, 2009. Direção Luca Pacheco, fotografia Nildo Ferreira, revisão Sandro Salles. Disponível em:
http://mestrasdajurema.blogspot.com/2009_02_01_archive.html ...

REDE GLOBO de Televisão. [YouTube - Extase - Catimbo-Jurema o rito de magia nascido no nordeste](http://www.youtube.com/watch?v=ldMiUCG2v1Q). Disponível em: www.youtube.com/watch?v=ldMiUCG2v1Q
Acesso em: 20 de junho de 2009

Anexo

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 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.



GOVÉRNO DA PARAIBA

LEI N.º 4.242 , de 08 de junho de 19 81

Isenta de Licença Policial a prática de Cultos Afro-Brasileiros.

O GOVERNADOR DO ESTADO DA PARAIBA:

Faço saber que o Poder Legislativo decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º - As sociedades que praticam o Culto Afro-Brasileiro poderão exercer as formas externas de sua confissão religiosa, independentemente de registro de obtenção de Licença junto às autoridades policiais.

Art. 2º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

PALÁCIO DO GOVERNO DO ESTADO DA PARAÍBA, em João Pessoa,
de 1981; 93º da Proclamação da República.

08 de junho


(Tarcísio de Miranda Burity)
GOVERNADOR

(Geraldo Amorim Navarro)
SECRETÁRIO DA SEGURANÇA PÚBLICA

A VERDADE DA ALIANÇA DE RICARDO COUTINHO COM AS FORÇAS DO MAL



Ricardo Coutinho no terreiro de Mãe Renilda, sua orientadora espiritual, confidente e assessora na PMJP.

Foi no terreiro de macumba de Mãe Renilda que Ricardo Coutinho consagrou João Pessoa a satanás. Como forma de cultuar as entidades demoníacas, ele assumiu o compromisso de colocar 7 (SETE) ESTÁTUAS PAGãs em entroncamentos de João Pessoa. O 7(SETE) é um número cabalístico, ligado as seitas que cultuam satanás. A cabala é a reinterpretação satânica do Antigo Testamento. Assim, ele iniciou a construção de estátuas, em João Pessoa, para materializar a consagração de nossa Capital paraibana a Satanás. A construção desses MONUMENTOS MALDITOS ele pretende expandir por municípios de todo o Estado se chegar a ser governador. **NÓS CRISTÃOS, FILHOS DE DEUS, NÃO PODEMOS DEIXAR QUE ISSO ACONTEÇA!!!** Veja o nome de batismo das esculturas, suas formas e contornos demoníacos; além das coincidências que unem Ricardo Coutinho às FORÇAS do MAL.



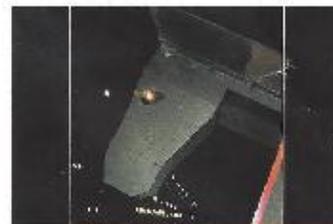
1 PORTEIRO DO INFERNO

Localizada em frente à UFPB.



2 INFELIZ DAS COSTAS OCAS

Localizada na entrada de Mangabeira.



3 CAVALO DO CÃO

Localizada em um giradouro nos Bancários.



4 POMBA-GIRA

Localizada em um giradouro no Cabo Branco.



5 ESTÁTUA DA LAGOA

imagem mística localizada no Centro.



6 ANJOS CAÍDOS

Localizada em um giradouro no Bessa.

A sétima escultura que Ricardo pretende construir caso vença as eleições será em homenagem ao próprio Satanás.

NÃO VAMOS DEIXAR QUE ISSO ACONTEÇA!

Ministério Público Federal Procuradoria da República na Paraíba Assessoria de Comunicação Social (Ascom) Release | PR/PB 27/10/2010

_____ *A Procuradoria da República na Paraíba (PR/PB) é a unidade do MPF que atua perante a Justiça Federal da Paraíba, a primeira instância do Poder Judiciário no Estado. As Procuradorias da República nos municípios de Campina Grande e Sousa são unidades descentralizadas do MPF/PB, instaladas em cidades onde existe Vara da Justiça Federal. ASCOM – PR/PB • Av.: Getúlio Vargas, 255/ 277 - Centro • João Pessoa-PB • CEP 58013-240 • Fone: (83) 3044-6258*

Ministério Público Federal Procuradoria da República na Paraíba Assessoria de Comunicação Social (Ascom) Release | PR/PB 27/10/2010

_____ *A Procuradoria da República na Paraíba (PR/PB) é a unidade do MPF que atua perante a Justiça Federal da Paraíba, a primeira instância do Poder Judiciário no Estado. As Procuradorias da República nos municípios de Campina Grande e Sousa são unidades descentralizadas do MPF/PB, instaladas em cidades onde existe Vara da Justiça Federal. ASCOM – PR/PB • Av.: Getúlio Vargas, 255/ 277 - Centro • João Pessoa-PB • CEP 58013-240 • Fone: (83) 3044-6258*

MPF divulga nota de repúdio a manifestações de intolerância religiosa e racismo na Paraíba

O Ministério Público Federal (MPF), através da Procuradoria Regional Eleitoral na Paraíba (PR/PB) e da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão (PRDC), divulgou, na tarde de hoje (27), nota de repúdio a manifestações de intolerância religiosa e racismo praticados em relação às religiões de matriz africana, durante o segundo turno das eleições 2010.

Na nota, elaborada após contato da Organização de Mulheres Negras na Paraíba (Bamidêlê), presta-se também solidariedade aos ativistas na luta antirracista e que compõem grupos, núcleos, articulações e organizações negras na Paraíba, bem como o respeito aos praticantes das religiões de matriz africana.

Conforme o procurador regional eleitoral Werton Magalhães Costa, essas manifestações indicam que há ainda muito a fazer contra a discriminação, de qualquer tipo, especialmente quando percebemos sua ocorrência em função do momento democrático que vivenciamos. O procurador regional dos direitos do cidadão Duciran Van Marsen Farena lamenta que recursos dessa natureza ainda sejam utilizados em campanhas eleitorais, de forma clandestina. "Em respeito à diversidade cultural e à tolerância, todas as candidaturas deveriam repudiar estes expedientes, e não só aquela vítima das identificações negativas. Essa campanha oculta reforça os estereótipos criados para inferiorizar minorias étnicas, afrontando a Constituição Federal, cujo propósito é a criação de uma sociedade justa, igualitária e sem discriminação".

Confira a íntegra da nota abaixo:

Nota de Repúdio

O **MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL (MPF)**, através da Procuradoria Regional Eleitoral na Paraíba (PR/PB) e da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão (PRDC), vem 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.

Recentemente, 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 Procuradoria da República na Paraíba Assessoria de Comunicação Social (Ascom) Release | PR/PB 27/10/2010

_____ *A Procuradoria da República na Paraíba (PR/PB) é a unidade do MPF que atua perante a Justiça Federal da Paraíba, a primeira instância do Poder Judiciário no Estado. As Procuradorias da República nos municípios de Campina Grande e Sousa são unidades descentralizadas do MPF/PB, instaladas em cidades onde existe Vara da Justiça Federal. ASCOM – PR/PB • Av.: Getúlio Vargas, 255/ 277 - Centro • João Pessoa-PB • CEP 58013-240 • Fone: (83) 3044-6258*

João Pessoa, 27 de outubro de 2010

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

Procuradoria Regional Eleitoral

Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão



CERTIDÃO

Certifico, a pedido do proponente, a Sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro-Brasileira - SUTCAB que, analisando o Processo Administrativo nº. 0202/2008/IPHAEP, e revendo a Ata nº 1085ª, de 30/09/2009, o Conselho de Proteção dos Bens Históricos Culturais - CONPEC, órgão de deliberação superior do IPHAEP, reuniu-se em Sessão do dia 30/09/2009, na Sala das Sessões do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba, com o comparecimento dos conselheiros: Cristina Evelise Vieira Alexandre - IPHAEP, Ovídio Lopes de Mendonça - IPHAEP, Raglan Rodrigues Gondim - IPHAEP, Umbelino José Peregrino Araújo de Albuquerque - IPHAN/PB, Carlos Fernando Pires de Souza - IBAMA/PB, João Bosco Cavalcante - PGJ, João Cristiano Rebouças Rolim - CREA/PB, Manoel Brito de Farias Segundo - IAB/PB, Josecelia Rangel Pontes - SUDEMA, Kleber Moreira do Souza - APAN/PB, Fernando Andrade Teixeira - COMUNIDADE/PB, Rossana Cristina Honorato de Oliveira - FAMUP e Maria Betânia Matos de Carvalho - COMEG, sob a presidência do Dr. Damião Ramos Cavalcanti, Diretor do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba - IPHAEP, DELIBEROU, por unanimidade, aprovar o Tombamento do Sítio Acaís, localizado no Município de Alhandra/PB, de acordo com os Pareceres dos Conselheiros Carlos Alberto Farias de Azevedo, representante do IPHAEP e Kleber Moreira de Souza, representante da APAN/PB no CONPEC, atendendo as seguintes indicações das novas definições das poligonais formadas pelos seguintes pontos: PT01 - 054 GPS que se encaminha ao leste, por trás da Capela de São João Batista, para o PT02 - 055 GPS; daí prosseguindo, em diagonal, no sentido norte, alcançando o PT03 - 056 GPS; prosseguindo, sentido oeste, em linha reta pela marcação da cerca ao PT04 - 057 GPS; daí infletindo, no sentido sul ao PT05 - 058 GPS; deste, em diagonal atinge o PT06 - 059 GPS, limite da propriedade onde encontram-se resquícios das edificações do Acaís; daí, em linha reta cortando a PB 034, e prosseguindo por terras de propriedade confrontante, onde delimita o PT07 - 060 GPS que atinge o ponto inicial e fecha o polígono de Tombamento, em cuja poligonal se inserem a Capela de São João Batista, o Túmulo de Mestre Flósculo Guimarães, as fundações da Casa da Mestra Maria do Acaís, para retomada do marco de referência histórica e memorial do Acaís, bem como as áreas contíguas para a recomposição da vegetação antes existente, a Jurema (*Mimosa hostilis*), o Jucá (*Caesalpinia férrea*) e outras plantas frutíferas do pomar. A poligonal de amortecimento se constituirá pelas delimitações já contidas no processo que configura todo o território do levantamento Planimétrico da Fazenda Acaís de Baixo. Foi solicitado também o acolhimento do tombamento do Memorial do Mestre Zezinho do Acaís, cuja área será formada pela linha de raio de 30 metros, marcada do epicentro do PT01 CZA (Capela Zezinho do Acaís) - 052 GPS, a referida capela de cultos permanentes localiza-se à curta distância da Fazenda, à margem da estrada PB 034. Solicitou-se à Presidência do Conselho Deliberativo do IPHAEP, como forma de reconhecimento à legitimação de participação no processo, a citação da Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema - FCP UMCANJU, enquanto também interessada na efetivação deste do Tombamento. Informo, ainda, que, eu, Ana Paula Batista de Almeida Secretária do CONPEC, lavrei e digitei a presente Certidão que vai por mim assinada e pelo Presidente do Conselho de Proteção dos Bens Históricos Culturais do IPHAEP.

João Pessoa, 13 de novembro de 2009.

Ana Paula Batista de Almeida
ANA PAULA BATISTA DE ALMEIDA
Secretária do CONPEC

VISTO

Damião Ramos Cavalcanti
DAMIÃO RAMOS CAVALCANTI
Diretor do IPHAEP / Presidente do CONPEC

CNPJ 10.791.437/0001-44
FCP - UMCANJU
FEDERAÇÃO CULTURAL PARAIBANA
DE UMBANDA, CANDOMBLÉ E JUREMA