

FACULDADE LATINO-AMERICANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO

**PIERRA BEATRIZ CAVALCANTE OLIVEIRA**

POVOS DE TERREIRO E PARTICIPAÇÃO SOCIAL EM ARAPIRACA/AL NO  
PERÍODO DE 2012 A 2017.

SÃO PAULO

2019

Pierra Beatriz Cavalcante Oliveira

Povos de terreiro e participação social em Arapiraca/AL  
no período de 2012 a 2017.

Dissertação apresentada ao curso Maestría Estado,  
Gobierno y Políticas Públicas da Faculdade Latino-  
Americana de Ciências Sociais e Fundação Perseu  
Abramo, como parte dos requisitos necessários à  
obtenção do título de Magíster en Estado, Gobierno y  
Políticas Públicas.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Caio Valiengo.

SÃO PAULO

2019

### **Ficha Catalográfica**

OLIVEIRA, Pierra Beatriz Cavalcante

Povos de terreiro e participação social em Arapiraca/AL no período de 2012 a 2017. Pierra Beatriz Cavalcante Oliveira. São Paulo: FLACSO/FPA, 2019

107 páginas

Dissertação (Magister en Gobierno y Gestion de Políticas Públicas) Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais, Fundação Perseu Abramo, Maestria Estado, Gobierno y Políticas Públicas, 2019.

Orientador: Caio Valiengo

Pierra Beatriz Cavalcante Oliveira

Povos de terreiro e participação social em Arapiraca/AL  
no período de 2012 a 2017.

Dissertação apresentada ao curso Maestría Estado,  
Gobierno y Políticas Públicas da Faculdade Latino-  
Americana de Ciências Sociais e Fundação Perseu  
Abramo, como parte dos requisitos necessários à  
obtenção do título de Magíster en Estado, Gobierno y  
Políticas Públicas.

Aprovada em \_\_\_\_\_

---

Profº. Drº Caio Valiengo FLACSO Brasil/FPA  
Orientador

---

Profº Drº Bruno Simões/ PUC/São Paulo

---

Prof./Profa. Cleo Tibiriça

## **AGRADECIMENTOS**

A presente dissertação de mestrado não poderia chegar a bom porto sem o precioso apoio de várias pessoas.

Em primeiro lugar, não posso deixar de agradecer ao meu orientador Caio, que teve toda vontade de junto comigo traçar caminhos pela beleza das religiões Afro.

Em segundo lugar agradeço minha mãe Fátima e minha irmã Morgana pelo carinho e amor razão do meu viver.

Em terceiro não poderia deixar de citar minhas amigas Andrea e Lilian por todo o incentivo, pelas ajudas e por acreditarem na minha dissertação.

Em quarto agradeço o meu Pai Alex, e toda minha família de santo que me inquietam a entender para além das religiosidades, mas, também as dinâmicas do instituinte atravessando afetos, desejos e lutas do povo de terreiro.

Em quinto lugar agradeço aquela que comanda o meu orí, a dona das águas salgadas, minha mãe iemanjá e a caboca Jacira a dona do segredo do mel.

## RESUMO

A presente pesquisa de caráter qualitativo tem por objetivo analisar a problemática da participação social e política dos membros das comunidades afro religiosas de candomblé na cidade de Arapiraca-AL, durante o período de 2012 a 2017, buscando responder ao problema se este segmento consegue se articular ou não para garantir seus representantes em espaços de participação social? Neste sentido para des(velar) e testar a hipótese de que mesmo com o evento “Xangô Rezado Alto” ocorrido em 2012 o qual teve o intuito de resgatar /denunciar o processo de perseguição ao povo de religião de matriz africana em AL, e o preconceito religioso vivenciado desde então, o povo de terreiro ainda encontra dificuldades para se afirmar identitariamente e consequentemente garantir sua participação social na luta por direitos e políticas públicas favoráveis às necessidades de seus territórios de vivências. Lançamos mão de uma pesquisa bibliográfica acerca de conceitos como: Povo de Terreiro, formação de identidade, Religião de Matriz Africana, Branqueamento, Racismo e Participação Social. Para o processo de coleta de dados será utilizada observação participante nas comunidades e terreiros mais antigos do município de Arapiraca/AL, e aplicação de entrevistas semiestruturadas junto as lideranças mapeadas, para identificar concepções, limites e avanços no que se refere à representação política e participação social.

**Palavras Chaves:** Povos de Terreiro; Religião de Matriz Africana; Participação Social; Mobilização Social; Racismo Estrutural.

## ABSTRACT

The present qualitative research has the objective of analyzing the social and political participation problem of the members of the Afro-religious communities of candomblé in the city of Arapiraca-AL, during the period from 2012 to 2017, seeking to respond to the problem and this segment manages to articulate or not to guarantee their representatives in spaces of social participation? In this sense, in order to disclose and test the hypothesis that even with the event "Xangô rezado alto" occurred in 2012, which aimed to rescue / denounce the process of persecution to the Afro-descendant people of religion in Latin America and prejudice the people of axé still find it difficult to affirm themselves identity and consequently guarantee their social participation in the struggle for rights and public policies favorable to the needs of their living territories. We have used a bibliographical research about concepts such as: Terreiro's People, Identity Formation, African Matrix Religion, Bleaching, Racism and Social Participation. For the data collection process will be used participant observation in the oldest communities and terrariums of the city of Arapiraca / AL, and the application of semistructured interviews with mapped leaderships to identify conceptions, limits and advances regarding political representation.

**Key words:** Peoples of terreiro; Religion of African Origin; Social Participation; Social mobilization; Structural Racism.

## LISTA DE SIGLAS

**AL** - Alagoas

**CONEPIR** - Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial em Alagoas.

**IHGB** - Instituto Histórico Geográfico Brasileiro.

**IAGP** - Instrumento de Autoavaliação da Gestão Pública.

**MNU** - Movimento Negro Unificado.

**NEAB** - Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Estadual de Alagoas.

**ONG** - Organização não Governamental.

**SEPPIR** - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

**UNEAL** - Universidade Estadual de Alagoas.



## LISTA DE FIGURAS E TABELAS

<b>Figura 1</b> Fotos do Evento realizado pela UNEAL.....	49
<b>Tabela 1</b> Mapeamento dos terreiros de Candomblé .....	75
<b>Tabela 2</b> Perfil dos Entrevistados.....	77
<b>Tabela 3</b> Dados sobre participação em ação coletiva.....	91

## GLOSSÁRIO

**Abiã** – Aquela pessoa que está iniciando no terreiro. O aprendiz.

**Alafin de Oyó** - Era um título do Oba (rei) do antigo Império de Oió, território localizado nos anos atuais na Nigéria.

**Babarolixá** – Aquele que sabe os segredos da religião tem a vidência consegue interpreta os búzios. Cargo mais alto dentro do candomblé. Conhecido como pai de Santo.

**Candomblé** - É uma religião afro-brasileira derivada de cultos tradicionais africanos, na qual há crença em um Ser Supremo e culto dirigido a forças da natureza personificadas na forma ancestrais divinizados.

**Ialorixá** - Mãe de terreiro, ialorixá, iyá, ialaorixá ou mãe de santo é uma sacerdotisa e chefe de um terreiro de candomblé queto.

**Iorubá** - Iorubá ou ioruba (èdè Yorùbá), por vezes referida como yorubá ou yoruba é um idioma da família linguísticanígero-congolesa falado secularmente pelos iorubás em diversos países ao sul do Saara, principalmente na Nigéria e por minorias em Benim, Togo e Serra Leoa, dentro de um contínuo cultural-linguístico composto por 22 milhões a 30 milhões de falantes. No continente americano, o iorubá é usado em ritos religiosos afro-brasileiros (onde é chamado de nagô) e afro-cubanos (onde é conhecido também por lucumí).

**Jejes**- ou daomeanos são um povo africano que habita o Togo, Gana, Benim(antigo Daomé) e regiões vizinhas, representado, no contingente de escravos trazidos para o Brasil, pelos povos denominados fon, éwé, mina, fanti e ashanti. O apogeu desse tráfico foi durante o século XVIII, durando até 1815, no chamado "Ciclo da Costa da Mina" ou "Ciclo de Benim e Daomé".

**Muzenza;** - Rito que é utilizado nos candomblés de nação angola. Primeira dança pública daqueles que passaram pelo ritual da iniciação.

**Nagôs/ Yorubo (a)** - Os iorubás, iorubas, iorubanos ou nagôs (em iorubá: Yorùbá) constituem um dos maiores grupos étnico-linguísticos da África Ocidental, com mais de 30 milhões de pessoas em toda a região. Trata-se do segundo maior grupo étnico na Nigéria, correspondendo a aproximadamente 21% da sua população total.

**Nzazi** - Na Mitologia Bantu, *Tat'etu Nzazi* é o raio sagrado. Ligado à justiça, ao fogo e de natureza arrojada. Mitologicamente cavalga os céus com seus 12 cães (raios) e executa a justiça. Neste caminho também anda *Sango dos Yorubás*.

**Oxum** - Oxum é uma orixá, é a rainha da água doce, dona dos rios e cachoeiras, cultuada no candomblé e na umbanda, religiões de origem africana. Oxum é a segunda esposa de Xangô e representa a sabedoria e o poder feminino. Além disso, é vista como deusa do ouro e do jogo de búzios.

**Orixá** - Acredita-se que os Orixás (yoruba Òrìṣà) foram ancestrais africanos que foram divinizados, pois durante sua vivência na terra, supostamente adquiriram um controle sobre a natureza, como: raios, chuvas, árvores, minérios e o controle de ofícios e das condições humanas, como: agricultura, pesca, metalurgia, guerra, maternidade, saúde

**Tata inkisse** - Denominação do pai de santo na nação angola.

**Umbanda** - A Umbanda é uma religião brasileira que sintetiza vários elementos das religiões africanas e cristãs, porém sem ser definida por eles. Formada no início do século XX no sudeste do Brasil a partir da síntese com movimentos religiosos como o Candomblé, o Catolicismo e o Espiritismo.

**Voduns** - Voduns, vodus ou vudus (do gbe vodún, "espírito") são a designação genérica, no Brasil, das divindades do panteão jeje (ewe e fon, falantes da língua gbe) que, nas Américas, foram parcialmente sincretizados com orixás iorubás e santos católicos.

**Xangô** - É uma entidade (Orixá) bastante cultuada pelas religiões afro-brasileiras, sendo considerado deus da justiça, dos raios, dos trovões e do fogo, além de ser conhecido como protetor dos intelectuais

**Xangozeiros** - Termo vulgar para definir pessoa que pratica macumba.

**Yambá** - Diversos autores apontam o povo Yambá, Xambá ou Tchambá, como povos que habitavam a região ao norte dos Ashanti e limites da Nigéria com Camarões, nos montes Adamaua, vale do rio Benué. Existem várias famílias com esse nome, nos Camarões, tendo inclusive participado nas lutas pela independência daquele país.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	13
CAPÍTULO I. EXCURSÕES TEÓRICAS: DO CALUNDU NA MONARQUIA CATÓLICA AO XANGÔ ALAGOANO NA REPÚBLICA.....	19
1.1. Africanos e afro-religiosidade da Monarquia Católica. ....	19
1.2. Tensões, conflitos e resistência no Xangô Alagoano. ....	34
1.3. A problemática da religiosidade afro-brasileira em Arapiraca. ....	47
CAPÍTULO 2. MOBILIZAÇÃO DOS POVOS DE TERREIRO E ESPAÇOS POLÍTICOS: CONCEITOS E MÉTODOS DE COLETA E ANÁLISE.....	52
2.1. Entendendo a relação entre Mobilização e os povos de terreiro.....	52
2.2. Conhecendo o lócus e os percursos metodológicos da pesquisa.....	70
CAPÍTULO 3. OS PRINCIPAIS ACHADOS A PARTIR DOS POVOS DO TERREIRO 75	
Categoria 1. Mapeamento dos Terreiros .....	75
Categoria 2. Perfil dos participantes .....	76
Categoria 3. Nível de conhecimento dos entrevistados.....	79
Categoria 4. Participação social/Mobilização Social e como avalia a situação do terreiro na atualidade .....	83
CONCLUSÕES FINAIS .....	93
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	99
APÊNDICES.....	104
Apêndice 1. Termo de Livre consentimento (TCLE) .....	104
Apêndice 2. Roteiro das Entrevistas.....	106

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa buscou analisar a problemática da participação social e política dos membros das comunidades afro religiosas de candomblé na cidade de Arapiraca-AL, durante o período de 2012 a 2017. Nesse sentido, o ponto chave de nossa análise se deu a partir da realização do evento intitulado “Xangô Rezado Alto” no ano de 2012 com a articulação dos terreiros afro religiosos e a Universidade Estadual de Alagoas-UNEAL, reivindicando a superação da violência e do silenciamento sofrido historicamente por essas comunidades. Isto posto, nos interessou refletir acerca da contribuição deste evento como marco para a organização sócio-política das casas afro religiosas nos anos seguintes, em luta pelo seu reconhecimento por parte das instituições públicas e da sociedade arapiraquense com um todo.

Neste sentido, cabe sublinhar que, a participação social e política das comunidades afro religiosas a qual se refere essa proposta, é uma ideia que visa apontar para a relevância da inserção da população brasileira na formulação de políticas públicas em defesa dos seus direitos constitucionais. Essa perspectiva é orientada pela Constituição Federal de 1988, que considera dever da população a fiscalização e o controle sobre as ações do Estado, assim, destaca-se as especificidades de cada região brasileira e de seus grupos sociais. Desta forma, é imprescindível considerar as comunidades afro religiosas de candomblé enquanto sujeitos de direitos e parte integrante na reivindicação, fiscalização e controle das ações do estado de Alagoas, especificamente na cidade de Arapiraca.

Com isso, analisar os povos de terreiro e a compreensão de suas dinâmicas sócio-políticas por reconhecimento, passa pela condição *sinequanon* de uma trajetória histórica particular marcada pela violência, silenciamento e o direito básico de existir. Nessa dinâmica, o etnógrafo Ulisses Neves Rafael (2004), sublinha que o estado alagoano vivenciou um dos episódios mais violentos de perseguição religiosa e violência simbólica para os povos afro religiosos em sua história, conhecido como o *Quebra de Xangô de 1912*.

O *Quebra de Xangô* episódio descrito pelo etnógrafo, ocorreu em Maceió/AL na noite de dois de fevereiro de 1912, estendendo-se por quinze dias atingindo todas as ruas de Maceió em que se registrava a residência de terreiros. O autor descreve que naquela noite, pais e mães de santo tiveram seus terreiros invadidos por uma milícia armada denominada *Liga dos Republicanos Combatentes*, seguida por uma multidão enfurecida, e assim, assistiram e praticaram a destruição e a retirada à força de paramentas e objetos de cultos sagrados de dentro das casas, que posteriormente foram expostas e queimadas em praça pública numa demonstração flagrante de racismo religioso. Registra-se também a violência física aos praticantes, tendo como símbolo tia Marcelina, que segundo a pesquisa de Neves Rafael (2004), foi brutalmente atingida por um miliciano que utilizava um dente de sabre, levando a mãe de santo à agonia e posteriormente a morte.

As décadas que se seguiram após o trágico acontecimento de 1912 ocasionou o chamado *Xangô Rezado Baixo*, período em que os terreiros conhecidos popularmente como “Xangôs” suprimiram o uso de atabaques e festas ostensivas, substituindo-os por palmas e rezas sussurradas para não chamar a atenção da polícia. Segundo Clébio Araújo (2015:64), “essa situação de proibição dos ‘toques’ perdurou pelo menos até o final da década de 1940, ao que tudo indica até o governo de Silvestre Péricles”.

Contudo, identificamos que esse silenciamento dos terreiros alagoanos após o evento de 1912, recentemente vem sendo superado em sua função de produtora do conhecimento, tanto pela sociedade como um todo, quanto pela comunidade científica. Registros revelam que no ano de 2012, cem anos depois do Quebra, os povos de terreiro, juntamente com a Universidade Estadual de Alagoas e seu NEAB<sup>1</sup> realizaram um grande cortejo público nas ruas de Maceió que ficou conhecido por *Xangô Rezado Alto*. Esse evento resultou em um decreto<sup>2</sup> público de perdão aos povos de terreiro de Alagoas pela

---

<sup>1</sup> Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Estadual de Alagoas.

<sup>2</sup>Decreto Nº 18.041, de 1º de fevereiro de 2012. Declara pedido formal de perdão à população afro-alagoana e à religiosidade afro-brasileira, em decorrência dos atos praticados no episódio histórico denominado “quebra dos xangôs de 1912”. o governador do estado de Alagoas, no uso das atribuições que lhe confere o inciso IV, do art. 107 da Constituição Estadual, e tendo em vista o que consta do Processo Administrativo nº 1101-276/2012. Considerando a necessidade de cumprimento das obrigações internacionais contraídas pelo Brasil mediante a ratificação de diversos instrumentos internacionais de

tragédia de 1912, assinado pelo Governador da época, Teotônio Vilela Filho. Vale sublinhar, que o evento continuou a ser articulado pelas comunidades afro religiosas após sua edição em 2012, constando atividade até o último ano de 2018.

Diante desta contextualização alguns questionamentos se fizeram presentes para esta pesquisa: Como o evento “Xangô rezado Alto” contribuiu para influenciar a organização política dos candomblés em Arapiraca nos anos seguintes? Houve participação dos candomblés arapiraquenses no evento Xangô Rezado Alto de 2012 e nos anos seguintes, ocorridos em Maceió? Se houve participação, quais terreiros de candomblé de Arapiraca estavam envolvidos? E principalmente, se surgiram movimentos sociais/políticos de participação, organizados pelos candomblés arapiraquenses após 2012?

Neste contexto, a presente pesquisa partiu de um levantamento de fontes acerca da população religiosa de matriz africana, suas lideranças e formas de organização, cotejando com a produção acadêmica de estudos e pesquisas que se debruçaram sobre os temas e os conceitos fundamentais dessa pesquisa, e assim, partimos para a perspectiva empírica, por meio de uma observação participante, junto ao povo de religião de matriz africana, com vista a identificar como esse povo se articula para participar dos espaços de deliberação política, fóruns, conferências, ou até mesmo formas organizadas

---

proteção dos Direitos Humanos, em especial àquelas estabelecidas na Carta de Direitos Humanos das Nações Unidas; Considerando o compromisso do Governo do Estado de Alagoas em promover uma cultura de paz e respeito aos Direitos Humanos, aos princípios e aos valores emanados das liberdades e garantias fundamentais, asseguradas pela Constituição Federal, em especial o disposto no inciso VI, do seu art. 5º; Considerando que ninguém poderá ser privado de direitos por motivo de crença religiosa e política, sendo assegurado a todos o livre exercício dos cultos religiosos, nos termos do inciso I, do art. 2º da Constituição Estadual; e Considerando, ainda, o momento de contextualização dos 100 (cem) anos do episódio conhecido como “Quebra dos Xangôs”, ocorrido em 1912, que se constituiu num violento atentado contra o direito à liberdade de culto religioso, causando profundos prejuízos à população afro-brasileira, DECRETA: Art. 1º Fica declarado pedido formal de PERDÃO pelo Governo de Alagoas à população afro-alagoana e à religiosidade afro-brasileira, em face das graves violações de Direitos Humanos, decorrente da violência física e psicológica, ofensa à liberdade de culto, grave intolerância religiosa, desrespeito à identidade cultural, afronta à memória e destruição do patrimônio cultural, praticados no episódio histórico denominado “Quebra dos Xangôs de 1912”. Art. 2º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação. PALÁCIO REPÚBLICA DOS PALMARES, em Maceió, 1º de fevereiro de 2012, 196º da Emancipação Política, 124º da República e 100º da Quebra dos Xangôs. *TEOTONIO VILELA FILHO, Governador. Disponível em: <https://anajoalagoas.com/2012/02/02/decreto-governamental-pedido-de-perdao-ao-quebra-de-xango/>. Acesso em 27. jul.2019.*



de reivindicação social, entre outros, para construção de políticas públicas de acordo com as necessidades de seus territórios.

Delimitamos esse estudo, estabelecendo que o recorte temporal desta pesquisa estava relacionado com o resgate histórico realizado em Alagoas em 2012 por estudiosos acadêmicos e líderes religiosos de matriz africana sobre o Quebra de Xangô e seus impactos em toda a sociedade alagoana.

Realizamos a pesquisa sobre a participação social dos povos de terreiro no interior de Alagoas, na perspectiva de possibilitar uma análise da construção das políticas públicas não de cima para baixo, ou seja, da política para o usuário, mas sim de baixo para cima, ou seja, da análise de afirmação identitária dos usuários e reivindicação de suas necessidades para a formulação de políticas públicas condizentes com tais. Nesse sentido, corroboramos com os objetivos propostos pelo curso de Mestrado Profissional/FLACSO/Fundação Perseu Abramo, na perspectiva da construção de programas de governo com políticas públicas emancipatórias que visem à superação das desigualdades sociais e raciais e atendam a demanda de toda a população brasileira.

Esta pesquisa se justifica ainda pela possibilidade de aprofundar estudos recentes quanto à participação social dos povos de religião de matriz africana nos processos decisórios em um dado território, sejam estes institucionalizados pelo Estado, ou criados em movimentos do próprio segmento.

A partir da revisão bibliográfica exploramos alguns conceitos estruturantes que nos possibilitaram compreender o problema da pesquisa, testar a hipótese levantada, confirmando-a ou negando-a, ou mesmo, identificando outras hipóteses.

Estudos dessa natureza contribuem para a desconstrução social da marginalização dos povos de religião de matriz africana, bem como, para uma maior compreensão sobre o racismo antinegro e os impactos subjetivos do processo de branqueamento da sociedade brasileira. Temas que impulsionaram, e ainda, impulsionam a consolidação do pensamento social sobre o povo de religião de matriz africana. Estudar esses conceitos em casos empíricos, pode provocar mudanças

culturais nos territórios dos povos de terreiro, contribuindo para o fortalecimento de uma autoafirmação indenitária publicizada para a construção de quadros políticos que consigam ocupar os espaços de participação social no intuito de garantir demandas deste segmento e de seus territórios.

Outra justificativa científica do tema, é a escassez de literatura na área temática, que reafirma uma negligência por parte do estado no seu processo histórico de reconhecimento à violenta perseguição ao povo de religião de matriz africana, como também, serve para denunciar a maneira como os negros foram tratados no período pós-abolicionista. Pressupomos que desta forma, a pesquisa pode contribuir para estudos subsequentes na perspectiva de estimular a criação de públicas e sociais para reconhecer, reparar e integrar o povo de religião de matriz africana na sociedade brasileira.

Nesse sentido, o problema de pesquisa que nos propusemos a responder no decorrer desse estudo, era sobre se os povos de terreiro do município de Arapiraca/AL se articulam ou não para garantir seus representantes em espaços de participação social? E quando se articulam, como se dá essa articulação? Portanto, nos interessava analisar os limites e avanços dessa possível participação.

Apresentamos como hipótese que mesmo com o evento “Xangô rezado alto” ocorrido em 2012 que teve o intuito de resgatar /denunciar o processo de perseguição ao povo de religião de matriz afro em AL e o preconceito religioso vivenciado desde então, este segmento ainda encontra dificuldades para se afirmar identitariamente e consequentemente garantir sua participação social na luta por direitos e políticas públicas favoráveis às necessidades de seus territórios de vivências.

Para tanto, o presente trabalho foi organizado, além dessa introdução e das considerações finais, com os seguintes capítulos: Capítulo 1. Excursões Teóricas: do Calundu na Monarquia Católica ao Xangô Alagoano na República, em que situamos historicamente o movimento dos povos de terreiro em Alagoas, para poder compreender e contextualizar os desafios encontrados por eles no processo de reconhecimento e respeito a sua existência e resistência; Capítulo 2. Mobilização dos Povos de Terreiro e

Espaços Políticos: Conceitos e Métodos de coleta e análise, no qual abordamos os conceitos de mobilização e participação social, destacando os limites e avanços dos povos de terreiro, identificando os espaços sociais e políticos em disputa e apontando o percurso metodológico para coleta e análise de dados acerca da mobilização/participação social desses povos na Cidade de Arapiraca em Alagoas; Capítulo 3. Os Principais achados a partir dos povos do terreiro, em que apresentamos os dados coletados nas entrevistas sobre quem são, como pensam, como agem e se articulam, como se mobilizam e participam social e politicamente os povos do terreiro; quais as barreiras e avanços cercam a participação social dos povos de terreiros em conselhos e movimentos sociais. Assim, buscamos responder nosso problema de pesquisa: Os conselhos são estratégias de enfrentamento às desigualdades e intolerância religiosa?

## **CAPÍTULO I. EXCURSÕES TEÓRICAS: DO CALUNDU NA MONARQUIA CATÓLICA AO XANGÔ ALAGOANO NA REPÚBLICA.**

Neste capítulo, partimos para uma excursão teórica, por meio de uma abordagem histórica, que corrobore com a contextualização de nosso objeto de pesquisa, buscando desde a Monarquia Católica até o Xangô Alagoano, para assim, compreender os limites e as marcas do racismo, da intolerância religiosa na história das religiões de matrizes africanas no Brasil.

Para tanto, organizamos em três tópicos: Africanos e afro-religiosidade da Monarquia Católica, em que abordamos uma discussão sobre o candomblé em Alagoas que nos transportou a priori à reflexão das dinâmicas africanas durante a colonização brasileira. O Candomblé, ou o Xangô Alagoano citado intensamente neste trabalho, tem sua formação no contexto da diáspora africana para o Novo Mundo em regime de escravidão; e um segundo tópico - Tensões, conflitos e resistência no Xangô Alagoano, no qual buscamos trazer para o debate a participação social e capacidade de mobilização social dos povos de terreiros de candomblé em Alagoas na reivindicação por seus direitos, particularmente em Arapiraca, apresentando deste modo, um novo olhar para o que se tem produzido até o presente momento relativo à essa temática. E por último, o tópico sobre: A problemática da religiosidade afro brasileira em Arapiraca, em que discorreremos brevemente algumas ações desenvolvidas na cidade, cujo protagonismo, é das comunidades de terreiros. E então, prosseguimos com as análises sobre a capacidade de mobilização e organização para participação social destas comunidades.

### *1.1. Africanos e afro-religiosidade da Monarquia Católica.*

Apresentar uma discussão sobre o candomblé em Alagoas nos transporta a priori à reflexão das dinâmicas africanas durante a colonização brasileira. O Candomblé, ou o

Xangô Alagoano intensamente citado neste trabalho, tem sua formação no contexto da diáspora africana<sup>3</sup> para o Novo Mundo em regime de escravidão.

Os africanos reelaboram suas formas de viver o sagrado, incorporam elementos católicos e nativos em suas práticas, carregando a marca do famigerado sincretismo. Contudo, a historiografia nos possibilita deslocarmo-nos do olhar romântico e simplista há acerca de uma tradição cultuada por negros e brancos. Por vezes exaltadas como patrimônio cultural e religioso do Brasil, como ocorre com os terreiros mais antigos da Bahia, mas, que por outro lado, muito há para ser reivindicado, no que diz respeito à espaço social, político e cultural, uma vez que os ataques contra os terreiros e seus iniciados não cessam na contemporaneidade.

Nesse sentido, nos remontamos a reflexão histórica do lugar do negro nas produções bibliográficas sobre o Brasil, em particular suas dinâmicas religiosas, partindo da América Portuguesa de modo mais amplo até chegarmos à contextualização histórica em Alagoas, nosso campo de trabalho.

Considerando a vasta gama de autores que discutem a América Portuguesa, destacamos para este ensaio alguns que mais se aproximam de nossas reflexões para a realização da pesquisa e produção dessa dissertação.

---

<sup>3</sup> O termo **diáspora** tem a ver com dispersão e refere-se ao deslocamento, forçado ou não, de um povo pelo mundo. Foi largamente utilizado para nomear os processos de ‘dispersão’ dos judeus entre os séculos 6 a.C (cativo na Babilônia) e o século XX (perseguições na Europa). Além da diáspora judaica, outros processos diaspóricos são importantes para a compreensão das relações históricas e sociais entre os povos ao longo do tempo. Nesse sentido, é importante para nós, enquanto brasileiros e latino-americanos, destacar a **diáspora africana**. A diáspora africana é o nome dado a um fenômeno caracterizado pela imigração forçada de africanos, durante o tráfico transatlântico de escravizados. Junto com seres humanos, nestes fluxos forçados, embarcavam nos *tumbeiros* (navios negreiros) modos de vida, culturas, práticas religiosas, línguas e formas de organização política que acabaram por influenciar na construção das sociedades às quais os africanos escravizados tiveram como destino. Estima-se que durante todo período do tráfico negreiro, aproximadamente 11 milhões de africanos foram transportados para as Américas, dos quais, em torno de 5 milhões tiveram como destino o Brasil. Compreende-se que a diáspora africana foi um processo que envolveu migração forçada, mas também redefinição identitária, uma vez que estes povos (*balantas, manjacos, bijagós, mandingas, jejes, haussás, iorubas*), provenientes do que hoje são Angola, Benin, Senegal, Nigéria, Moçambique, entre outros, apesar do contexto de escravidão. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=53464>. Acesso em 10. jun. 2019.

Ainda que de modo distanciado da questão central, historiadores como Capistrano de Abreu, Fernando Novais, Varnhagen, Martius e Caio Prado Jr, nos possibilitaram suporte para ponderar o contexto das produções sobre a História do Brasil e a participação dos povos africanos e afrodescendentes na colônia, posteriormente, à análise da participação destes sujeitos sob uma perspectiva mais ampla, levando-nos até os cultos domésticos aos deuses africanos, dos *calundus*.

Criado em 1838, o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro – IHGB, cumpria a função de construir a História da Nação, recriar um passado, estabelecer mitos de fundação, ordenar fatos buscando homogeneidade de personagens e eventos até então esquecidos. Desta forma, o IHGB buscava legitimidade diante dos outros países, para assim, afirmar a existência de uma nação brasileira autêntica, consolidando o Estado Imperial e a forma que o próprio povo se enxergaria a partir da produção historiográfica.

O IHGB era considerado centro de produção do saber, sua hegemonia seria posta em risco até a criação do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano (IAGP). Até então, sendo ele o centro produtor de conhecimento, preocupava-se com a produção de compêndios e livros didáticos sobre a História do Brasil, e a tradução de livros (CALLARI, 2001).

Em 1847 o secretário do IHGB Januário da Cunha Barbosa lança um concurso de “Como se deve escrever a História do Brasil”, quando o bávaro Friedrich Von Martius ganha à premiação do concurso, e a história do Brasil inicia seu processo de construção, pensada e repensada de acordo com o contexto e os interesses de tais escritores. Martius elegeu o negro, índio e o português como as três raças fundamentais para a edificação da sociedade brasileira.

O português, que, como descobridor, conquistador e senhor, poderosamente influenciou aquele desenvolvimento; o português que deu as condições e garantias morais e físicas para um reino independente, que o português se apresenta como mais poderoso e essencial motor. Mas também de certo seria um grande erro para todos os princípios da historiografia pragmática se desprezassem as forças dos indígenas e dos negros importados, forças estas que igualmente concorrem para o desenvolvimento físico, moral e cívico da totalidade da população. [...] Sei muito bem que brancos, que a uma tal ou qual concorrência dessas raças inferiores (MARTIUS, 2013, p. 442).

Com isso, é possível observar que, Martius não ignora a participação negra e indígena, entretanto, é nítido em sua obra que o significado e valor atribuído a cada um desses elementos não é o mesmo, apesar de todos serem importantes, na visão de Martius. Porém, o branco foi posto, para ele, como elemento central de desenvolvimento e mediação da sociedade brasileira em curso.

As interpretações de Martius são reflexos do pensamento do século XIX, a exaltação do sujeito branco e a degeneração cultural e biológica dos demais povos presentes, principalmente dos negros africanos. Por isso, o autor é considerado relativamente progressista ao evidenciar a participação dos povos não brancos, intrinsecamente ligadas ao método de quem fosse produzir a história do Brasil.

Martius demarca efetivamente sua participação nos trabalhos subsequentes que surgem no IHGB. Sendo o alicerce para autores como Varnhagen (2011), que sustentará suas teses, inclusive de que o Brasil se alargaria melhor sem a participação do negro. Assim sendo, Von Martius compõe as bases centrais e iniciais da produção historiográfica brasileira, como pensador importante para o que propunha o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, de construir e consolidar a História e a identidade nacional brasileira.

Francisco Adolfo de Varnhagen foi considerado fundador da história do Brasil, mesmo que antes dele, outros tenham discorrido sobre o tema. Também membro do IHGB, sua obra mais conhecida é *História Geral do Brasil*, demonstrando a necessidade de uma consolidação para construção de tal história. Por isso, sua obra, foi elaborada em torno da construção do perfil de um Brasil independente, oferecendo à nova nação um passado, a partir do qual se podia elaborar um futuro (REIS, 2005).

A história brasileira elaborada por Varnhagen criava o imaginário de uma identidade nacional que ainda não existia, elevando o Estado Brasileiro, exaltando as riquezas e defendendo um Brasil português, com o imperador. Ao fazer tal defesa à Coroa Portuguesa, o autor menospreza a figura do negro trazido da África e do indígena deslegitimando a participação social deles.

O IHGB exercia grande influência sobre as pesquisas históricas do Brasil. Desta maneira, o Imperador precisava dos historiadores para legitimar seu poder e a nação precisava de um passado a qual pudesse se orgulhar. Estrategicamente o IHGB foi sendo composto de produções históricas e geográficas em sua maioria – bibliografias, documentos e atas de reunião, que engrandeciam a imagem dos “ilustres homens” da história nacional, sendo estes, brancos e portugueses. No que se refere ao território e seus componentes, somente eram enaltecidas as riquezas naturais; serras, planícies, vilas, portos, fauna, flora etc., por serem hábeis para o plantio e possível comercialização de produtos.

Embora Von Martius tivesse elaborado bases para uma história do Brasil, em que ele defendia que deveria despertar o amor patriótico, ou seja, o amor pelo Brasil. E, fazer a população brasileira sentir orgulho de seu país, defendia uma história que não falasse de tensões, contradições, separação de territórios e afins. Porém, a grande síntese foi elaborada por Varnhagen, tomando para si a tarefa de inventar o Brasil por meio da historiografia. O trabalho de Martius foi válido para futuras análises, e continuará sendo. Contudo, Varnhagen é quem recebe o título de Inventor da História do Brasil, exatamente por ter retomado projetos de pensadores que não foram efetivamente finalizados, como é o caso de Von Martius.

É indispensável ressaltar a participação de Varnhagen no IHGB e, que o Instituto buscava legitimar o poder da Coroa e a exaltação de uma história positiva sobre o Estado Brasileiro que se encaminhava. Dito isso, Varnhagen representava o pensamento dominante do século XIX, pois, escrevia a História do Brasil com o olhar do colonizador português, articulando suas interpretações sob o olhar dos “descobridores” do Brasil. Elevando a figura do português; o vencedor, desbravador, superior, conquistador. Para ele, os brancos são possuidores de tudo que uma nação precisava para desenvolver-se.

Obviamente que, Varnhagen discorreu sobre os negros e indígenas, mas, não com a mesma paixão que descreve o português. Para ele, o indígena era o selvagem, de cultura primitiva, eram pessoas vagabundas, sem amor à pátria, que viviam em conflitos constantes. Segundo o autor, também eram falsos e infiéis, monótonos e preguiçosos,



em total selvageria, uma humanidade bestial. Notadamente, o pensamento de Varnhagen era totalmente eurocêntrico, voltado para a adoração do português, desqualificando os nativos da nação como não construtores da História, e sim, meros participantes secundários. Sobre os negros, o desprezo era ainda maior, mal se debruçou a falar, pois, estes nem pertenciam a dita nação, eram considerados apenas objetos rentáveis de trabalho.

O olhar sobre os negros africanos existiu frequentemente mais degradante. A escravidão brasileira para alguns destes autores, especificamente a escravidão negra no Brasil, teria sido um erro, que evitado, encaminharia a nação a caminhos muito mais prósperos e morais.

Em contraponto a isto, é de suma importância acentuar, a significativa participação de Capistrano de Abreu no IHGB com produções sobre a História do Brasil. Abreu teria pensado a mestiçagem das raças como positiva, elegendo como central a figura do sertanejo e do mestiço. Em 1900, Capistrano de Abreu, traz outra perspectiva sobre História do Brasil, na obra *Capítulos de História Colonial*, o autor expõe o que se pode chamar de redescobrimto do Brasil. Enquanto os autores já citados, buscavam enaltecer a História do Brasil, a qual o povo pudesse se orgulhar, Capistrano de Abreu nos traz o surgimento de um novo povo, *o brasileiro*.

Em sua obra, Capistrano escreve sobre a fauna e flora, descrevendo o perfil de diversas regiões brasileiras. Entretanto, o elemento central para o autor, é o *povo brasileiro*. Como povo brasileiro, considera o mestiço, branco e indígena. O mestiço de negro e índio era ligado ao mundo português. Apesar das divergências, Capistrano se assemelha a Varnhagen ao escrever a primeira parte de *Capítulos de História Colonial*, o depósito de informações, e discutir sobre o indígena e o povo negro, mesmo que sob perspectivas diferentes, e principalmente, por enfatizar a necessidade de construir um imaginário nacional, portanto, esses são aspectos que ligam um autor ao outro.

Capistrano representa uma ligação entre os historiadores do IHGB no século XIX e a geração do século XX. Diferente dos autores anteriormente citados (Martius e Varnhagen), ele faz uma crítica severa a memória, a verdade que Capistrano procura não

reside na repetição do passado. Sua visão de passado constrói um novo passado, e questiona o que se tem como história do Brasil estabelecida até então. Podemos identificar tais questionamentos no decorrer de seu trabalho se, “o povo brasileiro é um povo novo ou um povo decrépito?” Os fatos idealizados pelo tempo valem mais que os passados atualmente?” (ABREU, 1998).

Antes mesmo de Gilberto Freyre celebrar a mestiçagem no Brasil, Capistrano de Abreu já o fazia, apresentando o mestiço de indígena com o branco, como o verdadeiro brasileiro.

A mestiçagem com o elemento africano, ao contrário da mestiçagem com o americano, era vista com certa aversão, e inabilitava para certos postos. Os mulatos não podiam receber as ordens sacras, por exemplo: daí o desejo comum de ter um padre na família, para provar limpeza de sangue. Com o tempo os mulatos souberam melhorar de posição e por fim impor-se à sociedade. Quando reuniam a audácia ao talento e à fortuna alcançaram altas posições. O negro trouxe uma nota alegre ao lado do português taciturno e do índio sorumbático. As suas danças lascivas, toleradas a princípio, tornaram-se instituição nacional; suas feitiçarias e crenças propagaram-se fora das senzalas. As mulatas encontraram apreciadores de seus desgarres e foram verdadeiras rainhas. O Brasil é o inferno dos negros, purgatório dos brancos, paraíso dos mulatos, resumiu em 1711 o benemérito Antonil (ABREU, 1998, p.30).

Para Capistrano, o africano e o europeu seriam alienígenas e exóticos. O Autor observa os conflitos, os atos de violência dos brancos que por tudo matava, estuprava as negras e indígenas, e disto, não se poderia gerar uma “nação”. Contudo, dirá que ao longo do século XVII ocorrerá um processo de passividade, que resultará em uma “união brasileira”

A questão central é que, para alguns historiadores do Brasil Colonial, a figura do negro teria sido resumida ao trabalho, quando pensada enquanto parte da nação, ou seria o elemento de distração e alegria dos colonos. A participação do negro foi bestializada e, os atos de violências romantizados, como ocorre em Capistrano de Abreu, ao sublinhar que o negro africano não ameaçava a ordem estabelecida e trabalhava cantando.

Entretanto, diferente de Capistrano de Abreu, Gilberto Freyre (2006) dedicará mais de sua obra para discutir a questão negra no Brasil. Porém, o autor ainda compartilhará

de uma visão romantizada dos negros e negras ao trazer a perspectiva da mestiçagem como boa para a construção da cultura e da nação brasileira como um todo, balizando esta concepção no argumento que os africanos vindos ao Brasil, teriam sido de melhor procedência entre os que havia no Continente Africano.

Já historiadores mais novos como Gian Carlo de Melo Silva<sup>4</sup>, destacam a imprescindível participação dos africanos na construção do núcleo familiar brasileiro. Para Silva (2012), os africanos e seus descendentes não eram meros sujeitos, objetos, eram a base da manutenção familiar dos colonos.

Muitos destes estudiosos ainda que, trazendo para o debate as problemáticas das vivências e sociabilidades dos africanos e seus descendentes no Brasil, o fizeram circulando no campo do trabalho, no antagonismo entre explorador e escravizado. Nesse sentido, Fernando se propõe a estudar sobre a formação do Brasil a partir da perspectiva Marxista, a formação social e os modos de produção a ela inerentes, e a luta de classes, o primeiro referido à estrutura, e o segundo à dinâmica. Ou seja, Novais busca fazer uma análise primeiramente do Sistema Colonial, para entender sua crise, depois retornar para analisar como ela se manifesta na dinâmica do Brasil. Novais, por exemplo, não se detém a compreender a miúdo as problemáticas em torno do sistema escravista no Brasil, o modo de produção e a executiva deste, é o que interessa para o autor.

Caio Prado Jr (1994), refletindo o sentido da colonização, que para ele se dá por meio da evolução de cada povo, em decorrência de um conjunto de processos históricos, reconhece que o sentido da colonização no Brasil é observável por via de tudo que ocorre durante a colonização, desembocando na corrida do capitalismo internacional.

Para o autor a evolução de um povo pode ser diferente de outros povos, os acontecimentos, permanências, rupturas e continuidades vão depender das dinâmicas territoriais e suas relações com a exterioridade. No Brasil, o sentido da colonização acontece na relação entre a colônia e Portugal e dela com outros países da Europa, e com isso Prado Jr reitera que, a história da colonização brasileira não deve ser observada

---

<sup>4</sup> Gian Carlos de Melo Silva é professor. Dr. em História da Universidade Federal de Alagoas.

a partir da colonização em si, ou inicialmente do descobrimento, mas envolvendo, sobretudo os seus antecedentes e motivações econômicas. Sob um arcabouço muito maior que a própria colonização, considerando todos os fatores, sobretudo, econômicos, a colonização portuguesa na América não é um fato isolado e, relaciona-se à expansão marítima portuguesa, buscando extrair e exportar matérias primas para comercialização, não havendo a princípio, interesse algum em criar vínculos iniciais na terra “recém-descoberta”, e conseqüentemente, incorporando os africanos e indígenas no sistema exclusivamente para fins de mão-de-obra.

Nesse sentido, observando que, embora se entenda atualmente o caráter desumanizante que teve a colonização no Brasil, os cativos ainda que sob a vigilância do Santo Ofício, elaboraram estratégias de manter alguns aspectos das crenças e do culto aos deuses africanos. O sincretismo foi não apenas uma consequência da Monarquia Católica minada pelos costumes africanos e indígenas, mas também, uma forma de reelaborar e conservar ritos; linguagens; crenças etc.

Historicamente, as práticas religiosas dos africanos no Brasil, passaram por um processo de demonização e subalternização desde o período do Brasil colonial, com a escravidão e a legitimação desta, por vias da Igreja Católica. Apesar da imposição da cultura judaico-cristã, subalternizando e reduzindo tudo o que não fosse cristão- católico, particularmente no Brasil, tudo o que fosse africano, a “feitiçaria” era considerada criminosa pelo Santo Ofício, contudo, a realidade se apresentou outra, e os africanos deram conta de ressignificar suas práticas religiosas de acordo com o contexto e as brechas que o sistema colonial cristão possibilitava, mesmo com seu rigor.

Segundo Luiz Mott, pesquisador baiano sobre história e cultura afro-brasileira:

Apesar de a hierarquia católica ter se oposto rigorosamente, desde os tempos apostólicos, a todas as religiões não cristãs, rebaixando-as à condição de idolatria, superstição e feitiçaria, na prática, muitas vezes, outra era a realidade, sobretudo abaixo do equador. No Nordeste, nas Minas e no resto da Colônia, são frequentes denúncias contra homens e mulheres que recorriam aos feitiçeiros e feitiçeras em especial quando os exorcismos da Igreja e os remédios de botica não surtiam efeito na cura de variada gama de doenças (MOTT, 2012, p. 192-193).

Era comum que as pessoas procurassem os cuidados dos africanos com suas rezas, chás e rituais para se curar de doenças desconhecidas físicas ou mentais. O Arcebispado da Bahia determinava prática criminosa quem se valesse de rezas, benzeduras, superstições etc. Contudo, a rigidez das leis do Arcebispado não dava conta de conter as práticas de “feitiçaria” e a procura por elas, tanto da plebe quanto dos colonos. Em Pernambuco não era raro encontrar pelas ruas africanos, pardos e forros<sup>5</sup>, benzendo objetos e pessoas: “João, preto, escravo, benzia panos para estancar sangue das feridas; os pardos Faustina e João Dias faziam quimbandos enquanto Joana, também parda mas forra, benzia quebranto, olhado, quebra-carne, ventre caído e bicheira[...]” (MOTTI, 2012, p. 194).

Luiz Mott apresenta a hipótese de que, para tais acontecimentos com tanta frequência: de um lado estava a tênue fronteira entre a piedade lícita e condenada pela hierarquia, do outro a indiferença, para não dizer comprometimento, do clero luso-brasileiro vis-à-vis tais práticas supersticiosas (MOTT, 2012).

A tentativa de alguns clérigos de desviar a população dos “feiticeiros”, segundo o autor, acabara por se assemelhar aquelas praticadas pelos feiticeiros ou, mandingueiros ou calunduzeiros, incorporando elementos materiais nas cerimônias como cabelos de sovaco, penas, olhos de animais, espinhos etc., este foi o caso de Frei Alberto. O próprio frei se submeteu à avaliação dos inquisidores com medo de ser acusado de feitiçaria, quatro teólogos avaliaram as práticas do frei, e determinaram que não havia nada errado, pois, sua ação muito pelo contrário, foi benéfica, livrando fiéis da procura de feiticeiros negros.

As práticas de magia europeia eram o centro para aquilo que o Clero determinaria de “feitiçaria” ou “bruxaria”. O combate às superstições tinha como parâmetro a bruxaria europeia, no Brasil Colonial, qualquer exercício religioso não cristão-católico seria considerado feitiçaria e levado ao Tribunal da Fé. Mas, o fato é que nem mesmo os católicos fervorosos, como é o caso narrado de uma freira, que teria sido curada com rezas de uma africana, estavam livres de se sujeitarem a tais costumes.

---

<sup>5</sup> Forros é designação para africanos livres durante a escravidão

Soror Maria Bernardina de Santa Teresa, do convento do Desterro, Salvador, denuncia que no mesmo convento ‘ veio 3 vezarmos, no mês de setembro de 1758, entrou no Convento a curar uma religiosa chamada Maria Teresa Josefa com abusos de sua terra, pondo-lhe o pé em cima de uma caveira de carneiro, lavando o pé e cantando a sua língua e mandando esfregar o corpo da religiosa com o tostão de cobre’ (MOTT, 2012, p. 200).

Essa dinâmica entre o fiel católico e a prática da religião africana, moldou não somente um catolicismo popular, como também, a organização religiosa dos africanos e afrodescendentes. O esforço para desenvolver a cultura europeia no Brasil, em particular o catolicismo, segundo Freyre, acabou por ser “impregnados de influência animística ou fetichista vinda talvez da África” (FREYRE, 2006, p. 115).

Embora, a cultura dos africanos, a todo o momento vigiada e criminalizada, sobretudo a religião, se sobressaiu à europeia, marcando a religião católica. Nesse sentido, o autor sublinha:

[...] a influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião [...] corrompendo a rigidez moral e doutrinária da igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo (FREYRE, 2006, p. 66).

Preponderantemente, Freyre dialoga com uma ideia de diversidade religiosa, observando as nuances do que toma como sincretismo, explicitando a influência das tradições africanas no catolicismo brasileiro. Assim também, o vimos nas ponderações de Mott, ao sublinhar a procura das crenças africanas até mesmo pelos religiosos mais fervorosos, corroborando com a prática religiosa africana que, apesar de criminalizada, se realizava no ambiente doméstico. O autor destaca que para a construção da sociedade brasileira, a religião se caracterizou como elemento basilar.

O sincretismo das religiões no Brasil, e não só das religiões negras, mas, também do catolicismo popular, segundo Freyre, se deu de modo harmônico. “seus cantos de trabalho, tanto quanto os de xangô, os de festa, os de ninar menino pequeno, encham de alegria africana a vida brasileira” (FREYRE, 2006, p. 551).

Contudo, muitos dos africanos realizavam suas atividades ritualísticas distante das povoações para fugir da repressão e ficarem mais próximos de rios e da natureza,

possibilitando maior contato com as divindades africanas; ou para garantir a privacidade do culto, reservavam-se em quartos, chamados de camarinhas. A existência e a atuação do Santo Ofício, já atestam que a tese de Freyre sobre uma passividade das relações entre senhores e escravizados negros não se sustenta, sobretudo, quando pensamos nos aspectos religiosos e as dinâmicas de ressignificação das práticas religiosas dos africanos e o famigerado sincretismo.

Tantos são os relatos de um protocandomblé<sup>6</sup> ou do *calundu*, como chama Luiz Mott, e as variadas formas de caça e repressão da Igreja contra os praticantes no período colonial, que dois aspectos se tornam evidentes: os conflitos; e as estratégias de resistência. Isto posto, o “sincretismo” em vários momentos existe enquanto uma estratégia de sobrevivência de uma cultura religiosa, e não apenas, o cruzamento harmônico de signos e significados.

Evidentemente Gilberto Freyre (2006) desprende grandiosa atenção para a questão dos africanos no Brasil para além da religiosidade. Contudo, para ele a religião é o ponto de encontro e celebração entre as duas culturas, negra e branca, tendo em vista a capacidade de incorporação de elementos das outras religiões ao catolicismo, bem como, na passividade dos africanos em recepcionar e misturar a religiosidade católica aos seus costumes.

Cabe salientar, que a escravidão não teria sido essencialmente o que determinou a mestiçagem, tampouco o “sincretismo” das religiões na Monarquia Católica. Todavia, no caso brasileiro, alinhado à escravidão outras formas de dominação estiveram presentes, como a religiosidade e o patriarcado europeu.

[...] Escravidão e demais formas de trabalho compulsório não foram condição *sine quanon* para que as dinâmicas de mestiçagens se processassem. Entretanto, no Novo Mundo elas se associaram desde os primeiros tempos, submetendo inicialmente, como já disse, os naturais (índios) e em seguida os mestizos/mestiços/mamelucos (filhos de índias com europeus), africanos, crioulos, zambos, mulatos, pardos, cabras e outras “qualidades” de mestiços (no geral) (PAIVA, 2013, p. 15).

---

<sup>6</sup> Candomblé em Formação

De modo algum os processos de mestiçagens, sincretismos religiosos e a elaboração dos cultos africanos no Novo Mundo teriam ocorrido de forma plenamente pacífica. A escravidão teria sido a forma de exploração do trabalho, e tanto a Igreja Católica, quanto o patriarcado, foram estruturantes no processo de dominação e repressão, que de longe foi complacente. A dita feitiçaria africana utilizada para curar muitos religiosos católicos, foi igualmente ferramenta para “amansar” o senhor carrasco, envenenar, e até mesmo, assassinar o sujeito. O culto aos deuses e deusas africanas possuiu papel central nas revoltas e resistências dos cativos.

Com o fim da escravidão, as questões giraram em torno de formular medidas para abolir efetivamente a população negra, abolir no sentido de suprimi-la do quadro nacional. Enviar os sujeitos de volta para a África era algo completamente inviável, haja vista, a vasta mestiçagem e as escalas de cor. Muitos, embora com a pele escura, não se enquadravam no que se considerava o africano puro, e aí não havia possibilidade de retorno à África para eles. Porém, a cor e os costumes eram patentes. O modo apresentado à época para superar a passagem africana no Novo Mundo se apoiaria na Biologia, centrando força em uma modalidade de evolucionismo social para embranquecer a população.

O ideal do embranquecimento como projeto que se intensifica aos finais do século XIX com a abolição, se tratara não somente de embranquecer a cor da pele da população, mas também suas manifestações culturais, ou seja, seus modos subjetivos. Contudo, o processo se inicia com reflexões biológicas, cujo desaparecimento do negro seria inevitável.

Ao longo do processo, se verifica a inviabilidade de se branquear a cor. Os ideólogos das teorias eugenistas como Arthur de Gobineau, Oliveira Vianna e Nina Rodrigues pensavam que em décadas, com a vinda de imigrantes europeus e a mistura das raças, a cor branca se sobressairia e o negro logo deixaria de existir. Todavia, foi ficando evidente que essa medida não apresentava efetividade.



A ideologia do branqueamento visou não somente a extinção da cor negra, mas também, a aniquilação das manifestações, bem como, a divisão entre os grupos negros, nas palavras de Hofbauer:

[...] parece-me lícito afirmar que a ideologia do branqueamento tem sustentado ao longo dos séculos relações patrimoniais e escravistas. Ela carrega em si um grande potencial: o de abafar e inibir reações coletivas por parte dos desprivilegiados. Induz os não-brancos a aproximar-se do padrão hegemônico e a negociar individualmente certos privilégios (p.ex., a emissão da carta de alforria). Dessa forma, contribui para que os poucos não-brancos que conseguem ascender socialmente se afastem da maioria daqueles que não tiveram tanto êxito. De certo modo, a ideologia do branqueamento parece —atuar no sentido de dividir aqueles que poderiam se organizar em torno de uma reivindicação comum e faz com que as pessoas procurem se apresentar no cotidiano como o mais "branco" possível. E mais do que isto: esta prática social, que se tornou comum no Brasil, tem contribuído ainda para encobrir a carga discriminatória que está embutida neste ideário. (HOFBAUER, 2011. p, 5-6).

Nesse sentido, Corone e Bento (2002) aponta também no livro *Psicologia Social do Racismo*, que o objetivo de extermínio da subjetividade negra iniciou desde o período pré-abolicionista em que foram sendo desenvolvidas as primeiras ideias de como branquear a população negra, várias linhas de argumentação foram construídas e a principal delas, articulada pela elite brasileira, se fundia na concepção liberal de modernização e construção da sociedade industrial no país.

Com isso, identifica-se que o projeto de Estado brasileiro que visava introjetar o ideal do branqueamento, não apenas buscou erradicar a população negra de maneira raciológica, mas também, em suas dimensões culturais e indenitárias. Como bem observa Hofbauer (2011), esse discurso de branqueamento buscou igualmente dividir sujeitos que poderiam se unir em torno de uma luta por reconhecimento, liberdade e direitos.

Vale destacar, que essa característica de marginalização dos cultos afro religiosos já existia enquanto um projeto nacional de contenção das manifestações negras ligadas ao projeto de branqueamento da população. A abolição em 1888 não acarretou grandes transformações para a população negra, Irinéia Santos (2014) observa que, “de modo geral o fim da escravidão (1888) e da monarquia (1889) não significou plena liberdade de movimento e ação para os negros, nem legitimação de suas práticas culturais”. Podemos citar como exemplo que explicita o fato, a elaboração no início da República do novo

código penal de 1890, em seu Art. 48, da lei nº 19 de 27 de dezembro/1892, a qual destaca punição de quem se encontrasse “fora de hora ou fizerem parte de batuques, algazarras e cantilenas indecentes”, ainda se valia também do “argumento” pela civilidade, ou seja, abolir as culturas tidas como não educadas, assim, as práticas culturais e religiosas negras se seguiam perseguidas dentro das normas estabelecidas pela lei.

Em *Ensaio sobre as Desigualdades entre as Raças Humanas, 1853-1855* as ideias de Gobineau chegaram a influenciar em um positivismo social, defendendo noções de hierarquia entre as raças, fato que afetou não somente os negros, mas também, os índios na formação republicana. Gobineau acreditava que a população negra e mestiça apresentaria seu fim em décadas, a partir de um processo de degenerescência, misturando-se até finalmente embranquecer:

A enorme maioria da população brasileira é mestiça, resultado de misturas entre indígenas, negros e um pequeno número de portugueses. Todo os países da América, quer no Norte, quer no Sul, mostram hoje, de maneira irrefutável, que os mulatos, dos diferentes graus, não se reproduzem para além de um número limitado de gerações (READER, 1976, p. 185).

Nesse sentido, se fazia necessária a política de inserção de imigrantes europeus para acelerar o processo de limpeza e eugenia da população brasileira. A Ciência do Século XIX, melhor dizendo, a Biologia que surge como ciência no século XIX passa a ser utilizada dentro do campo social para justificar tais desigualdades, particularmente entre negros e brancos, lê-se o exemplo, como apresentado, da teoria de Gobineau. O invento do evolucionismo e o determinismo biológico (Gould, 1991) do século XIX vem apresentar as ideias dicotômicas de superioridade/inferioridade biológicas como base do pensamento científico, que sustentará as ideias de superioridade x inferioridade em relação a africanos e europeus.

Para Nina Rodrigues, os povos africanos não poderiam sequer ser comparados em escala aos brancos, pois, nem mesmo pertenciam a mesma categoria.

[...] Ninguém pode duvidar tão pouco de que anatomicamente o negro esteja menos adiantado em evolução do que o branco. Os negros africanos são o que são: nem melhores nem piores que os brancos; simplesmente elles pertencem a

uma outra phase do desenvolvimento intellectual e moral. (RODRIGUES, 1956, p. 120)

Rodrigues expõe isso na discussão sobre negros criminosos e explicita que em virtude deste patamar menos evoluído, a prisão seria o melhor caminho para tutelar este sujeito, haja vista, que sempre estaria atrasado fisicamente e moralmente. Desta forma, o autor acreditava que a escravidão era uma experiência importante para o desenvolvimento social da raça negra, sendo a escravidão uma fase da evolução social.

Nessa política de embranquecimento da população, o aspecto cultural subjetivo toma uma posição importante, mulheres negras eram induzidas a analisar o cabelo, abandonar vestimentas típicas etc. Para Hofbauer (2007), a construção do Estado republicano não incluía as manifestações negras em seu projeto, criando uma negação existencial do negro e uma superiorização narcisista dos brancos. O branqueamento pela cor era central nesse projeto de Brasil, mas as questões psíquicas não possuíam papel periférico, embranquecer tratava-se não somente da pele, também da subjetividade.

Posto isso, se torna impossível refletir a violência ante as religiões afro-brasileiras, sobretudo na virada do século XIX para o século XX caminhando para atualidade sem considerar a profunda tentativa de mudança no quadro populacional do Brasil, varrendo a população de modo geral do território por via da política do branqueamento biológico, alinhada ao branqueamento subjetivo, o qual depreciava o simbólico e cultural advindo dos negros.

Decerto, é evidente que o projeto de banir a população negra através de políticas raciais não obteve êxito no campo biológico, tampouco subjetivo cultural, mas, esse processo deixou marcas indeléveis para estes povos até os dias atuais.

## 1.2. *Tensões, conflitos e resistência no Xangô Alagoano.*

Pensar o caso alagoano exige que este seja dissociado de uma realidade mais ampla da vivência dos africanos e afrodescendentes no Novo Mundo, nem o contexto da

religião disperso, igualmente nem da escravidão ou do processo de disciplinarização e branqueamento que ocorre após a abolição imediata, é capaz, isoladamente de explicar tal fenômeno aqui ocorrido. Há de considerar que cada região presente ao longo da história suas dinâmicas próprias, no entanto, pensar os processos de repressão e luta dos povos de terreiro em Alagoas, é convir que exista um longo percurso que antecede de forma processual as expressões no século XX, especificamente em uma atualidade patente sobre esses sujeitos.

Muitos estudos sobre o Brasil Colonial e em particular, no que se refere a participação dos africanos, como já observado, centraram suas análises sobre os africanos nas dinâmicas econômicas, da produção para a exportação. No caso da cultura negra, os estudos passaram a se aglomerar no campo do folclore, como é o caso de Abelardo Duarte com o *Folclore Negro das Alagoas: áreas da cana-de-açúcar, pesquisa e interpretação*.

Deste modo, nosso trabalho, buscou trazer para o debate a participação social e capacidade de mobilização social dos povos de terreiros de candomblé em Alagoas na reivindicação por seus direitos, particularmente em Arapiraca, apresentando deste modo, um novo olhar para o que se tem produzido até o presente momento relativo à essa temática.

No estado recém-republicano, as tradições negras passam por um processo de tentativa de esvaziamento histórico, uma vez que não se pode aniquilá-las, tirar o sentido histórico e cultural de tais tradições e posteriormente deslocar a identidade dos negros para uma identidade despersonalizada, se torna uma estratégia viável de branqueamento subjetivo dos sujeitos (Carvalho, 1987). Neste sentido a religiosidade entra no hall do folclore brasileiro, sendo abordada de forma limitada em relação a real significância que a temática apresenta para o povo e o processo histórico do negro brasileiro.

Cabe sobressaltar, que a produção do conhecimento sobre as religiões afro-brasileiras e suas experiências, foram retomadas *a posteriori*, sob um teor crítico reflexivo, avançando significativamente por todo o Brasil a partir dos anos de 1970, em especial, com a aplicação da Lei 10.639/2003 que institui o ensino obrigatório de História

e Cultura da África e afro-brasileira-brasileira, se deu maior ênfase a esse processo de produção do conhecimento sobre o negro no Brasil e suas religiosidades.

Obras como *A morte branca do feiticeiro negro* (1991) de Renato Ortiz; *Domingos Sodré, um sacerdote africano* (2008) de João José Reis; *A formação do Candomblé Jeje na Bahia* (2007) de Luís Nicolau Parés; *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil* de Beatriz Góis Dantas; *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito* (1977) de Yvonne Maggie Alves Velho e *O Xangô Rezado Baixo* de Ulisses Neves Rafael (2004), Reginaldo Prandi (2001) em *Mitologias dos Orixás*, demonstram um panorama considerável dessas produções.

Discutir o candomblé alagoano em seus aspectos históricos, antropológicos, filosóficos e no campo social, pensando especialmente a mobilização e participação social desse segmento, implica conhecer a história da tradição afro-religiosa, e no caso alagoano - o “xangô alagoano”, pois, assim eram conhecidas as casas de santo em Alagoas, como “casas de xangô”.

O nome Xangô<sup>7</sup> evoca para os povos iorubás, a divindade ligada à justiça, ao senhor do fogo, grande Alafin de Oyó. Para os bantos, nos terreiros de candomblé de nação Angola, o ancestral guerreiro da justiça recebe o nome de Nzazi, os jejes o designam como Rviasô. Pode-se reconhecer o culto ao Deus da justiça e do fogo em todos os terreiros de candomblé, inclusive nas casas de Umbanda, por todas as partes do Brasil. Contudo, o que torna Xangô singular em nossa problematização, é que, além de uma divindade cultuada nos terreiros alagoanos, Xangô foi à alcunha das casas de culto afro-brasileiras em Alagoas durante todo o século XX e até os dias atuais, muitos denominam de forma genérica, as casas de candomblé no estado como casas de “Xangô”. Para Clébio Araújo, as casas foram chamadas assim, em virtude da popularidade do orixá Xangô “numa referência explícita ao orixá (divindade iorubá) da justiça, senhor do fogo, grande Alafin (rei) de Oyó, poderosa cidade que se constituiu como império entre os povos do Yorubo” (ARAÚJO, 2015. p, 59).

---

<sup>7</sup> Sempre que nos referirmos a divindade iorubá, Xangô terá a letra inicial maiúscula. Quando a menção for as casas de culto afro-brasileiras a palavra se iniciará com minúscula.

Em Pernambuco, os cultos afro-religiosos também receberam este nome de modo genérico. René Ribeiro (1978) sublinha a utilização do termo “Xangô” para se referir aos espaços de culto das religiões afro-brasileiras do Recife, justificando-se pela vasta popularidade do Deus dos trovões.

Embora as casas de culto afro-brasileiras na cidade do Recife também tivessem Xangô como alcunha para os terreiros, o “xangô” alagoano distingue-se, todavia, em seus aspectos políticos, sociais e culturais nos remontando a um evento sociocultural insigne, que data sua presença segundo Irinéia Santos (2012) a partir da primeira metade do século XX. O que nos chama atenção ao fato da singularidade das casas de xangô em Alagoas não é apenas a referência clara ao orixá ioruba, mas, a um evento que ocorreu no ano de 1912 - “*quebra-quebra de xangô*”.

Na tentativa de desestigmatizar esse episódio violento descrevemos o ocorrido na cidade de Maceió, em que os terreiros de candomblé, ou de cultos, cujo lastro central de sua liturgia é a reverência aos Orixás e Voduns, passou a receber após o Quebra-quebra de xangô, a denominação de candomblé e não mais, casas de Xangô, como anteriormente.

De acordo com o prof. Clébio Araújo (2015) em uma reunião com sacerdotes dos estados vizinhos para discutir questões pertinentes às lutas dos povos de terreiro, dentre elas, o fenômeno de 1912 e o sentido negativo que havia sido aplicado ao “xangô”, bem como, a expressão “xangozeiros” nome dado ao praticante do xangô, que ainda repercutia na sociedade, decidiram que era necessário que houvesse a substituição do termo por candomblé e “candomblezeiro”.

O Quebra de Xangô das Alagoas foi um fenômeno que segundo Neves Rafael (2004) uma multidão raivosa percorreu as ruas de Maceió na noite de 2 de fevereiro de 1912 quebrando, literalmente, as casas de culto afro-brasileiro, em um grito de guerra inicialmente reverberado de “rasga” e depois de “quebra”. Esse momento da história marca de modo profundo a tradição do culto afro-brasileiro, perdurando até os dias atuais.

No que concerne às análises de Neves Rafael, esse evento foi à culminância de um processo que percorreu o período de disputas políticas no Estado pelo cargo de Governador. As tensões se dividiam entre o grupo opositor de Clodoaldo da Fonseca e, Euclides Malta, que até momentos antes de iniciar o processo eleitoral estava no poder. Os conflitos políticos se intensificavam cada vez mais, Euclides Malta que esteve à frente do cargo executivo durante dez anos, entre 1900 e 1912, no período do ano de 1911 a 1912 esteve ausente das funções administrativas, em virtude de ter sido deposto.

O período compreendido pela gestão Malta será conhecido como “Era Maltina”, e o governador recebera a fama alcunhada pelos jornais da época como Papa do Xangô, por manter uma relação de proximidade com as casas de culto afro-brasileiras. Segundo o trabalho de Neves Rafael, ao que indicam suas fontes:

[...] o terreiro de Tia Marcelina era um dos mais antigos de Maceió, e segundo se dizia um dos mais frequentados por Euclides Malta no auge da campanha persecutória que contra ele armou a oposição. Era nesse terreiro que trabalhava noite e dia o seu “Xangô-bomim” para livrá-lo dos inimigos que queriam destituí-lo do poder. Diziam que o Governador, poucos dias antes de ser deposto convocara aquela mãe de santo, para uma conferência no Palácio dos Martírios, a fim de reclamar da ineficiência dos seus trabalhos, os quais não estavam surtindo efeito esperado, haja vista o avanço que a oposição vinha obtendo ultimamente, e para exigir mais empenho nos trabalhos contra o candidato da oposição (RAFAEL, 2004, p. 30).

Esse momento da história alagoana, em particular no cenário maceioense, os terreiros foram minados por acusações de “bruxaria e feitiçaria” de modo mais intenso em virtude da disputa política em questão.

As relações entre vizinhos de casas se davam de modo íntimo, e estas relações domésticas quando despontavam em algum desafeto, a forma de reagir ocorria com agressões físicas, acusações e xingamentos (Rafael, 2004). Foi nesse espírito que a população recepcionou o processo político em curso, tomando partido de modo pessoal, tratando com violência aos seus opositores. Assim, não demorou muito para que logo aflorasse na população o sentimento efervescente do período eleitoral e abraçasse as avacalhações já impressas nos jornais em circulação, acusando a era Maltina de bruxaria.

Este momento da história alagoana, culminou na Quebra-quebra de Xangô, pois, a oposição a Euclides Malta entendia, que sua permanência no poder ocorria por razões de bruxaria, o poder dos xangôs que apoiavam os Malta, garantiu sua vitória e a consolidação no Executivo por uma década. Destruir as casas de xangô, significava, portanto, dar fim a Era Maltina, constatando uma relação muito próxima das casas de Xangô com a Política institucional do Estado naquele momento.

Na noite do dia dois de fevereiro de 1912, “a milícia particular” dos opositores conhecida como *Liga dos Republicanos Combatentes*, tumultuou a cidade. Prepararam-se, invadiram e quebraram os principais terreiros de Xangô em Maceió” (Rafael, 2004, 24-26). Muitos pais e mães de santo foram agredidos, Tia Marcelina, ialorixá, foi morta com um golpe de sabre na cabeça. O primeiro terreiro a ser atingido na noite foi de Chico Foguinho. De acordo com Neves Rafael, um acontecimento facilitou a identificação das casas de Xangô, pois, era noite do dia dois de fevereiro e os terreiros na cidade realizavam festejos em homenagem ao orixá feminino Oxum.

As fontes analisadas por Rafael e problematizadas em seu trabalho revelam com detalhes o momento da violência sistemática ocorrida:

Já era quase meia noite, a função havia terminado e apenas alguns poucos filhos de santo permaneciam no lugar, quando de repente, a procissão errante, que agora se compunha de quase quinhentas pessoas invadiu o recinto, transformando aquilo num verdadeiro carnaval, formato que certas revoltas populares assumem em alguns eventos históricos. Móveis e utensílios foram destruídos no próprio lugar onde se encontravam, enquanto outros tantos paramentos e insígnias usados nos cultos foram arrastados para fora do terreiro, para arderem na grande fogueira montada ali. Na confusão, alguns dos filhos de santo conseguiram escapar. Os que insistiram em ficar, acompanhando tia Marcelina, a qual resistiu ao ataque permanecendo no lugar, sofreram toda sorte de violência física, sendo a mais prejudicada a própria mãe de santo, a qual veio a falecer dias depois em função de um golpe de sabre na cabeça aplicado por um daqueles praças da guarnição que dias antes haviam desertado do Batalhão Policial. Contam que a cada chute recebido de um dos invasores, tia Marcelina gemia para Xangô (“eiô cabecinha” [kawòó kabiyèsilè – saudação ritual a Xangô]) a sua vingança e, no outro dia, a perna do agressor foi secando, até que ele mesmo secou todo (RAFAEL, 2004. p. 34).

A onda de violência percorreu durante várias ruas e noites consecutivas seguidas de furtos e roubos de braceletes, coroas, dentre outros objetos de valor. Muitos sacerdotes e sacerdotisas de candomblé procuraram refúgio em outros estados, aos que



permaneceram lhes restou adaptar o culto para que ninguém pudesse desconfiar do que acontecia dentro de suas casas domésticas.

Esse fenômeno de perseguição política contra as casas de xangô em Maceió resultante do “Quebra de 1912” despontou no período histórico denominado por estudiosos, como Gonçalves Dias de *Xangô Rezado Baixo*, ocasião em que as casas de culto afro-alagoanas suprimiram o uso de atabaques e festas ostensivas, substituindo-os por palmas e rezas sussurradas para que não atraísse atenção da polícia ou de qualquer sujeito que pudesse efetuar alguma denúncia. Segundo Clébio Araújo, “essa situação de proibição dos “toques” perdurou pelo menos até o final da década de 1940, ao que tudo indica até o governo de Silvestre Péricles” (ARAÚJO, 2015, p. 64).

Academicamente há alguns estudos das áreas de antropologia, sociologia e história em Alagoas se ocupando com esse momento do Quebra e as consequências após o ano de 1912, bem como, outros aspectos relativos aos povos negro afro-religioso em Alagoas. Podemos citar autores como Neves Rafael (2004), no campo da Antropologia, Irinéia Santos (2012) e Luiza Lima (2016), na História, Clébio Araújo (2017) e Rafael Belo (2012) na área da Educação. Estes são alguns trabalhos para exemplificar a preocupação dos estudiosos sobre estas questões em Alagoas. Contudo, cabe ressaltar, que o campo carece ainda de trabalhos em maior substância sobre a problemática.

Nesse sentido, vale destacar algumas incursões sobre a experiência do xangô alagoano, assim denominado a partir do século XX, que são essenciais para pensarmos os processos de resignificação dessa religiosidade negra ante a violência vivenciada, bem como, as estratégias adotadas por esses sujeitos para manter o culto e, por conseguinte as reivindicações por reparação histórica, assinalando dessa forma, sua efetiva participação social nas lutas por direitos.

Antes do quebra-quebra, alguns trabalhos evidenciam as atividades dos terreiros com maior frequência em Alagoas. Decerto, que esta frequência na realização de ritos e festas não estivesse dissociada de um processo de contenção das religiões afro-brasileiras em Alagoas. Irinéia Santos (2016) observará que a perseguição aos povos

negros e de terreiro no estado é verificável através de periódicos na última década do século XIX. Contudo, incumbe sublinhar, que anterior ao quebra-quebra, há registros céleres de práticas afroreligiosas.

Nesse sentido, o *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança* em textos de Abelardo Duarte sobre os terreiros em Alagoas verifica:

Terreiro do Mestre Félix - Situado à rua do Amorim, nº 11, bairro de Jaraguá, funcionando regularmente e bastante afamada, já em 1906. 'Negro Mina de cara lanhada' Mestre Félix manteve seu terreiro em franca atividade até silenciamento completo por parte da 'soberania' em 1912 (DUARTE, 1974. p. 19).

Dirceu Lindoso acrescenta ainda, “é que os terreiros mais antigos de Maceió datados no século XIX são os do Mestre Félix localizado no bairro do Jaraguá, de procedência jeje-mina e o da Tia Marcelina. Lindoso (2015) acrescenta ainda, [...] outros terreiros velhos, como o de Manuel Guleiju, no Mutange; o de Manuel Coutinho, de rito nagô, na rua do Reguinho; o de Chico Foguinho, no Pernambuco Novo[...] o de Pai Adolfo, no Poço; o de Maria da Cruz, no Frechal de Cima [...]. Dessa forma, Dirceu Lindoso direciona uma crítica a Alfredo Brandão, quando Brandão estende seu trabalho sobre o africano escravizado rural ao urbano demonstrando a negação de possibilidade de organização dos cultos negros no espaço urbano, assim como, entendia haver no espaço rural.

Ao contrário, o tempo rural não permitia aos escravos a faixa de lazer necessária a esse tipo de organização e restringia o contato de expressão coletiva realmente criadora das diferentes etnias. Esse aspecto parece que passou despercebido ao erudito viçosense. Como em tantos xangôs se podia falar da falta de pertinência religiosa dos negros em Alagoas com seus orixás e voduns? (LINDOSO, 2015, p. 120).

O Xangô alagoano tendo em seus cultos orixás e voduns, como indica Dirceu Lindoso, nos conduz a observar que os xangôs eram compostos por povos de “nações” nagôs e jejes, e talvez até outras ainda não evidenciadas pelos olhares da historiografia. Entretanto, como já mencionado aqui, terreiros de nação estes, genericamente chamados de xangôs. Sobre o conceito de “nação”, para o historiador baiano Nicolau Parés, a formação das “nações” africanas no Brasil é entendida como:

[...] o resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas. O resultado dessa dinâmica é que as denominações de nação adquirem conteúdos distintos segundo as diferentes épocas e regiões do Brasil (PARÉS, 2007, p. 27).

Dialogando com as ponderações de Parés, uma questão importante em ser observada é que, embora designadas como casas de xangô ou de candomblé, os terreiros alagoanos são diversos em suas constituições, pertencentes a troncos metaétnicos particulares aos seus locais de origem.

A imprensa alagoana nos primeiros anos do século XX, foi enfática nessa designação aos cultos afro-brasileiros no que aponta o trabalho de Neves Rafael (2004), bem como, no ato de evidenciar aspectos ligados aos cultos dos terreiros de xangôs como uma suposta “liberdade”<sup>8</sup> para realização de toques, uma vez que nitidamente se percebe na redação de matérias dos jornais, elementos que indicam sons altos e agitação nas ruas de Maceió. Extraímos alguns trechos das fontes analisadas por Neves Rafael (2004) para demonstrar com mais nitidez esse mote: “O tumulto aumentava no interior da habitação, quando alguém animou-se a dizer timidamente que aquilo era uma casa de dar fortuna, em que Xangô, o Deus caboclo estava agitando João Catirina” dizia uma matéria do Jornal *A Tribuna*. Em outro texto fica mais objetiva a manifestação dessas festividades:

[...] nosso representante pôde entrar no recinto, sendo recebido com zumbaias de adufos e danças macabras, nas quais uma creola nova fez taes piruetas que abateo-se estafada no solo. Diversas africanas velhas, ornadas de rosários e colares de ouro, acudiram a limpar o rosto da pretinha com alvas toalhas rendadas<sup>9</sup> (RAFAEL, 2004, p. 185).

Em outro momento o jornal *A Tribuna* de 1901 publica:

Santina de tal, residente na Estrada Nova, foi denunciada ao subcomissário do 2º distrito de Jaraguá, nosso amigo Pedro Coruripe, de que por meio de feitiço

---

<sup>8</sup> A palavra liberdade aparece entre aspas por entendermos que o processo que culmina no quebra-quebra de xangô, descende uma trajetória de contenção as manifestações negras em Alagoas após abolição da escravidão, como assim observa Irinéia Santos. Assim sendo, a liberdade é mediada e limitada, seguida de contenção e violência. O quebra-quebra seria um misto da disputa política no período em questão, bem como a herança de políticas disciplinadoras dos africanos e afrodescendentes no estado.

<sup>9</sup> Consideramos de modo pertinente trazer para nossa conjectura fragmentos das fontes analisadas, bem como a problematização destas realizadas por Ulisses Neves Rafael, por considerarmos de extrema significância, uma vez que indicam prisões, localidades, dinâmicas sociais e religiosas dos sujeitos.

vive constantemente explorando aos incautos, a ponto de comprar objetos por menos do seu valor, dizendo estarem emprestados de feitiçaria <sup>10</sup> (RAFAEL, 2004, p. 191).

O trabalho de Neves Rafael traz reflexões ímpares sobre o processo de contenção das manifestações afroreligiosas no começo do século XX, observando já haver uma passagem propícia, no qual o quebra-quebra é a culminância de um processo de extermínio em curso.

Essa violência vivenciada no quebra-quebra de xangô, ao que nossas conjecturas sublinharam até o presente momento, fazem parte de um processo histórico não superado, herança da escravidão na colônia e certamente do imediato pós-abolição.

Irinéia Santos (2016) observou que apesar da abolição de 1888, as mudanças para os povos negros não ocorreram em grande profundidade, a abolição não ocasionou transformações densas na estrutura social do imediato. No Pós-abolição para a população negra, o Estado seguiu com suas políticas de contenção das manifestações culturais e religiosas de tais sujeitos. Esta problemática se torna evidente ao considerarmos a vigência do Código Penal de 1890<sup>11</sup>, que tratava de prender os sujeitos e apreender os objetos de todo aquele que fosse pego fazendo uso de:

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: Penas – de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000 (BRASIL, 1890).<sup>12</sup>

Nesse período, a República já havia sido proclamada, a Constituição da República do Brasil já defendia e apresentava a liberdade de crença: § 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup>Jornal *A Tribuna*, Maceió, 07/05/1901 ano VI, nº 1292. p. 2.

<sup>11</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/D847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D847.htm). Acessado em 29.jan.2019

<sup>12</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm) Acessado em 29.jan.2019

<sup>13</sup> Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html>. Acessado em 29.jan.2019

Contudo, a República recém-proclamada é marcada pela elaboração de um Código Penal que defende a liberdade do culto religioso, mas, por outro lado, associa a realização dos ritos afro mágico-religiosos às práticas criminosas. Mesmo tendo sido reformulada em 1892 e em 1896, não obstante, tais práticas continuaram no hall de atos criminosos. A liberdade dos africanos e os afrodescendentes era limitada pelas disposições legais existentes, e posteriormente, continuadas mesmo com a República. Apesar da República pressupor liberdade e Estado laico, o que se observava era o forte processo disciplinar e de marginalização dos pobres, trabalhadores, sobretudo dos afrodescendentes (CARVALHO,1987).

As ideias de feitiçaria, bruxaria, curandeirismo, dentre outras denominações, são indiciárias de práticas de controle social, de preconceito, de violência, de tentativa de desqualificação da cultura afrodescendente. A chegada da República não significou necessariamente uma mudança neste quadro, uma vez que, para o projeto de modernização que se desenhava apresentava o atraso social da monarquia.

Todavia, enquanto o xangô alagoano tocava baixo, o Xambá de Pernambuco tocara alto, assim, sublinha Lúcia Guerra (2010) em seu trabalho de mestrado em antropologia, Xangô rezado baixo. Xambá tocado alto: a reprodução da tradição religiosa através da música.

Após o quebra-quebra, tendo ocasionado a saída de vários sacerdotes de Alagoas para outros estados, muitos desses seguiram para Pernambuco, dentre eles: Arthur Rosendo, articulando-se em Recife com outros sacerdotes e organizando a nação Xambá, uma modalidade de advinda de Alagoas.

Segundo Lúcia Guerra, Arthur Rosendo muda-se para Pernambuco por volta de 1923, e enquanto Alagoas vivencia a repressão policial que não permitia o livre culto dos terreiros, o Xambá em Pernambuco, seguia com suas dinâmicas religiosas e se consolidando não somente no espaço religioso, mas, também musical.

A violação da liberdade de toque dos terreiros alagoanos vem do processo descrito anteriormente em consonância ao embranquecimento da pele e das práticas culturais e

religiosas. A repressão existente na escravidão privando os africanos no Novo Mundo de direitos civis se estende no Estado Republicano, como percebemos através do Código Penal de 1890, o qual, inseria as manifestações culturais negras no conjunto de práticas consideradas criminosas.

Decerto, o silenciamento dos terreiros alagoanos após o evento de 1912, desse período em diante, os povos de terreiro por décadas mantinham cultuando sem cantos, sussurravam em matas e locais distantes, não tinham foques de atabaques, pois se alguém ouvisse poderiam vir denunciar, por isso eles, batiam palmas sentados no chão, contudo, mais recentemente esse silenciamento veio sendo superado, tanto em meio à sociedade, quanto na academia.

Décadas depois, no ano de 2006, ocorreu o “ I Xangô Rezado Alto” na cidade de Maceió, com a participação de religiosos de matrizes africanas, simpatizantes e o apoio da Secretaria de Cultura de Maceió<sup>14</sup>, que esteve à sua frente na época como chefe da secretaria Macial Lima e o prof. Dr. Clébio Araújo como adjunto, que já eram ativistas do movimento negro de Alagoas neste período. No ano de 2012, completando cem anos depois do Quebra, os povos de terreiro juntamente com a Universidade Estadual de Alagoas retomaram a continuidade da ação promovendo um grande cortejo público nas ruas de Maceió.

Esse evento resultou em um Decreto Público de perdão aos povos de terreiro de Alagoas pela tragédia de 1912, assinado pelo Governador da época Teotônio Vilela Filho, e publicado em Diário Oficial de Alagoas, no dia 01 de fevereiro de 2012. Desde então, os terreiros alagoas se organizam para sempre no dia dois de fevereiro, saírem às ruas em memória ao “Quebra-quebra”, bem como, reivindicando liberdade de crença, o fim do racismo e da violência contra os povos negros em Alagoas, em especial aos afro-religiosos.

---

<sup>14</sup>Em nossas buscas, identificamos poucas ocorrências sobre o evento de 2006, cabendo à menção do Jornal Alagoas 24 Horas, publicado no dia 26/01/2012. Disponível em: <http://www.alagoas24horas.com.br/520568/xango-rezado-alto-celebra-a-memoria-do-conhecido-quebra-de-1912/>. Acessado em 03.fev.2019.

Outras atividades no campo da educação e da cultura vem sendo desenvolvidas, de modo amplo temos a Lei 10. 639 de 9 de janeiro 2003, que se institui obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e respalda as ações pensadas para a superação do racismo e suas multífaces, a criação dos Conselhos Estaduais de Promoção da Igualdade Racial-CONEPPIR, também a criação da Secretaria de Políticas e Promoção da Igualdade Racial-SEPPIR, que foi recentemente extinta, pelo Governo de Jair Bolsonaro.

Embora haja atividades de iniciativa governamental, as comunidades afroreligiosas em Alagoas são protagonistas nas lutas pelo fim do racismo e pela liberdade religiosa. Além disso, os terreiros cumprem um papel social de extrema relevância como, por exemplo, o ensino da preservação do meio ambiente dentre seus participantes, o zelo pela pessoa idosa, entre tantos.

Stela Guedes Caputo (2012) em sua pesquisa sobre aprendizagem de crianças no terreiro e a relação com a escola, sublinha que no terreiro de candomblé os membros aprendem no cotidiano saberes diversos que passam a ser aprofundados com a iniciação. Esses saberes inicialmente são assimilados pela observação, sendo-lhes restritos ainda uma série de saberes e práticas, que passa gradualmente a ser descoberta após a imersão definitiva do membro à comunidade, no caso a iniciação, que lhe permitirá ter acesso compassadamente aos segredos. Pessoa de Barros (2001), enfatiza este pensamento ao pontuar que:

[...] o aprendizado é produto da vivência e de um processo iniciático que se concretiza através da transmissão oral do saber. [...] Aprender a cantar corretamente, dançar bem e pronunciar com precisão as diferentes saudações dirigidas aos mais velhos e aos orixás é o trabalho a que se submetem os que pretendem conhecer e vivenciar a religião dos deuses africanos (PESSOA DE BARROS, 2001, p. 96).

Essa aprendizagem é combinada com uma série de preceitos, literatura oral, observações etc., que compõem uma educação baseada na teoria e na prática. Para além da compreensão de como funcionam determinados ritos no terreiro, o membro aprende por meio da relação em que sua existência é “definida pela existência de outras existências. Eu, nós, existimos porque você e os outros existem” (Júnior, 2010, p. 81), a

ele ou ela, é ensinado desta forma, a respeitar e preservar a natureza, pois sem folhas, água, terra, ar, fogo, não existe vida, portanto, não existe candomblé.

Essas compreensões nos apresentam o terreiro enquanto um espaço de construção do sujeito em aspectos morais, éticos, no desenvolvimento de uma série de valores aprendidos com a vivência na comunidade religiosa. Ou seja, a comunidade possui importante papel social não somente enquanto instituição, mas, como espaço de formação política, cultural e social.

No Estado de Alagoas, O Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial foi instituído no ano de 2012. Contudo, os movimentos sociais de terreiros como já observamos antecede a criação do Conselho, especialmente em Maceió em virtude de ser uma cidade antiga, capital do Estado, episódio inicial da quebra, ter recebido centenas de africanos, e dessa forma, ter um núcleo considerável de terreiros. Nesse sentido, o movimento de terreiros em Maceió antecede ao que se inicia em Arapiraca, nossa cidade recorte como objeto de estudo.

### *1.3. A problemática da religiosidade afro-brasileira em Arapiraca.*

Em razão de não termos uma bibliografia historiográfica que nos permita discutir a atuação dos terreiros em Arapiraca, nos detemos em percorrer brevemente algumas ações desenvolvidas na cidade, cujo protagonismo, é das comunidades de terreiros. E então, prosseguimos com as análises cuidadosas sobre a capacidade de mobilização e organização para participação social destas comunidades.

Nesse sentido, usamos matérias de jornais <sup>15</sup>como fontes para trazer elementos que melhorassem o entendimento de nossa problematização sobre esse processo de articulação social dos terreiros em Arapiraca.

---

<sup>15</sup> Dentre as Matérias jornalísticas consultadas, podemos destacar nos anos de 2012, 2017, 2019, as seguintes: Xangô Rezado Alto celebra a Memória do conhecido “Quebra de 1912” – Matéria divulgada no



No campo acadêmico institucional, o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da Universidade Estadual de Alagoas- NEAB ocupa um papel preponderante nessa discussão. Não queremos dizer aqui, que o movimento de terreiro na cidade começa com NEAB, porém, é importante destacar a posição do Núcleo enquanto pioneiro na promoção de atividades culturais no campo da educação superior junto aos terreiros na cidade.

Em novembro de 2017, o NEAB-UNEAL promovia a 13<sup>o</sup> edição do Seminário Negritude e Resistência. Neste ano com a parceria do 3<sup>o</sup> Encontro e 2<sup>a</sup> Jornada Científica de Comunidades Quilombolas e Povos Tradicionais de Terreiro de Alagoas (Enconquite)<sup>16</sup>, que ocorreu também em Arapiraca. O evento<sup>17</sup> contou com a participação de quilombolas, estudantes, e comunidades de terreiro. A I Edição do evento já teria a presença de alguns religiosos. Veremos abaixo na **Figura 1**, foto desse evento:

---

site Alagoas 24h no dia 29/01/2012. Disponível em: <http://www.alagoas24horas.com.br/520568/xango-rezado-alto-celebra-a-memoria-do-conhecido-quebra-de-1912/>. Acessado em 12. jun. 2019; Cortejo Xangô Rezado Alto celebra nesta quinta a diversidade religiosa – Matéria divulgada no G1 no dia 01/02/2017. Disponível em: <http://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2017/02/cortejo-xango-rezado-alto-celebra-nesta-quinta-diversidade-religiosa.html>. Acessado em 12. jun. 2019; e Xangô Rezado Alto será celebrado na próxima semana – Matéria divulgada no site Alagoas 24h no dia 25/01/2019. Disponível em: <http://www.alagoas24horas.com.br/1205183/xango-rezado-alto-sera-celebrado-na-proxima-semana/>. Acessado em 12.jun. 2019

16 Disponível em: <http://www.uneal.edu.br/sala-de-imprensa/noticias/2017/novembro/seminario-negritude-e-resistencia-sera-realizado-de-28-a-30-de-novembro>. Acessado em 07. Fev. 2019.

<sup>17</sup> Religiosos de matriz africana percorreram ruas do Centro de Maceió, na tarde desta quinta-feira (21), lembrando o episódio Quebra de Xangô, ato de violência praticado na madrugada do dia 1<sup>o</sup> para o dia 2 de fevereiro de 1912 contra as casas de culto afro-brasileiras de Alagoas. Promovido pela Universidade Estadual de Alagoas (Uneal), o cortejo reuniu centenas de representantes de casas de matriz africana na Praça Dom Pedro II, que saíram em direção à Praça Visconde de Sinimbu, onde aconteceu um ato público. O evento faz parte do projeto “Xangô Rezado Alto”. Disponível em : <http://www.uneal.edu.br/sala-de-imprensa/noticias/2013/abril/xango-rezado-alto-reune-centenas-de-pessoas-no-centro-de-maceio>. Acessado em 12. jun.06. 2019

**Figura 1** Fotos do Evento realizado pela UNEAL



Fonte: Portal da UNEAL. Matéria divulgada em [22/03/2013 - 15h55m](#)

Em dezembro de 2016 ocorreu a I Caminhada Contra o Racismo Religioso<sup>18</sup> na cidade. Data-se ter sido o primeiro evento público pelas ruas da cidade organizado pelos afro-religiosos junto ao Núcleo de Estudos Afro-brasileiros. O cortejo teria sido organizado nos dias em que ocorria a 9<sup>o</sup> edição do Seminário Negritude e Resistência promovido pelo NEAB. Em uma entrevista concedida ao Jornal *Tribuna Hoje* sobre a Terceira Edição da Caminhada Contra o Racismo Religioso desde último ano de 2018, Lilia Ferreira, uma das organizadoras do evento, pontua ao jornal que, o evento foi motivado pelo excesso de violência contra os religiosos que vinha acontecendo e durante o período em que ocorria o Seminário, um pai de santo teria procurado o coordenador do NEAB para lhe pedir assistência, pois, tinha acabado de ser assediado em uma loja de artigos religiosos:

Lilia destaca que a articulação inicial da caminhada começou no mês de novembro do ano de 2016, quando o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (Neab) da Universidade Estadual de Alagoas (Uneal), realizava o 11<sup>o</sup> Seminário Negritude e Resistência com a participação de várias instituições e coletivos na celebração do Mês da Consciência Negra. Lilia Ferreira salienta que, na ocasião, o sacerdote de candomblé Wellington Galdino procurou o professor Clébio Araújo, coordenador do Neab/Uneal, para denunciar e procurar orientações de como proceder, após ter sido assediado com orações, xingamentos, tentativas de exorcismo e até mesmo com a tentativa de arrancar de seu pescoço os objetos religiosos que o caracterizavam como religioso de candomblé. (*Jornal Tribuna Hoje, Entrevista Lilia Ferreira, Matéria divulgada no dia 19 de dezembro de 2018*)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Disponível em: <http://web.arapiraca.al.gov.br/2016/12/caminhada-contra-o-racismo-religioso-acontece-nesta-sexta-9/>, e <https://arapiraca.7segundos.com.br/noticias/2016/12/02/78576/babalarixa-e-vitima-de-intolerancia-religiosa-em-loja-de-produtos-cristaos.html>. Acessado em 11.fev.2019.

<sup>19</sup>Disponível em: <https://tribunahoje.com/noticias/interior/2018/12/19/arapiraca-promove-caminhada-contra-o-racismo-religioso/>. Acessado em 11. fev. 2019

Este fragmento, sublinha a função de âncora do Núcleo para as articulações dos religiosos e em parceria com eles. Para além disso, outras atividades são identificadas ao longo de nossa pesquisa.

Identificamos por exemplo, a Casa de Caridade de Candomblé Ilê Axé Dará Xangô Oyá, uma organização não governamental cujo local de ação é na cidade de Arapiraca em uma zona periférica popularmente conhecida como “cabaré velho”. A instituição é liderada por Alex Gomes babalorixá de um Terreiro de Candomblé Nagô.

A ONG realiza um trabalho que conta com a participação de filhos e filhas de santo, acadêmicos e não acadêmicos, voltado para a educação cultural, e para o trato com materiais recicláveis, lidando com crianças, jovens e suas famílias. Além de contar também com a doação de alimentos aos moradores da localidade.

No ano de 2014, a Instituição passou a ser reconhecida como Ponto de Cultura: No ano de 2014 a ONG foi passou a ser reconhecida como Ponto de Cultura “Ponto de Luz”, através da contemplação por meio de Edital, devido ao convênio entre a Secretaria de Cultura e Turismo de Arapiraca e Ministério da Cultura. Em 2016 ocorreram os repasses dos subsídios, o que possibilitou a ampliação de atividades que valorizem a negritude, como aulas de Banda de Pífanos, dança, compondo o Afoxé Mirim Xangô Layô e aulas de percussão para Coco de Trupé. A distribuição destas atividades acarretou maior presença das crianças na ONG, já que as ações passaram a ocorrer de segunda a sábado; ao fim das atividades, as crianças recebem lanche e, no fim do dia, lhe é servido jantar.<sup>20</sup>

No ano de 2016, a ONG recebeu o reconhecimento da Câmara de Vereadores de Arapiraca com a Lei nº 3.173/2016.

Ao conjecturar essas etapas da formação religiosa afro-brasileira, chegamos em nosso campo de pesquisa, trazendo as questões das atividades sociais articuladas pelos terreiros na contemporaneidade para superar a violência que ainda assombra as vivências desses religiosos. Apresenta-se aqui, uma lacuna sobre estudos de mobilização e participação social dos povos de terreiro, no campo das reivindicações por garantia de direitos, bem como, sobre suas atuações pela contestação de aparelhos (órgãos, instituições e/ou políticas públicas) necessárias as suas vivências. Foi

---

<sup>20</sup>Disponível em: <https://prosas.com.br/empreendedores/14322> e <http://www.arapiracanews.com/cultura/283/2016/06/17/ong-arapiraquense-realiza-arraial-beneficente-para-a-vila-contente>. Acessado em 22.fev.2019.

esboçado então, alguns exemplos de ações desenvolvidas na cidade de Arapiraca, seguidas de uma breve contextualização histórica importante para compreender tal processo.

E assim, passamos no próximo capítulo a tratar sobre as formas de mobilização social dos povos de terreiro, nos que diz respeito aos seus espaços de participação social e política, para tanto, se fez ímpar, explorar alguns conceitos, e fizemos isso por meio do levantamento bibliográfico, para então registrarmos nossos métodos de análise dos dados coletados documentalmente e pelas entrevistas.

## **CAPÍTULO 2. MOBILIZAÇÃO DOS POVOS DE TERREIRO E ESPAÇOS POLÍTICOS: CONCEITOS E MÉTODOS DE COLETA E ANÁLISE.**

Neste capítulo, a partir da contextualização histórica da constituição dos povos de terreiro, feita no capítulo anterior, partimos para conceitualização de mobilização social, e a relação desta com os povos de terreiro, especialmente na cidade de Arapiraca/AL, no sentido de compreender a interrelação desse conceito, com racismo institucional, intolerância religiosa entre outros. Para então, compreender como se dá a mobilização social nesses povos, quais os limites, avanços e sugestões de organização para o enfrentamento do quadro atual de invisibilidade, privação de direitos, preconceito.

Desta forma organizamos em dois tópicos: Entendendo a relação entre Mobilização e os povos de terreiro, no qual buscamos compreender as formas de organização política e social dessa população e a dimensão religiosa dentro do campo que foi negado e apartado à população afroreligiosas, existiu um impacto referente a capacidade de mobilização dos povos de terreiro, bem como, a ocupação destes em espaços políticos – institucionais ou não e, para tanto, abordamos os conceitos de mobilização e participação social; no segundo tópico: Conhecendo o *lócus* e os percursos metodológicos da pesquisa, em que apresentamos os terreiros de Arapiraca/AL que foram o *lócus* de nossa pesquisa e traçamos o percurso metodológico utilizado para atender ao objetivo proposto, ao desvelamento do problema e da hipótese levantada nesse estudo.

### *2.1. Entendendo a relação entre Mobilização e os povos de terreiro.*

Como vimos no capítulo anterior o histórico sociocultural de colonização escravocrata é marcante na construção da cidadania e sujeito socioeconômico e político da população negra. Contexto este, que mesmo após abolição, não foram instituídas políticas que promovessem a inclusão da população negra e, na verdade, provocavam deliberadamente o efeito oposto – aumentando a distância entre a população negra e o

Estado, na perspectiva da construção de uma isonomia com condições mínimas de vida pós-abolição.

As construções e elucubrações conceituais a respeito da mobilização social estão conectadas com o debate de democracia. A questão racial passa por invisibilização, deliberadamente ou não, tanto no campo dos institucionalistas, quanto entre os que concebem mais orgânica e subjetivamente a realidade dos movimentos sociais e suas possibilidades de amplitude, e esse fato é percebido com nitidez na historiografia do Brasil.

Bringel e Echart (2008) escreveram sobre democracia de forma a trazer diversos autores que divergiam entre si, com a perspectiva de pluralizar a concepção sobre esse campo, e desde diferenças óbvias às sutis, os autores trazem a reflexão: “ainda que a democracia seja uma criação histórica do mundo grego-ocidental, isso não significa que pertença a esse mundo como um bem privativo” (p. 457), dessa forma, instigam possibilidades válidas e legítimas de desenvolvimento de outras categorias e modelos, afirmando que “existem outras epistemologias, outras formas de pensar a democracia, a maioria delas silenciadas e, inclusive, perseguidas pelo liberalismo democrático dominante.” (p. 457).

A lente antirracista é adequada e possível, mesmo que os autores não tenham citado objetivamente a discussão pela questão racial. Isso porque os conflitos históricos e socioculturais, o colonialismo, o pensamento universalista, a construção da percepção de democracia como representação nos espaços, bem como, a ocupação deles, está permeada pela história de invisibilidade e silenciamento da população negra. Sendo assim, não é possível investigar e pensar à organização dos povos de religião de matriz africana, especificamente os povos de terreiro do Estado de Alagoas, sem o reconhecimento direto do racismo como variável a ser levada em conta nesse movimento de pensar a democracia para além do seu conceito tradicional.

Os autores estudam a relação entre movimentos sociais e democracia, e identificam quatro fronteiras a superarmos no olhar para melhor compreensão dessa relação, objetivando uma perspectiva multidimensional entre os repertórios das ações

coletivas e processos de democratização. Incorporando o conceito de “pensamento fronteiriço” proposto por Mignolo (2003), os autores Bringel e Echart (2008) pontuam as seguintes fronteiras: da ciência; do Estado-nação; da instituição; e do momento histórico.

Cabe ressaltar, que o conceito “pensamento fronteiriço” trazido por Mignolo trabalha dentro do campo dos saberes periféricos, conforme explicam Bringel e Echart (2008):

“O autor propõe pensar as lutas da periferia do sistema-mundo a partir da “periferia”, ou seja, com uma postura epistêmica fronteiriça, que se localizaria na fronteira do sistema moderno-colonial. Ainda que não possamos discutir as polêmicas implicações desse conceito, se interpretado parcialmente como **um lugar de enunciação que possa articular conhecimentos subalternizados**, concordamos com Florez (2007 apud Bringel e Echart 2008) que Mignolo acaba **oferecendo uma instigante ferramenta para uma interpretação renovada das experiências silenciadas dos movimentos sociais**” (BRINGEL E ECHART, 2008, p. 471, **GRIFOS DA AUTORA**).

Dentro da colonialidade e dos saberes subalternizados, os saberes ancestrais das religiões de matriz africana estão presentes enquanto sujeitos com constituição sociopolítica marcada profundamente pela invisibilização e marginalização, podendo ser compreendidos com suas experiências silenciadas, inclusive, dentro dos movimentos sociais. Portanto, a utilização das fronteiras para aprofundar a investigação da relação democracia e mobilização é bastante adequada.

Dessa maneira, fazendo uso dessas fronteiras identificadas, apresentamos a reflexão sobre elas, relacionando-as aos povos de terreiro, e à história sociopolítica e cultural racista antinegro<sup>21</sup> de nosso país. Os autores afirmam que:

[...] devido à crescente complexidade das sociedades contemporâneas, as ferramentas teórico-metodológicas oferecidas por essas disciplinas não são

---

<sup>21</sup> O racismo antinegro. no Brasil do século XX assumiu contornos tanto mais agressivos, quanto mais complexos. Quais sejam: importação massiva de mão de obra europeia, casada com discriminação negativa na contratação de negrxs e outrxs trabalhadorxs nacionais; utilização de técnicas construtivas urbanas que alijaram do mercado os trabalhadores negros altamente especializados na área da construção civil; uso de formas seletivas dissimuladas e em testes de hereditariedades eugênicas como formas de aptidão para a escolarização pública dxs filhxs dxs trabalhadorxs urbanxs; critérios eugênicos também aplicados na saúde mental e na seleção de funcionários para serviços públicos. Em alguns casos, selecionadxs tinham que comprovar que não pertenciam a ramos familiares portadores de sinais de degeneração, degeneração racial evidentemente (SILVA; SCHOR, 2016, p. 73).

suficientes para interpretar o mapa atual das ações coletivas e dos movimentos sociais” (BRINGEL E ECHART, 2008, p. 458).

Sendo as disciplinas citadas, aquelas que compõem os estudos de democracia e movimentos sociais, convencionalmente: sociologia, a história e a ciência política (posteriormente). Isso posto, afirmam a necessidade da incorporação de outros campos teóricos-metodológicos, como a geografia política, antropologia, psicologia política ou ecologia política, fundamentais na nova interpretação do que eles chamam de política do lugar, por compreender que o cenário e contexto visto em sua complexidade, tem em sua dinâmica relações de classe, gênero, etnia e, sobretudo raça, específicas que não podem ser ignoradas. Autores em diálogo com Soja e Lefebvre, consideram que:

[...] não se trata de um espaço comodado contextual, mas de um espaço criado da organização e das produções sociais, como espacialidade de base social (Soja, 1993 apud BRINGEL E ECHART, 2008, p.459) [...] e como um campo político e ideológico, aberto e híbrido, sempre provisório, onde se expressam as relações sociais e de poder, mas também onde se reage contra elas (LEFEBVRE, 1970, apud BRINGEL E ECHART, 2008, p. 459).

Ao olharmos para as religiões afro-brasileiras, com a intenção de perceber e estudar como esse segmento da população se organiza e se mobiliza socio politicamente, é imprescindível compreender a dinâmica defendida pelos autores Bringel e Echart em seu artigo. Ou seja, para compreender a história desses sujeitos, cabe observar o contexto nacional e considerar igualmente importante o cenário local, analisando a situação atual dessa população em consonância a tudo que foi retirado e negado socioeconomicamente, cultural e politicamente, de maneira que o aspecto religioso esteja dentro de toda essa construção temporal.

Portanto, a fronteira da ciência é bastante desafiadora em se tratando especificamente da população que cultua religiões de matriz africana e sua organização enquanto movimento social, principalmente quando compreendemos que para abarcar as dimensões dentro da mobilização e organização social dos povos de terreiro é preciso expandir as disciplinas utilizadas convencionalmente, acrescentando espaços livres para que capte as subjetividades e outras nuances presentes no segmento.



Outra limitação presente na fronteira da ciência se relaciona com o aspecto metodológico da investigação acerca dos movimentos sociais destacado pelos autores Bringel e Echart, afirmam que partindo da hipótese explicativa é possível verificar os fatos somente de maneira empírica. Nesse ponto, compreendem que isso levaria a atrelar movimentos sociais somente à perspectiva de mobilização social – que, aqui, compreendem como “suas manifestações públicas ou ações coletivas desenvolvidas, à parte visível” (p. 461). Preocupam-se, portanto, em levar em conta o sentido menos visível da atuação dos movimentos, partindo de uma hipótese compreensiva, “[...] Como afirmam “Clemens e Hughes (2002, p. 212) em várias de suas dimensões, os movimentos sociais são como icebergs, com muitas de suas ações ocorrendo abaixo da superfície visível”. Por isso, propõe que se parta de outra hipótese:

Nesse sentido, a partir de uma hipótese compreensiva, é possível visualizar as dimensões mais esquivas à verificação empírica, mas, que são fundamentais para a compreensão do objeto de estudo: **intuições, práticas internas, convicções, subjetividades coletivas. Poder-se-iam analisar, assim, o sentido da mobilização, suas simbologias, práticas internas e sua incidência, nesse caso, na democratização**” (BRINGEL E ECHART, 2008, p. 461, GRIFO DA AUTORA).

Seguindo nesta mesma linha, entende-se que a hipótese compreensiva utilizada por Bringel e Echart é fundamental para mergulhar em como os povos de terreiro se estruturam, como movimentam, para assim, enxergar suas formas de mobilização social. Principalmente quando dimensionamos que o aspecto religioso carrega centralidade nesse movimento, e, nesse caso, intrínseco a questão racial. O que nos leva a compreender que a intolerância nesse campo não se relaciona estritamente com a religião e sim uma intolerância religiosa com origens no racismo.

Chegamos, com isso, a segunda fronteira elencada pelos autores, a Estado-nação. Segundo Bringel e Echart (2008) a relação compulsória entre estado e movimentos sociais, não considera os aspectos globais, o contexto e as influências internacionais. Sendo assim, ainda com o olhar estadocêntrico que é evidenciado e criticado pelos autores, os povos de terreiro incorrem na relação assimétrica e desigual na ocupação das demandas que são absorvidas e enxergadas pelo Estado. A construção coletiva internacional se constrói por meio do movimento negro e que, não

necessariamente, está atrelada à pauta religiosa dos povos de terreiro, que são específicas da realidade brasileira, e ainda, mais peculiares a depender de qual localidade territorial do Brasil estamos nos referindo. Principalmente porque esse grupo foi apartado da construção da memória e da construção do próprio Estado e enfrenta obstáculos de se consolidar e organizar minimamente e aglutinar apoio internacional.

O mesmo aspecto descrito no parágrafo anterior está presente na terceira fronteira apresentada - fronteira instituição - por conta dessa ausência deliberada no âmbito estatal desses corpos e sujeitos, não houve legitimação das crenças sincretizadas e trazidas pelos segmentos escravizados na história de nosso país, destacadamente a população negra. Ou seja, grupos não ocupantes dos espaços institucionais, além de não reconhecidos dentro de uma estrutura institucional judaico-cristã, eurocêntrica e bastante ocidentalizada.

Neves Veleci (2017) nos fornece mais detalhes especificamente quanto à legitimidade jurídica das religiões afro-brasileiras que ilustra como a fronteira instituição se relaciona com os povos de terreiro:

[...] As religiões afro-brasileiras levaram quase um século para serem reconhecidas juridicamente. Mas após essa conquista os problemas não mudaram, porque mesmo sendo sujeitos de direito elas ainda ficaram à margem da legislação devido as suas particularidades que não são reconhecidas socioculturalmente pelos legisladores e aplicadores das leis. O Brasil possui uma formação cristã desde o início de sua colonização. Até hoje possui uma população majoritariamente católica, tendo uma ascensão de neopentecostais. Os valores cristãos são doutrinadores da sociedade brasileira, mesmo para aqueles que não pertencem a esta religião devido a sua presença nos meios educacionais e institucionais” (p. 469).

Nessa fronteira, Bringel e Echart (2008) trazem o debate de instituído e instituinte, se os movimentos sociais são instituídos na democracia, ou, se são instituintes da democracia, tecendo uma crítica às óticas que direcionam somente pra dimensão de instituídos, retirando a gama de possibilidades de interpretação e de aprofundamento do olhar aos movimentos sociais que a dimensão de instituinte carrega. Dentro dessa lógica, a população negra esteve apartada do debate de democratização e pouco ilustrada como presente nesses processos históricos e de transição, mais um exemplo de campo em que a invisibilização e silenciamento ocorreram.

O que nos leva a conectarmos diretamente com a fronteira momento histórico. Nessa fronteira, os autores Bringel e Echart nos trazem a discussão acerca do papel dos movimentos sociais no processo de democratização, como marcado pelos momentos de transição política. Esse ponto mostra-se uma fronteira ainda mais intensa para a população que cultuam as religiões de matrizes africanas por conta de que esse segmento pertence à uma população com vozes dissonantes e que constroem contra narrativas aos momentos de transição e de conflito político, por hegemonicamente não estarem citadas explicitamente como participantes desses momentos de transição política.

Trazer as fronteiras estabelecidas e destacadas por Bringel e Echart para demonstrar o tamanho do desafio de captar essa amplitude e capacidade dessas experiências dos movimentos sociais que impactam a nossa democracia, destacadamente em um exercício de ilustrar que os desafios se expandem quando percebidos pela ótica antirracista que nos moveu para estruturar essas fronteiras dentro da relação histórica de marginalização da população negra.

Neves Veleci (2017) nos indica algumas dificuldades internas ao próprio movimento negro no que se refere as lutas e pautas dos povos de terreiro. Isso é interessante na medida em que mostra como essas relações históricas e sociais são complexas e traduzem um pouco do clima controverso da construção do próprio movimento negro dentro de um sistema ocidentalizado branco e cristão. Realizando uma retomada histórica, a autora destaca:

[...] Com o Golpe de 1964, a ideologia da democracia racial tomou mais força no país, principalmente porque as lideranças negras tiveram que deixar o Brasil e a mobilização acabou sendo desarticulada. Apenas na década de setenta sob influência do movimento pelos direitos civis nos EUA e nos países africanos; pela Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965) e o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966) é retomado o protesto do movimento negro no país. **Nesse momento o Movimento Negro Unificado contra o Racismo e Discriminação Racial (MNU) volta-se para uma reflexão crítica das relações raciais rearticulando sua luta política na afirmação da negritude e no combate ao racismo. Suas políticas seguem a lógica de que a superação da hierarquia racial (etnocentrismo) deve passar pelo reconhecimento das tradições africanas, sendo esta a nova etapa de resistência negra no Brasil**" (p. 43-44, GRIFO DA AUTORA).

Isto posto, interessa a este trabalho a perspectiva que Gohn (2008) que subdivide o universo dos movimentos sociais em três frentes de ações, sem o objetivo de criar tipologias ou excluir possibilidades: movimentos indenitários, movimentos de luta por melhores condições de vida e de trabalho, no meio urbano e rural e movimentos globalizantes. A autora observa a eclosão no novo século de formas e formatos plurais e diversos de movimentos sociais e se propõe a investigar a relação deles com o desenrolar dos novos processos democráticos, compreendendo o que fundamenta suas práticas, e quais seus impactos e projeções na sociedade.

Maria da Glória Gohn nos traz, dentre o diversificado e amplo campo das teorias analíticas dos movimentos sociais, alguns eixos analíticos destas teorias:

[...] **eixos culturais**, relativas ao processo de construção de identidades (atribuídas ou adquiridas) **eixo da justiça social**, com as questões do reconhecimento e da redistribuição; eixos que destacam a “**capacidade de resistência** dos movimentos sociais”; e um eixo que canaliza mais atenção para os “processos de institucionalização das ações coletivas”(GOHN, 2008, p. 442-443. **GRIFO NOSSO**).

Eixos estes, que ao analisar os povos de terreiro, possibilitaram percebermos esse movimento em sua pluralidade, expandindo e estruturando um campo analítico interessante.

A respeito dos eixos culturais, a autora relaciona o processo de construção de identidades à ideia de pertencimento, destacando que essa relação é fundamental, dessa forma:

[...] a um dado território, grupo étnico, religião, faixa etária, comunidade ou grupo de interesses etc. **[pertencimento]**. Criam-se vínculos, e as ações são frutos de processos de reflexividade: os sujeitos participantes constroem sentidos e significados para suas ações a partir do próprio agir coletivo (GOHN, 2008, p. 442, **GRIFO DA AUTORA**).

No que concerne a este eixo específico, a autora Nailah Neves Veleci (2017) faz um apanhado histórico, e uma análise acerca do direcionamento do Estado aos povos de terreiro, os afros religiosos:

[...] Em novembro de 1995, em Brasília, foi realizada a Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida que reuniu cerca de 30 mil pessoas. Essa mobilização propiciou a articulação de projetos institucionais,

voltados para os direitos culturais, econômicos e sociais da população negra brasileira. Em 2001, ocorreu outro momento importante, à participação dos movimentos sociais e do Governo Brasileiro na 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada na cidade de Durban, África do Sul. O Brasil teve a segunda maior delegação da Conferência. O Plano de Ação aprovado em Durban fortaleceu o processo político para a criação em 2003 da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que era um órgão que possuía status de Ministério da Presidência da República” (p. 88).

E continua abordando o que chama de armadilha do estado laico, que limita as políticas públicas direcionadas a questão da religião:

[...] Mas o Estado não poderia construir uma política pública direcionada, nos moldes construídos, pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, a uma religião, porque há uma “armadilha” do Estado laico, que permite a defesa das liberdades de culto e religião, mas que não pode haver nenhuma interferência estatal e que Estado não pode professar nenhuma fé, nem contribuir ou interferir em nenhuma religião ou manter com elas ou suas representantes relações de dependência ou aliança (art.19, inciso I). (p. 89).

Dessa maneira, Neves Veleci (2017) analisa que os movimentos afro-religiosos em conjunto com o movimento negro, percebendo essa problemática, organizam-se e articulam-se para estabelecer a estratégia de conceber as religiões afro-brasileiras dentro do campo da cultura, mais especificamente intitulado como povos e comunidades tradicionais de matriz africana. Reconhecendo dessa forma o papel e importância desse segmento para a construção sociocultural e política do país, e que a discriminação sofrida não se atine ao aspecto religioso, pois, percebemos na herança brasileira essa perseguição aos valores e crenças africanos, à ‘raça’ negra. Com isso, a autora explana:

[...] A estratégia de adição conceitual consiste em transferir a luta por direitos para o eixo da cultura, ganhando proteção constitucional do art. 215 e consequentemente dando a abertura à possibilidade de implementação de políticas públicas diferenciadas para os terreiros” (p. 89).

Com isto, temos que os movimentos afro religiosos são pertinentes de análise dentro do eixo cultural – enquanto grupos de pertencimento à religião, raça e território (no caso, são os pertencimentos destacados no presente trabalho) – sendo possível e adequado associar ao eixo que pensa a partir dos processos de institucionalizar essas ações coletivas. A autora Nailah Neves Veleci possibilitou que essa relação entre os eixos analíticos ficasse mais nítida, ilustrando como as estratégias de estabelecimento cultural e de pertencimento, foram fundamentais para avanços no reconhecimento por parte da

institucionalidade do Estado, propiciando mínimas garantias – ao menos nos textos oficiais e normativos.

O eixo que canaliza esses processos de institucionalização preocupa-se, segundo Gohn (2008): “[...] preocupam-se com os vínculos e redes de sociabilidade das pessoas, assim como, o desempenho das pessoas em instituições, organizações, espaços segregados, associações etc.” (p. 443).

Seguindo para os outros eixos, percebemos o eixo da justiça social como fundamental, quando optamos por evidenciar as desigualdades socioeconômicas históricas, e a necessidade de se estruturar políticas de ações afirmativas – no caso específico do movimento negro, por exemplo – e outras políticas e ações que visem o reconhecimento da dívida histórica, e apontem para caminhos de reparação. Reconhecer a diferença é bastante rico culturalmente e os povos de terreiro, os afros religiosos, por muito tempo tiveram que hibridizar seus cultos, crenças e rituais para a moralidade ocidental branca e cristã.

Quanto ao eixo da capacidade de resistência dos movimentos sociais é um dos eixos com mais necessidade de exploração acadêmica, justifica-se esta afirmativa pela compreensão de que a presente conjuntura sociopolítica brasileira insere camadas complexas para esta análise. Uma vez que Gohn (2008) explica esta abordagem da seguinte forma:

Nessa abordagem, critica-se veementemente a ressignificação das lutas emancipatórias e cidadãs pelas políticas públicas que buscam apenas a integração social, a construção e produção de consensos, conclamando para processos participativos, mas deixando-os inconclusos, com os resultados apropriados por um só lado, o que detém o controle sobre as ações desenvolvidas. São as cidadanias tuteladas, geradas nos processos de modernização conservadora. Trocam-se identidades políticas construídas e tecidas em longas jornadas de lutas, por políticas de identidades construídas em gabinetes burocratizados” (p. 442-443).

Assim sendo, Gohn (2008) nos indica que as identidades presentes no movimento social, entendido por ela “como um sujeito social e coletivo” (p. 444), são variáveis e variantes, de acordo com a conjuntura, não sendo possível pensar este sujeito – o movimento social – fora da dimensão e contexto histórico e conjuntural.

Ainda partindo de Gohn (2008), temos em seu texto destacados conceitos de rede e mobilização social como categorias teóricas. A autora compreende a categoria mobilização social como:

[...]um processo político e cultural presente em todas as formas de organização das ações coletivas. Ela tem diversos sentidos, segundo a fonte ou o campo onde se articula sua organização, ou seja, em movimentos sociais, em ONGs isoladas ou atuando em redes e por meio de políticas públicas estatais (p. 448).

A compreensão de tudo que foi evidenciado até esta altura do texto, demonstra que há mobilização social no sentido de atuação em rede, e por meio de políticas públicas estatais, e, acrescento, de reconhecimento jurídico. Assim como, importa entender como os povos de terreiros se articulam, e se suas formas de organizações, e como os marcadores históricos de marginalização influenciam direta ou indiretamente na capacidade de mobilização e na amplitude de suas ações. O que, guardadas as proporções, também foi citado e evidenciado neste capítulo até este momento.

Outro aspecto pertinente trazido pela autora refere-se às especificações política e social que podem acompanhar e alterar o sentido de mobilização:

Encontramos dois sentidos no Dicionário de Política para o termo mobilização: política e social. Mobilização política indica um processo de ativação das pessoas, ou massas como preferem os estudiosos que usam o termo. Poderá ser feita tanto pelos governantes como por líderes da sociedade civil. Reitera-se o sentido destacado acima. **Mobilização social já tem outro sentido: refere-se a ativações que visam à mudança de comportamentos ou adesão a dados programas ou projetos sociais.** Mobilização social, nessa última acepção, envolve uma série de processos, e um deles se articula com o termo acima citado, mobilidade social – mudança de comportamento, aquisição de novos valores, acesso a meios de inclusão social etc. Apela-se para a adesão do outro numa dada ação social, com um certo sentido já configurado” (GOHN, 2008, p. 448, **GRIFO DA AUTORA**).

O sentido social de mobilização destacado acima, nivela e baseia a construção desta pesquisa. Por isto, compreender as ativações que podem alterar comportamentos, visualizar quais programas ou projetos sociais foram aderidos ao longo do tempo, importa para conceber e desenhar com mais qualidade a configuração e organização dos povos de terreiro, delineando sua capacidade de mobilização social – considerando suas desarticulações e desmobilizações e silenciamento sofrido ao longo da história.

Neste sentido, Gohn (2008, p. 449) explica que “mobilização remete aqui à categoria “participação” e configura-se no sentido que lhe é atribuído atualmente no Brasil. Desmobilização será justamente o bloqueio à participação”. Esse bloqueio é percebido e analisado a partir da visão que concebe o racismo como basilar na construção histórica brasileira, a não elaboração de leis e políticas que incentivassem ações de inserção dentro da sociedade à população alforriada foi uma escolha política clara, além de leis outorgadas que foram utilizadas de maneira a criminalizar essa população. Neves Veleci (2017) faz uma retomada histórica, utilizando outros autores, que evidencia essas práticas:

Com a instituição da separação do Estado e da Igreja na primeira Constituição da República (1891) a realidade das religiões afro-brasileiras não mudou. Segundo Araújo (2007), **os grupos que defenderam o Estado Laico (republicanos, protestantes e positivistas) pertenciam à elite política que havia construído os discursos etnocêntricos e estes, programaram uma “discursiva-normativa de exclusão legal da religiosidade negra, através dos pressupostos do racismo científico** (ARAÚJO, 2007, p. 39 apud NEVES VELECI, 2017, p. 38).” (NEVES VELECI, 2017, p. 38, **GRIFO DA AUTORA**).

E a autora caracteriza a discursiva-normativa:

Esta discursiva-normativa está evidenciada no fato que um ano antes da separação, foi aprovado o Código Penal de 1890 que criminalizava mendicância (art. 391-395), vadiagem (art. 399), capoeiragem (art. 402), curandeirismo (art. 156) e espiritismo (art. 157)” (NEVES VELECI, 2017, p. 38).

De maneira que não só leis não eram criadas para amparar essa população, como foram sancionadas leis que deliberadamente garantiam a sua exclusão. Ainda fazendo uso da discursiva de Neves Veleci (2017) explica-se melhor o significado e simbologia dos normativos citados:

Os dois primeiros [mendicância- art. 391-395, vadiagem -art. 399] configuravam num controle social da população que havia perdido os espaços de “empregos” que ocupavam quando escravizados para os imigrantes europeus<sup>18</sup>. A proibição da capoeira [capoeiragem - art. 402] consistia na criminalização da cultura negra e os dois últimos [curandeirismo - art. 156 e espiritismo - art. 157] crimes serviram para a repressão policial das casas afroreligiosas. [...] Temos nessas normas um princípio eurocêntrico não declarado explicitamente, mas que influenciou toda uma construção social-político-cultural que marginalizou os negros e sua cultura (NEVES VELECI, 2017, p. 38).

Neves Veleci nos indica que o racismo institucional, portanto, foi um dos principais obstáculos para esse reconhecimento jurídico, e acréscimo político e cidadão, das



religiões afro-brasileiras. Sendo percebido, não de maneira sutil, até hoje em nossas estruturas estatais e institucionalizadas. Portanto, nos importa explorar esse conceito, e assim, comungamos da ideia de que racismo institucional trata-se de:

[...] prática discriminatória que se reafirma no dia a dia das instituições e nas relações pessoais, em decorrência de cor, cultura, origem racial ou étnica. Manifesta-se por meio de normas, práticas e comportamentos discriminatórios adotados no cotidiano de trabalho, resultantes da ignorância, falta de atenção, preconceitos ou estereótipos racistas, que impedem que as políticas universais sejam de fato igualitárias, atendendo, de forma diferenciada, a grupos historicamente discriminados na nossa sociedade (GELEDES, 2017. Disponível em <https://www.geledes.org.br/ufopa-lanca-guia-para-enfrentamento-de-racismo-institucional/>. Acesso em 2.ago. 2019).

Sendo assim, a relação das possibilidades de mobilização e participação social dos povos de terreiro, está diretamente imbricada a essa dimensão de racismo institucional, na medida em que existem as práticas discriminatórias no dia a dia das instituições, que deveriam avançar em normatizações e elaborações de políticas públicas de enfrentamento a intolerância religiosa, ampliando a participação dos povos de terreiro na formulação e implementação de programas e ações destinadas a esses povos, mas na contramão disso, são mantidos os silenciamentos e falta de oportunidades.

O que se evidencia a partir disso, é que a visão de mundo, as relações e os papéis socioculturais da população de diáspora africana, eram deliberadamente excluídos, a partir da criminalização e punição por suas práticas, com a tentativa direta de enquadramento na cosmovisão ocidental cristã e branca. Com esse apanhado histórico trazido, é esperado que haja esse bloqueio, pois, não houve movimento estruturado para que ocorresse uma ruptura com esse padrão. Partindo dessa explicação, portanto, temos que a mobilização dos povos de terreiro é afetada diretamente pelo racismo, impossibilitando que essa categoria seja analisada relacionada a esse segmento sem considerar o racismo como variável fundamental.

Gohn (2008) parte do entendimento de que mobilização social como:

[...] um processo político e cultural presente em todas as formas de organização das ações coletivas. Ela tem diversos sentidos, segundo a fonte ou o campo onde se articula sua organização, ou seja, em movimentos sociais, em ONGs isoladas ou atuando em redes e por meio de políticas públicas estatais." (GOHN, 2008, p. 448)

Além disso, outros autores como Tilly e Giddens citados por Gohn (2008) acrescentam outras características à categoria mobilização: Tilly (1978) trata como caminho para tornar viável – recursos suficientes - a ação coletiva, e Giddens (1993) destaca a característica de mobilização enquanto engajamento dos grupos para a ação coletiva – sem enfatizar os recursos. Dentro dessas outras características destacadas, os povos de terreiro permanecem com obstáculos à sua mobilização pautados por todas as entraves jurídicos, culturais e socioeconômicos que permeiam suas práticas estabelecidas pela ação e não ação do Estado, por exemplo, como nos mostra Nailah Neves Veledi.

Quando o engajamento dos grupos para ação coletiva é observado sem a ênfase nos recursos, é possível enxergar melhor a dinâmica da mobilização sociocultural e política dos povos de terreiro. Isto porque partir do entendimento que mobilização está atrelada a viabilidade recursos suficientes, seria em algum nível colocar que não existe mobilização por parte dos povos de terreiro. Compreendemos aqui que, mesmo sem os recursos suficientes, os afro religiosos se mobilizam e articulam para influir e intervir na realidade, tornando viável a ação coletiva dos grupos desse segmento – mesmo com o vácuo de viabilidade de recursos, para exemplificar os obstáculos simbólicos e concretos impetrados como ataques a terreiros e outros tipos de violências físicas ou simbólicas sofridas pelos povos de terreiro.

Outra perspectiva que interessa a este trabalho, diz respeito a mudança de comportamento provocado pela mobilização social, Gohn (2008), dialoga com Toro (2007) e nos diz que:

[...] fez do tema da mobilização social o centro de um plano estratégico de atuação na realidade social **visando a provocar mudanças de comportamento.** [...] Para Toro: “Mobilização Social é o envolvimento ativo do cidadão, da organização social, da empresa, nos rumos e acontecimentos em nossa sociedade. Ela se traduz em pequenas ou grandes ações e pode ser desempenhada de diferentes formas”. Ele trata o processo de mobilização social como um instrumento, uma ferramenta para “convocar vontades”, na expressão do autor. Aglutinar cidadãos para atuarem na realidade onde vivem” (TORO, 2007, apud GOHN, 2008, p. 449).

A premissa de mudança de comportamento dentro da mobilização social, importa na medida em que os movimentos dos povos de terreiro provocarem reflexões e

remexerem as estruturas cristalizadas de uma moralidade cristã e branca, e ao se organizarem, lutarem por direitos jurídicos e sociais, por respeito e tolerância cultural estão provocando mudanças nesse espectro comportamental de um imaginário sociocultural em que está enraizado uma cultura que subjugou, reprimiu e violentou todo um campo morfológico, simbólico, uma cosmovisão, distinta daquele que – em grande parte – os colonizadores de nosso país trouxeram à época. As práticas de discriminação que frequentemente ocorrem em nossa atualidade estão ligadas a esta cosmovisão e lógica reproduzida historicamente, ainda que haja dissociação e uma ruptura forçada com a memória de toda nossa história.

Portanto, percebe-se aqui a atuação dos povos de terreiro e sua mobilização em dois momentos: o interno – de engajamento e o externo – de atuação e intervenção sociocultural. Pode-se interpretar, por exemplo, o período que foi denominado Xangô Rezado Baixo como uma reorganização dos povos de terreiro diante de uma intervenção autoritária, violenta e racista que negou a eles a livre manifestação de suas crenças e ritos. Dessa maneira, adaptaram-se à realidade que tinham para que pudessem permanecer manifestando sua consciência e crença, isso sem contar com àqueles que optaram por outras formas de resistência adaptando ainda mais os cultos e ritos à realidade cristã ocidental, partindo para o sincretismo religioso brasileiro presente em diversas regiões e religiões no Brasil (a umbanda, os cultos católicos com *atabaques* em Salvador, entre outros).

Esse período de reorganização dos candomblés alagoano também contou com líderes religiosos migrando para outros estados vizinhos, fortalecendo e criando redes de resistência em espaços em que havia solo mais fértil e maiores possibilidades para serem praticados os ritos desta religiosidade e potencializados. Percebe-se a migração e as adaptações, ainda que bastante controversas, como forma e possibilidades mínimas de resistência e, com isso, constrói-se um olhar de fortalecimento e engajamento interno – das redes, das pessoas, da religião – para que se pudesse perceber mais à frente à luta mais estruturada e organizada em busca de direitos e políticas públicas que atendessem aos anseios dessa população.

A pesquisa de Nailah Neves Veleci nos indica que a reação afro religiosa ocorreu muito por meio de protestos, porém, como o próprio recorte territorial estabelecido neste trabalho nos mostra, aconteceram de maneira desarticulada por não haver uma organização centralizada a nível nacional. No entanto, ela nos relata um momento identificado como inicial para movimentar e engajar os povos de terreiro:

[...] essa mentalidade vai começar a mudar, principalmente após o episódio do “Chute na Santa”. Esta foi uma agressão a uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, feita por um bispo da Universal durante um programa televisivo que motivou a reação de vários segmentos da sociedade brasileira, colocando a igreja neopentecostal em uma situação difícil. **O episódio foi exemplar para as religiões afro-brasileiras porque mostrou para estas que quando os ataques neopentecostais se dirigiam diretamente aos símbolos de uma religião hegemônica, como o catolicismo, sua eficácia era reduzida. O que não ocorre com os ataques às religiões afro-brasileiras que, em geral, têm se mostrado eficazes tanto na conversão de adeptos, como no comprometimento da imagem pública desta religiosidade. E por outro lado, mostrou aos adeptos afro-brasileiros a necessidade de reagirem de forma cada vez mais organizada para tentarem preservar a relativa aceitação e legitimidade conquistadas**” (NEVES VELECI, 2017, p. 51, **GRIFOS DA AUTORA**).

A autora pontua, então, este acontecimento (Chute na Santa) como pontapé inicial para a formação de movimentos e organização de defesa das religiões afro-brasileiras, assim como, no âmbito jurídico, ações foram inscritas por líderes religiosos de religiões de matriz africana contra personalidades e líderes de outras religiões que confrontavam, discriminando e desrespeitando os povos de terreiro. Pontua ainda, que esse episódio pode ser percebido como:

[...] um indício que a perseguição às religiões afro-brasileiras e a negligência estatal não se trata apenas de intolerância religiosa, mas de **racismo religioso**. **Não é um problema apenas com o que é pregado espiritualmente por estas religiões afro-brasileiras, mas também um ataque a toda sua estrutura que difere da estrutura ocidental cristã** (NEVES VELECI, 2017, p. 52, **GRIFOS DA AUTORA**).

Este episódio relatado, e o que foi gerado a partir dele, são exemplos de como esse engajamento interno aconteceu e como esses sujeitos foram movimentados para internalizar a forma que a realidade se construía com relação aos seus ritos e crenças.

O segundo momento pode ser percebido pelos aspectos presentes na emergência dos eventos organizados, destacando o Xangô Rezado Alto, sendo o primeiro realizado em 2006 com a simbólica parceria com a Secretaria de Cultura de Maceió, mesmo com

a pouca divulgação do evento. A participação de professores, religiosos de matrizes africanas e pessoas que simpatizavam e demonstravam solidariedade à causa, já ilustra a atuação e intervenção desse movimento na realidade. O evento ocorrido em 2012 contou com a parceria com a Universidade Federal, houve um cortejo público, além de Decreto Público inscrevendo o perdão aos povos de terreiro, após 100 anos do “Quebra-quebra”, nos normativos e memória institucional e política da capital e do estado, sendo portanto, simbologias ainda mais fortes e fundamentais para legitimar o estabelecimento dessa organização e capacidade de mobilização e articulação do movimento de povos de religiões de matrizes africanas.

A autora Neves Veleci (2017) elucida melhor quais estratégias e mudanças ocorreram no campo dos povos de terreiro que podem ser analisadas em conjunto com o movimento para construir parcerias com campos institucionais distintos, de governo e universitários. De maneira que consigamos conceber como determinados conceitos foram sendo apropriados e internalizados, suas motivações, como também, podem afinar a compreensão sobre como as redes de mobilização dos povos de terreiro foram se estabelecendo e como foram tecendo suas ações e caminhos:

**Os afro-religiosos adotaram uma nova estratégia para garantir os seus direitos: a defesa que além de religiões, estes são povos tradicionais.** Isso porque concluíram que a formação sociocultural católica da nação e o projeto expansionista dos neopentecostais na política e na sociedade, e conseqüentemente na expansão dos valores cristãos impostos nas legislações e nas decisões jurídicas; e que os ataques aos seus templos, a demonização de suas entidades, a perseguição aos seus adeptos e etc., constituem um projeto de combate a sua estrutura contra hegemônica (NEVES VELECI, 2017, p. 51-52, **GRIFO DA AUTORA**).

Ademais, a autora destaca estratégias comumente utilizadas por aqueles que não se atemorizam sendo mapeados pelo Estado:

Para aqueles que não têm medo de serem mapeados pelo Estado, três estratégias são as mais adotadas para tentar contornar esses problemas: **a transformação da comunidade religiosa em pessoa jurídica, o reconhecimento como patrimônio cultural e o reconhecimento como povos e comunidades tradicionais.** A transformação em **pessoa jurídica** é a mais comum das estratégias, **mas no caso das religiões afro-brasileiras não é suficiente para garantia de direitos religiosos.** Aqui nos deparamos com um paradoxo, por um lado o Estado não reconhece os terreiros como templo para garantir-lhes os direitos como imunidade tributária e por outro os reconhece como local religioso e por tanto não podem lhes dá nenhum auxílio financeiro devido à

laicidade do Estado. Devido a essa complexidade é que os afro-religiosos estão adotando as estratégias de exigir direitos culturais, ao invés de apenas religiosos (NEVES VELECI, 2017, p. 73, **GRIFOS DA AUTORA**).

Com isso, Neves Veleci (2017) ilustra a contrariedade presente nesse próprio reconhecimento e mapeamento estatal que, por partir de premissas cristãs ocidentais, cristaliza o racismo institucional. Esse tópico foi trazido de forma que acrescentasse uma variável fundamental ao mapeamento da configuração da mobilização e organização sociopolíticas dos povos de terreiro alagoanos, mais especificamente de Arapiraca.

Para compreender melhor o processo de mobilização e o reconhecimento dos terreiros por parte do Estado, incluímos em nossa coleta de dados por meio das entrevistas, a informação sobre a estruturação organizacional dos terreiros, e tivemos como resultado dentre os 6 entrevistados, que 4 não sabiam informar se os terreiros estão organizados juridicamente, pois, como não tem exigência quanto a isso, assim, como, pela não garantia de que isso seja suficiente para garantia de direitos como nos aponta Veleci, no trecho supracitado, talvez não seja prioridade esse procedimento de institucionalização, enquanto que, dois entrevistados afirmaram que sim, e apontam que isso facilita a buscar de parcerias e os serviços de apoio a comunidade, reconhecido por eles com um dos papéis dos terreiros.

Em pesquisas bibliográficas realizada junto ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Estadual de Alagoas (NEAB-Uneal), com a coordenação do professor Clébio Correia, foram identificados relatórios de encontros realizados em mais de 15 terreiros na cidade de Arapiraca, contudo, dois terreiros ganham destaque, por serem apontado em diversas situações.

O *Obaça Dã Orum* liderado por mãe Rita que tem mais de 50 filhos de santos de todas as idades, fora citado nos trabalhos do NEAB e da mesma forma o *Ilê Axé Xangô Agodo*. Que segundo seu líder religioso Pai Alex ouve participação dos componentes da sua casa em quase todas as passeatas contra a intolerância religiosa.

Com isso, buscamos compreender as interpretações sobre esse tema por meio de um levantamento bibliográfico a partir das inferências dos momentos históricos dos

povos de matrizes africanas, assim como, o contato com religiosos e participantes dos eventos citados, na perspectiva de levantar hipóteses e estabelecer interpretações a partir dessa investigação de como as redes atuavam, se comunicavam, formulavam ações e difundiam mensagens com o objetivo fim de viabilizar garantias de direitos para os povos de terreiro, acabando por criar brechas no imaginário social racista e atuando e desenvolvendo ações coletivas, rompendo com a lógica hierárquica percebida em movimentos sociais convencionais ou até de uma cúpula para o acompanhamento desses processos entendidos como mobilização social, que parte da própria engenharia social e suas possibilidades de articulação e organização da ação coletiva, conforme presente em Gohn (2008).

## 2.2. *Conhecendo o lócus e os percursos metodológicos da pesquisa*

A metodologia proposta para realizar esta pesquisa pautou-se nas contribuições da Antropologia. Nestes moldes apetece concretizar o que Geertz (1989) chama de uma “descrição densa”, na procura de adentrar os significados que perpassam as práticas sociais, colocando-se numa relação com o objeto de estudo que não se limita a descrevê-lo em pormenores.

Importa compreender que a descrição densa é um método de observação criado Geertz que objetiva proporcionar a compreensão das estruturas significantes implicadas na ação social observada, que necessita primeiramente ser apreendida para depois ser apresentada (TALOMANI, 2014), a autora nos diz ainda:

Para Geertz, viver se constitui na contínua operação de questionar, aceitar ou rejeitar o que lhe é apresentado ao incorporar uma versão em certo sentido própria e original de “realidade”, esta última construída por uma releitura particular da história e da sociedade, isto é, derivada de um rearranjo simbólico que pode ser expresso como cultura (TALOMANI, 2014, p. 54).

Desta forma, aprofundamos a análise da participação social dos povos de terreiros arapiraquenses, explorando todas as possibilidades interpretativas que eles oferecem, e que só pode ser dado por meio de um intenso cruzamento com outros elementos, observáveis no contexto, ou mesmo, fora dele (PESAVENTO, 2005, p. 66).

O estudo de caráter qualitativo bibliográfico partiu a priori de uma pesquisa histórica acerca dos povos de terreiros no Brasil, explorando o impacto de projeto de branqueamento na construção indenitária deste segmento e na sua capacidade de organização social, seguindo a pesquisa sobre os conceitos de representação política e participação social dos povos do axé.

Para o processo de coleta de dados utilizamos observação participante nas comunidades e terreiros mais antigos do município de Arapiraca/AL, e aplicação de entrevistas semiestruturadas junto as lideranças mapeadas para identificar concepções, limites e avanços no que se refere à representação política na garantia de pautas demandadas por eles. Nessa linha, tomamos como exemplo, o trabalho de Peter McLaren sobre Rituais na Escola (1992). Embora o objeto abordado nesta pesquisa seja distinto daquele trabalhado por McLaren, o que nos interessa enquanto exemplo é o método etnográfico utilizado pelo autor, demonstrando êxito no que se refere aos métodos antropológicos no campo de pesquisas, McLaren não se detém apenas a descrever minuciosamente os detalhes.

[...], mas combina atenção com um modo de análise que releva como as experiências escolares são organizadas dentro de relações específicas de poder [...] a dominação não é simplesmente reproduzida na explicação etnográfica de McLaren, ela é constantemente trabalhada através de rituais e práticas que constituem a vida escolar” (GIROUX, 1992, p 18-19).

Nessa perspectiva, este trabalho se pautou em interpretar com o uso de observação direta e um estreito contato pessoal entre pesquisador e fenômeno pesquisado, o que apresenta uma série de vantagens. Em primeiro lugar, a experiência direta é sem dúvida o melhor teste de verificação da ocorrência de um determinado fenômeno:

[...] A observação direta permite que o observador chegue mais perto da ‘perspectiva dos sujeitos’ [...] na medida em que o observador acompanha in loco as experiências diárias dos sujeitos, pode tentar apreender a sua visão de mundo, isto é, o significado que eles atribuem à realidade que os cerca e às suas próprias ações (LUDKE; ANDRÉ, 1986, p.26).

Compatibilizados, tais procedimentos nos permitiram compreender como se articulam nos espaços dos terreiros e suas representações; discursos; conhecimentos;



ensino e aprendizagens sobre as formas de organização e relação com as estruturas do estado, identificando limites e avanços no que se refere à representação política na garantia de pautas específicas ao povo do terreiro e seus territórios de vivência.

Definimos como lócus da pesquisa os terreiros *Ilê Axé Xangô Agodô*, *Abaça Dãn Orum* e buscamos por meio de entrevistas semiestruturadas relacionar as lutas e conquistas desses povos de terreiro a partir do Xangô Rezado Baixo.

A formação das casas de culto afro-brasileiras advém do processo de escravização a qual foram submetidos os povos africanos desde Brasil colônia, povos estes que chegaram ao Novo Mundo diaspóricamente<sup>22</sup>. Os primeiros das regiões de Angola e Congo, localizadas ao Sul do Saara no século XVI<sup>23</sup>, que ao decorrer do processo dão origem ao Candomblé de Angola ou o Bate-Folha, como é o caso do terreiro Abaça Dãn Orum. E, o Ilê Axé Xangô Agodô, que se origina dos últimos povos remanescentes da África Central, o povo Tchamba ou Xambá, como é conhecido no Brasil.

Encontramos por meio de um levantamento documental, a existência de mais de 15 terreiros em Arapiraca, marcados pela característica da vulnerabilidade, delimitamos por questões geográficas, indenitárias e visibilidade social, os dois terreiros acima descritos.

Ao delimitar os espaços, fizemos um levantamento documental sobre a relação desses terreiros com políticas públicas, buscando compreender a institucionalização e o reconhecimento estatal, para tanto, buscamos dados nos órgãos municipais, estaduais e federal acerca da participação dos terreiros de Arapiraca. O acesso a algumas destas instituições foi um pouco difícil ou simplesmente não tinham algo sobre a temática.

---

<sup>22</sup> Sobre diáspora, concordamos com as ponderações de Eduardo Oliveira, “Diáspora é signo de movimentos complexos, de reveses e avanços, de afirmação e negação, de criação e mimese, de cultura local e global, de estruturas e singularidades, de rompimento e reparação.” (p, 2) OLIVEIRA, David Eduardo. Filosofia da Ancestralidade como Filosofia Africana: Educação e cultura afro-brasileira. RESAFE, 2012. Disponível em: periódicos.unb.br. acesso em 10. mai.2019.

<sup>23</sup> SILVÉRIO, Valter Roberto. Síntese da coleção de História Geral da África: XVI ao século XX/ coordenação de Valter Roberto Silvério e autoria de Maria Corina Rocha e Muryatan Santana Barbosa: -- Brasília: UNESCO, MEC, UFScar, 2013

Após esses levantamentos documentais, buscamos empiricamente compreender os limites, desafios e avanços dos povos de terreiro, no que diz respeito ao racismo institucional, a garantia de seus direitos e aos processos de mobilização social nos quais estes povos deveriam estar inseridos. Nesse sentido, se faz ímpar o diálogo com os referenciais teóricos apresentados até aqui, mas, fundamentalmente levantar questões junto a estes povos, por meio de entrevistas semiestruturadas.

Tais entrevistas buscaram compreender o problema investigativo dessa pesquisa: Os povos de terreiro do município de Arapiraca/AL se articulam ou não para garantir seus representantes em espaços de mobilização social? E quando se articulam, como se dá essa articulação? E assim, após coleta e análise dos dados poderemos confirmar ou negar o que levantamos como hipótese ao início dessa pesquisa, qual seja: “Mesmo com o evento “Xangô rezado alto” ocorrido em 2012 que teve o intuito de resgatar /denunciar o processo de perseguição ao povo de religião de matriz afro em AL e o preconceito religioso vivenciado desde então, este segmento ainda encontra dificuldades para se afirmar identitariamente e conseqüentemente garantir sua participação social na luta por direitos e políticas públicas favoráveis às necessidades de seus territórios de vivências. Como os povos de terreiro apontam as barreiras de participação social e de reconhecimento social e combate a intolerância religiosa? e Como eles enxergam os conselhos de participação social?

Desta forma, as entrevistas foram aplicadas junto a seis pessoas, sendo do Abaça Dãn Orum 3 e mais 3 do Ilê Axé Xangô Agodô, entres Líderes religiosos das religiões de matrizes africanas, mães de santo, pais de santo, e outros atores/sujeitos que frequentam os terreiros. E apresentamos os entrevistados nesse estudo por números para garantia de sua privacidade e anonimato, tendo cada um assinado um termo de livre consentimento **(apêndice 1)**.

O diálogo buscou compreender, as formas e procedimentos de envolvimento relacionadas a mobilização social, os limites e avanços reconhecidos pelos povos na relação com a institucionalização e garantia ou violação de direito, quais as sugestões

e organização dos povos no enfrentamento ao racismo institucional, a intolerância religiosa, e as relações internas de um terreiro com o outro.

Lançamos mão de uma etnografia, na busca de encontrar registros de matérias jornalísticas, redes sociais etc. que dialogassem com o problema gerador e hipóteses dessa pesquisa.

### CAPÍTULO 3. OS PRINCIPAIS ACHADOS A PARTIR DOS POVOS DO TERREIRO

Neste capítulo, apresentamos os dados coletados nas entrevistas sobre quem são, como pensam, como agem e se articulam, como se mobilizam e participam social e politicamente os povos do terreiro; quais as barreiras e avanços cercam a participação social dos povos de terreiros em conselhos e movimentos sociais. Assim, buscamos responder nosso problema de pesquisa: Os conselhos são estratégias de enfrentamento às desigualdades e intolerância religiosa?

As entrevistas foram semiestruturadas (**apêndice 2**), e organizadas em categorias de análise da seguinte forma: 1. Mapeamento dos Terreiros; 2. Perfil dos participantes; 3. Nível de conhecimentos sobre o tema; 4. Experiências de participação social e como avalia a situação dos terreiros na atualidade.

#### *Categoria 1. Mapeamento dos Terreiros*

Nessa categoria, levantamos a lista dos 15 terreiros, e como análise apontamos dois destes terreiros que em específico ganham destaque por serem uns dos primeiros em funcionamento na cidade de Arapiraca e facilitaram a observação participante e o acesso para as 6 entrevistas realizadas nos dois terreiros.

Assim, as respostas afetas ao tempo de existência da casa; nº de frequentadores; faixa etária dos frequentadores; situação econômica; e se o terreiro está institucionalizado via CNPJ, estão destacados na **tabela 1** abaixo:

**Tabela 1** Mapeamento dos terreiros de Candomblé

Terreiro	Tempo de Existência	Nº de frequentadores	Faixa Etária dos frequentadores	Situação econômica autodeclaradas	Tem CNPJ
1	25 anos	Não identificado	30 anos em média	Trabalhadores	não
2	30 anos	60 filhos de santo	Pessoas jovens e mais velhas	Classe baixa	não
3	16 anos	200 filhos de santo	Todas as idades	Classe média	sim
4	A mais de uma geração	100 filhos de santo	Todas as idades	Trabalhadores e desempregados	Não sei informar

	Não informado	15 filhos de santo iniciados. umas 40 pessoas, entre religiosos e simpatizantes.	8 a 80 anos	Carentes	sim
6	18 anos	Mais de 50 filhos de santo	Em média 30	trabalhadores	Não sei informar

Fonte Elaboração da autora

A **tabela 1** possui uma função muito significativa na pesquisa, possibilitando a análise e explicação de um determinado resultado de modo mais didático. De tal forma, que nos permitiu descrever que os terreiros tem entre 16 a anos de existência no geral, o número de frequentadores varia entre 50 a 200 filhos de santo, religiosos e simpatizantes do candomblé, envolvendo pessoas de todas as idades, e principalmente pessoas carentes, trabalhadores, desempregados, classe baixa e média, e como já abordado anteriormente apenas dois dos entrevistados confirma que o terreiro possui CNPJ.

### *Categoria 2. Perfil dos participantes*

Para essa categoria de análise, levantamos nas entrevistas dados como: função e papel na casa; faixa etária; tempo que participa no terreiro; e se já havia participado de outra entrevista; se já sofreu preconceito, bem como, na observação participante observamos as características de raça e gênero dos povos de terreiro, e assim, tais dados nos permitiram, traduzir o perfil dos participantes dos terreiros de Alagoas.

A **tabela 2** acima, nos ajuda a compreender de modo mais elaborado as experiências no campo da religiosidade de matriz africana. Nesse sentido, é possível observar nos discursos as principais questões que perpassam esses sujeitos. Por todos eles, a questão religiosa aponta um marco de abordagens desconfortáveis e racistas religiosas, esse é o ponto comum entre eles. O aspecto da cor, por exemplo, se difere como vimos no entrevistado 2, que sublinha não sofrer nenhum tipo de racismo pela cor da pele, porém, quando o foco da religião se evidencia, não escapa de abordagens violentas e discriminatórias.

Identificando assim um racismo velado, fundamentado e estruturante nas relações sociais. Quando na entrevista alguns dos entrevistados falaram que não sofriam preconceito racial, mas todos afirmaram sofrer o preconceito religioso. Porém o que os entrevistados não compreenderam é que nesse processo o preconceito racial existe antes mesmo do religioso como caráter fundador da subjetividade humana. Neste sentido, todos que afirmaram sofrer intolerância religiosa estão ao mesmo tempo sofrendo os efeitos do racismo estrutural.

**Tabela 2 Perfil dos Entrevistados**

Entrevistado	Idade	Tempo que frequenta o terreiro	Função ou papel	Participou de outra entrevista? Qual?	Já sofreu discriminação de cor ou religião <sup>24</sup>
1	14 anos	3 anos	Abiã, estou iniciando .	Não	Sim. Foi desconfortável, foi uma amiga da escola que acabou descobrindo e começou a espalhar que eu era macumbeira, que eu era isso, que eu era aquilo. Começou a me chamar de negra e, eu fiquei me perguntando por que ela tinha aquela concepção, se ela não conhece a religião? Ela falou que eu fazia despacho na encruzilhada pra fazer o mal, e ela não conhece sobre a religião, ela poderia vim me perguntar, mas ela não veio e saiu falando mal de mim.
2	Não informou	Em média 5 anos	Muzenza , iniciada de primeira viagem. Ou seja, é minha primeira iniciação . Sou noviça.	Não	Pela cor não. Embora eu seja filha biológica de pessoas negras e indígenas eu sou também parte de um grupo de brancos e minha pele é branca. Somos lidos pela cor da pele quando não estamos apartamentados, então pela cor eu sou privilegiada. Porém quando uso algum turbante e minhas contas de candomblé a coisa muda. Já fui abordada na rua por uma família de evangélicos que tentavam pregar a todo custo à palavra da igreja deles. Não foi agradável, fui obrigada a mandar cuidarem de suas vidas e ameaçar chamar a polícia.
3	Não informou	Mais de 30 anos, só no atual está a 16 anos	Babalori xá. Conheci do	Sim. Uma jornalista uma vez veio aqui para saber da minha história e me	Sim, quando eu era pequeno fui expulso da banda de fanfarras de Igaci porque descobriram que eu era "macumbeiro". Depois eu

<sup>24</sup> Falas literais das pessoas entrevistadas.

			popularmente como pai de santo.	entrevistou, alguns estudantes da UFAL do curso de Psicologia vieram também com o professor Parmênides, outros de história da Ueneal do grupo de estudos NEAB. Os temas sempre eram perguntando a minha história e sobre o que é o candomblé	fiquei mais velho e as pessoas me respeitavam mais, pelo menos não falavam as coisas na minha frente podia até ser que falasse nas minhas costas.
4	Não informou	25 anos	Já sou iniciado e logo receberei cargo de tata (correspondente a pai de santo na nação Angola)	Sim, foi realizada pelo NEAB, estudantes da Ueneal. Eles perguntaram sobre a religião, racismo e preconceito	Sim, por conta da minha religião as pessoas deixam de falar comigo, me olham torto e ficam falando mal de mim.
5	24 anos	7 anos em outro terreiro e a 2 anos no próprio terreiro	Tatá inkisse. (Correspondente a um pai de santo na nação Angola).	Sim, realizadas por pessoas ligadas a universidades, a UNEAL, a UFAL, e um documentário e entrevistas também. na maioria das vezes se referem ao racismo, mas o candomblé engloba uma cultura riquíssima na verdade, onde se adentra a culinária, a cultura, dança, música.	Sim
6	38 anos	5 anos	Não tem iniciação, mas é esposa do pai de santo	Sim, documentário do Jurumeiro de Xangô	Sim

Fonte: Elaboração da Autora

Dentre os 6 entrevistados, temos o mais novo participante com 14 anos e o mais velho com 38, a maioria frequenta esse o terreiro entre 3 a 7 anos, e temos entre eles: Abiã; Tata inkisse; Muzenza; Babarolixá; uma é esposa do pai de santo e duas estão em iniciação. Duas já haviam participado de outras pesquisas e 4 ainda não; e todas sofreram algum tipo de preconceito, seja pela cor/raça, seja pela religiosidade. O que dialoga com

o que abordamos nos capítulos iniciais dessa dissertação, acerca da intolerância religiosa e do racismo estrutural, sendo:

[...] é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios, a depender ao grupo racial ao qual pertençam (ALMEIDA, 2018. 25).

Outra marca do perfil dos entrevistados que retiramos na observação participante, pois, não tivemos uma questão sobre isso nas entrevistas, diz respeito a raça e gênero, percebemos em nossa observação que existe uma predominância de negros ante os brancos, uma paridade no quesito gênero e um homem que se declara homossexual. Tais pessoas conseguem conviver no mesmo espaço por um processo de identificação, pois, quando fora todos vivenciam de uma maneira ou de outra, discriminações, racismo, homofobia, entre outros.

### *Categoria 3. Nível de conhecimento dos entrevistados*

No que diz respeito ao nível de conhecimento dos entrevistados, identificamos o que pensam sobre sincretismo religioso; o que significa ser praticante de terreiro, e o que sabem sobre o Quebra de Xangô.

Para os entrevistados sincretismo religioso é:

*“Esse debate sobre o sincretismo vem sendo superado. Até mesmo quando se pensou em sincretismo ao longo do século XVIII, XIX, não era bem sincretismo, mas sim uma negociação dos símbolos religiosos. Por exemplo, não existe orixá Jesus Cristo, nem nkise Santa Bárbara. Existe uma negociação dos símbolos para a sobrevivência dos cultos. É um debate extenso” (ENTREVISTADO 1).*

*“Sei que foi essa mistura que ocorreu das crenças católicas com as crenças africanas pra que os antigos escravos pudessem continuar cultuando os orixás. Aí eles passaram a adorar os orixás a partir dos santos católicos e isso misturou tudo. Hoje em dia ainda existe, na verdade o candomblé só existe por essa junção, mas quem é de terreiro nagô como eu e cultua orixá não precisa mais estar olhando pra imagem de santo e adorando orixá, porque o orixá é da natureza e não tem nada a ver com isso, apesar de que foi importante o sincretismo, mesmo com toda dificuldade hoje nós podemos falar que somos de religião afro e não ficar se escondendo mais. Pelo menos até agora” (ENTREVISTADA 2).*



*“É misturar a religião católica com a religião dos negros” (ENTREVISTADA 3).*

*‘Sim, foi o momento que para preservar os cultos religiosos afros nós misturávamos elementos do catolicismo para as pessoas não perceberem e impedir a nossa religiosidade’ (ENTREVISTADO 5).*

*“colocar o santo católico na frente dos orixás” (ENTREVISTADA 6).*

O problema do “sincretismo” parece dividir um pouco a opinião dos sujeitos, sobretudo quando se fala da mistura com o catolicismo, considerando que o “sincretismo” não se dá apenas com o catolicismo, embora seja um fato dominante, pois, o catolicismo era a religião oficial, por isso a evidência sobre o catolicismo. Por outro lado, há a ideia de negociação das práticas, a adesão ao catolicismo teria sido não sincretismo para a sobrevivência do culto negro, mas uma negociação dos símbolos e espaços religiosos para a sobrevivência das práticas religiosas dos africanos e afrodescendentes, como se observa na entrevista 1 e em parte da entrevista 2.

Ser praticante de terreiro é:

*“É uma coisa muito boa, muito alegre, muito divertida. É muito prazerosa” (ENTREVISTADA 1).*

*Ser praticante do candomblé, em especial do candomblé Angola que é minha nação é uma alegria. Mas, toda alegria vem acompanhada de momentos de não alegria. Candomblé tem seus dogmas como qualquer religião e diria que nesses termos é uma tradição rigorosa. São muitas reclusões, muitos preceitos. Contudo, isso faz parte da tradição e deve ser respeitado. A minha maior tristeza com o candomblé são os bolsominions afro. Isso tem ocorrido por várias razões e em vários segmentos da sociedade” (ENTREVISTADA 2).*

*“É a coisa mais linda da minha vida! É eu saber que tudo está interligado e que nada acontece por acaso, é eu saber a importância de conectar o meu orí (cabeça) a energia que alimenta ele, é eu carregar um orixá que tem relação com a natureza e entender que a natureza está em tudo, tem o poder da vida e da morte. Isso é realmente uma manifestação de Deus e se eu tenho um orixá eu também sou uma parte de Deus na terra. Ser praticante do candomblé é isso: praticar os nossos direitos e deveres e ser resistentes como fomos até hoje” (ENTREVISTADA 3)*

*“Eu sou grato por tudo ao orixá na minha vida, ele que me mantém de pé até hoje”. (ENTREVISTADA 4)*

*“Quando me perguntam isso eu sempre falo que é a minha vida. Porque hoje eu não tenho uma profissão, eu não tenho uma família de sangue, tudo que eu ganho e tenho vem da minha família de santo que só me engrandece o respeito*

*que todos têm por mim de me ver como um pai, um conselheiro. O orixá, o inkisse, e as forças da natureza que eles representam é o meu ar que respiro então o candomblé para mim é tudo”. (ENTREVISTADA 5)*

*“Vida, renascimento, paz. Tudo de bom”. (ENTREVISTADO 6)*

Sobre os sentimentos bons afetivamente relacionados ao candomblé, as opiniões parecem unânimes em todas as entrevistas. Exceto na entrevista 2, que demonstra preocupação com adeptos menos politizados sobre as dinâmicas sociais e políticas que perpassam o campo da tradição também. Tradições estas, nas quais, estão presas diretamente a questões hierárquicas do candomblé, tendo desde o *babalorixá* ou a *yalorixá* (pai ou mãe de santo) até o *baia* (aprendiz). Não se sabe se tais “cargos” existiam no culto em África. O que fica evidente é que no Brasil o candomblé em sua síntese se estrutura em formato de pirâmide. Gerando um clima de competitividade característico do mundo ocidental.

Sobre a quebra de Xangô:

*“Conheço mais ou menos. Na escola o professor pediu pra gente assistir um vídeo e fazer o resumo sobre o tema, mas eu não consegui assistir o vídeo e escutei só o que meus colegas falaram na sala. Foi à mãe Marcelina que teve seu terreiro quebrado com uma invasão e foi agredida tanto fisicamente como verbalmente” (ENTREVISTADA 1).*

*“Sim. O fenômeno do Quebra faz parte da identidade de muitos povos de terreiro. O Quebra alterou dinâmicas de práticas religiosas em Alagoas, sobretudo em Maceió, como o Xangô Rezado Baixo que é o período onde os terreiros não podiam tocar instrumentos e nem manifestar nenhuma face publicamente da religião, pois eram perseguidos pela população racista e pela polícia. Muitos religiosos tomam a memória do Quebra como suas memórias, mesmo sem ter tido alguma ligação direta, no sentido de algum parente consanguíneo ou de santo de ter vivência aquilo. Porém cabe ponderar que nem todos os afro-religiosos guardam essa memória e isso deve a diversos motivos, um deles é o fato de que muitas dessas pessoas não foram iniciadas em Alagoas, já vieram de outros estados. Há também os iniciados aqui em solo alagoano que não guardam essa memória, geralmente são pessoas jovens iniciadas por pessoas de fora daqui” (ENTREVISTADA 2).*

*“Conheço sim. Foi à proibição que teve em alagoas dos tambores e dos cultos afro em 1912. Quando isso ocorreu muita gente da religião correu daqui a maioria foram pra Pernambuco, os que ficaram aqui fazia suas práticas religiosas escondidos era chamado de “xangô rezado baixo” porque não podia nem cantar, tinha que bater palma baixinho. A minha mãe de santo quando fez minha feitura, ela não raspou a minha cabeça porque ela não foi raspada, ela disse que raspa*

*a cabeça na época dela era como se você tivesse atestando que era do candomblé e corria o risco de levar uma pisa ou até ser preso, então o peso do quebra foi grande porque mudou até a ritualista do candomblé aqui em Alagoas. Na minha casa mesmo, eu não raspo cabeça de ninguém, eu sei que hoje pode, mas eu não fui feito assim, então eu faço o santo do povo do jeito que me ensinaram e eu fui feito. A quebra aqui fez com que a população a sociedade no geral tivesse medo do povo do candomblé, associando ele a coisas ruins negativas. Até mesmo ao demônio cristão” (ENTREVISTADA 3).*

*“Sim. Já ouvi bastante as pessoas comentando, foi um período no passado que perseguiram as pessoas da nossa religião aqui em Alagoas. Acho que influencia porquê de certa forma ainda somos perseguidos” (ENTREVISTADA 4).*

*“Eu conheço, mas eu não participei porque eu sou jovem, tenho 24 anos. Mas tenho conhecimento porque convivi com pessoas na casa da minha mãe de santo e têm na minha casa, pessoas que vivenciaram situações que fazem parte desse momento conhecido como quebra. Influenciou e muito na vida do povo de santo de Alagoas, na verdade ele teve um lado bom e ruim, mas ruim do que bom, muitas casas foram fechadas e conhecimentos se perderam, por que candomblé é uma religião que é passado conhecimento do mais velho para o mais novo, e alagoas por conta dessa ação de vandalismo de sofrimento de dor e de ódio da opressão religiosa, teve muitas perdas em cima da nossa cultura, mas também é uma coisa que nos gera muita força de resistir diante disso tudo, desse massacre, tantas pessoas como a tia Marcelina que perdeu até a sua vida, a tia Marcelina é um exemplo para nós que somos mais jovens, a ter forças e coragem para brigar e insistir perante o preconceito, parente esse ódio. Então, lembrar disso, nos dá força para lutar e reivindicar pelos nossos direitos, porque se não tivesse existido pessoas, lideranças como a tia Marcelina a gente não ia está aqui estaríamos esquecidos” (ENTREVISTADA 5).*

*“Eu vejo histórias, comentários. Sobre o que ocorreu em 1912 que tinha que cultuar os orixás dentro das matas escondido ou se não tinha que colocar o santo católico na frente. Tinha que se esconder da polícia, de outros praticantes de outras religiões porque se não eles viam quebrar as coisas dos santos (orixás) e tudo mais. Era assim, era sempre tudo escondido” (ENTREVISTADA 6).*

Atentar-se ao fato de que todos os entrevistados conhecem em alguma medida o fenômeno do Quebra de Xangô de 1912 é perceber a importância da tradição oral. Nenhum deles foi alvo direto do Quebra-Quebra, mas, todos sabem da história e a tomam como exemplo de luta e resistência dos povos religiosos afro-alagoanos que deve ser seguido. Compreendemos com isso, ao passo que o racismo estrutural ia se consolidando, também os focos de resistência do povo de candomblé desenhavam outras formas de realizarem seus cultos.

#### *Categoria 4. Participação social/Mobilização Social e como avalia a situação do terreiro na atualidade*

Foram coletados dados para analisar nessa categoria, tanto por meio do levantamento documental; como da observação participante e fundamentalmente dos relatos dos entrevistados. Levantamos informações sobre a relação dos terreiros com as instituições públicas, o envolvimento dos povos do terreiro em manifestações populares, reivindicações, eventos coletivos, formulação e implementação de projetos, articulações e parcerias, bem como, o conhecimento sobre normatizações acerca da participação social, o envolvimento nos conselhos e um quadro contextualizado de como cada participante ver e compreender a situação dos terreiros na atualidade.

Vale ressaltar, conforme apresentamos no capítulo 2 dessa dissertação, que os níveis, os limites e avanços acerca do conhecimento e intervenção dos povos do terreiro no que diz respeito a participação/mobilização social, tem origem numa formação do estado brasileiro, colonizador, escravocrata, racista e com fortes traços e marcas de intolerância religiosa e de impedimentos de acesso ao conjunto dos direitos, a povos segundo sua raça e religião.

Cabral (2013) aponta que uma das maneiras mais eficientes de despertar as pessoas e promover a sua participação é a mobilização social, ferramenta que está ao alcance de todos e tem um papel fundamental para mudar as coisas. Dessa forma, o diálogo com essa autora nos permite estabelecer uma diferenciação ao mesmo tempo a relação entre os dois conceitos utilizado por nós nessa pesquisa, na medida em que:

[...] a palavra mobilização, quando entra pelos nossos ouvidos, logo faz surgir da memória aqueles episódios de manifestações públicas, com uma multidão nas ruas, portando faixas e bandeiras, cantando hinos e gritando palavras de ordem, mas para entendermos a importância da mobilização social e aproveitarmos todo o seu potencial como estratégia de construção da democracia nesse momento da história brasileira, a primeira coisa que precisamos fazer é ir além dessa ideia, abrindo nossa cabeça para um jeito ampliado de pensar sobre o assunto. (Cabral, 2013, matéria divulgada no site <http://www.fsindical.org.br/artigos/a-importancia-da-mobilizacao-social> em 29 de julho de 2013).

Portanto, tratar das mobilizações como participação de massa em grandes questões de política nacional, que é nosso interesse mais imediato aqui. Nos faz reporta que esse conceito foi inicialmente ligado à psicologia social da virada do século (cf. LE

BON, 1954; CANETTI, 1983) ou à sociologia do desenvolvimento (cf. SMELSER, 1963; além do já citado HUNTINGTON, 1975).

A pesquisa sobre mobilizações ganhou grande impulso do final da década de sessenta até a década de oitenta, nos Estados Unidos e na Europa Ocidental, motivada pelas ondas de protesto político que irrompiam. Enquanto os estudiosos europeus enfatizavam as causas estruturais dos movimentos, as identidades coletivas que eles expressavam e suas relações com o capitalismo avançado (cf. TILLY, 1978; TOURAINE, 1981; entre outros), os americanos preferiam um enfoque "atitudinal", destacando a participação (ou constrangimentos à participação) dos grupos organizados no protesto de massa e suas formas de ação coletiva (cf. GAMSON, 1968; LIPSKY, 1970; OBERSCHALL, 1973; OLSON, 1978 apud RODRIGUES, 1999).

A partir dessa abordagem e levando em conta o debate estabelecido no capítulo 2 dessa dissertação, consideramos que os povos de Terreiro experenciam em sua história, atos e movimentos de mobilização social nos processos de reconhecimento, liberdade e por seus direitos. Contudo, se mantém em construção o processo de consolidação da participação social, conforme passaremos a relatar.

Sobre a existência de Lei que beneficia de alguma forma os terreiros de candomblé e seus componentes, 5 entrevistados responderam que não conhecem leis especificamente sobre o tema, conforme relato abaixo:

*“Tem muitas leis que beneficiam a gente, na própria constituição quando coloca que o Estado é Laico de certa forma já está nos beneficiando porque quer dizer que não tem uma religião predominante. A lei que obriga o ensino da história afro nas escolas, a lei que penaliza o racismo, todas essas leis beneficiam a gente, mas poderia ter mais eu acho” (ENTREVISTADO 2).*

E um entrevistado disse que conhece:

*“Que beneficie não. Conheço as leis que garantem o direito a liberdade de culto e o direito ao ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nas instituições de ensino. Essas são as básicas. Mas são direitos não benefícios” (ENTREVISTADA 6).*

Essa situação de desconhecimento sobre as leis referentes aos direitos da liberdade de culto e sobre a História e Cultura Afro-brasileiras, bem como o acesso a

elas, parece ser comum de acordo com a maioria das entrevistadas. Possivelmente, isso ocorre em razão de que as políticas de ação afirmativa não chegam à todas as camadas da população, como também, pela grande parte dos religiosos de matriz africana e da população negra fazerem parte das classes pobres de modo geral, e não ter acesso a essas informações nas escolas para aqueles que frequentam a escola formal, haja vista que a Lei 10. 639 se refere exatamente ao ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira. O último entrevistado apresenta certo grau de conhecimento de ensino formal, isso quiçá explica o fato de que conhece a Lei.

Enquanto sobre a existência de parcerias, para os momentos que deseja articular alguma ação, ou, evento e acesso à política pública, ou instituição que atue especificamente voltado para os praticantes de religiões afros é relatado pelos entrevistados da seguinte forma:

*“O NEAB da UNEAL, que ajuda sempre que possível a articular as ações elaboradas pelos povos de terreiro. E aí falo enquanto membro do grupo e religiosa” (ENTREVISTADA 6).*

*“Às vezes só! Da prefeitura ou algum órgão como a Unidade de Saúde, mas é difícil, principalmente se tiver pedido de patrocínio ou doação para alguma coisa” (ENTREVISTADA 3).*

*“Não, é muito pouco. Aqui na cidade nós não temos meios a acesso de ajuda, seja político ou outros. O acesso que nós ainda temos aqui é através dos professores e estudantes, e de grupos de estudantes como o NEAB. Mas ajuda financeira não. O que eles oferecem é orientação, tirar nossas dúvidas, essas coisas. Mas se aqui na cidade tivesse um meio, um incentivo, pra ajudar nas festas, nos eventos, com certeza eu iria atrás” (ENTREVISTADA 5).*

*“O CONEPIR se ocupa também dessas questões, mas não é não focado somente na religiosidade negra e sim referente a todas as questões negras e indígenas” (ENTREVISTADA 6)*

*“Não. Eu conheço o Conselho de Igualdade Racial, porque um filho de santo meu participa desse conselho, mas sei que eles atuam não só na questão da religião, mas dos negros como um todo. Só pra questão dos religiosos eu desconheço” (ENTREVISTADA 2).*

*“Não. Eu não conheço” (ENTREVISTADA 4).*

*“Na verdade, o que as pessoas de religião afro têm, são as leis como todas as pessoas têm. Não existe nada exclusivo da gente não, e mesmo as leis que existem às vezes não são colocadas em prática” (ENTREVISTADA 5).*

*“Não. Eu percebo que esses órgãos, como o posto de saúde, é que procuram a gente. Vem na ONG, fala sobre doenças sexualmente transmissíveis, saúde da mulher, citologia, essas coisas” (ENTREVISTADA 6).*

A maior parte dos entrevistados afirmar haver parcerias para a promoção de atividades para o segmento das religiões de matriz africana, seja com a Universidade (UNEAL) e o Núcleo de Pesquisa (NEAB) ou órgãos da Prefeitura da cidade, como a Secretaria de Saúde. Exceto quando se trata de ajuda financeira para promover as ações. As razões pelas quais há recuo nas ajudas financeiras ainda são desconhecidas para nós neste momento.

Sobre instituições que atuem com a categoria dos religiosos de matrizes africanas, dois entrevistados demonstraram conhecer o CONEPIR. Um por meio de um filho de santo da comunidade religiosa que atua neste Conselho, e outro que afirma também conhecer o CONEPIR, ambos têm ciência de que o Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial, embora lide com tais questões, não se ocupa exclusivamente delas.

Outro entrevistado afirma não conhecer nenhum órgão. Em relação ao acesso as políticas públicas, o Entrevistado 5 diz haver apenas as Leis, que são gerais e aplicadas aos terreiros, embora que algumas leis não tenham aplicabilidade efetiva. O Entrevistado 6, sublinha o acompanhamento dos Postos de Saúde, que visitam as comunidades, como a ONG, para possibilitar o acesso às informações sobre saúde e a execução de acompanhamento e exames médicos.

Ainda nessa categoria, nos que diz respeito à participação como praticante de religião afro de alguma reunião em instituições pública, evento ou solenidade, os relatos apontam:

*“Eu já acompanhei o Pai Alex nas palestras que ele vai, mas eu nunca participei nem falei nada. Eu não entendo muito, mas as palestras sempre falavam de como a sociedade se adapta a nossa religião” (ENTREVISTADA 4).*

*“Sim. Na UNEAL e no CONEPIR os eventos na UNEAL sempre são sobre questões ligadas ao racismo de modo geral e ao racismo religioso. No CONEPIR foi sobre os casos de violência contra os religiosos de matrizes africanas registrados em Central de Polícia e sobre os eventos ocorridos na Serra da Barriga no dia 20 de novembro, que ocorrem todo ano” (ENTREVISTADA 3).*

*“Já minha filha, já fui convidado para vários eventos na UFAL, UNEAL, IFAL, tantos que pedi as contas. Participei do Negritude e Resistência, do Fala Negra, tem alguns troféus e premiações também que eu recebi. Recebi uma declaração de utilidade pública pra ONG pela câmara de Vereadores, o prêmio Tia Marcelina pela Secretaria de Direitos Humanos, várias coisas... é porque é muita coisa e minha cabeça não é muito boa, também não entendo direito dessas coisas, sei que era sempre pra explicar como é a religião, o que eu faço na Casa de Caridade, e falar de preconceito religioso e racismo” (ENTREVISTADA 2).*

*“Sim eu já participei de várias reuniões e eventos sempre realizados pelas universidades e escolas. Tratava da religião, porque algumas pessoas têm uma mistura de medo e curiosidade e nós temos que explicar o que é para tirar esse preconceito” (ENTREVISTADA 5).*

*“Eu já participei de várias o Alex é convidado para essas mesas, seminário... Então eu participava junto com ele. O tema de um que eu lembro foi a negritude e resistência, mas é muita coisa, eu não lembro não” (ENTREVISTADA 6).*

Os entrevistados em posições auxiliares como o Entrevistado 1 e 6 e os demais com posicionamento de maior articulação, todos eles, afirmam ter participado de alguma atividade: palestras, reuniões, solenidade na Câmara de Vereadores de Arapiraca, na Secretaria de Direitos Humanos etc. Esse quadro, sublinha um grau de ação política intensa e movimentação dos povos de terreiros em Arapiraca. Ou seja, esses sujeitos embora aparentem que estão agindo de modo individual, mas é evidente a movimentação coletiva, que não necessita ser um diálogo direto entre os religiosos, eles agem a todo momento por conta própria em torno de um motivo, que é a luta contra o racismo religioso.

Por fim, pergunta sobre como cada entrevistado avalia a atual situação dos povos de terreiro:

*“Não só da parte da minha família, mas também de outras pessoas, outras casas. É que tem outros terreiros e eu vejo muitas pessoas que querem ser melhores que os outros. Que ser o “bonzão” ... deixa eu explicar mais ou menos. Tem casa que as pessoas querem o bem maior, outras as pessoas fazem coisas horríveis pra conseguir o que querem, isso se chama ambição. Então eu vejo muito isso, mas na minha casa não tem isso é filho gostando de pai e pai gostando de filho, ninguém fica um falando mal do outro, quem tem cargo que é Yaô não humilha quem é Abiã. Essas coisas” (ENTREVISTADA 2).*

*“Por um lado, eu avalio que o povo de santo tem melhor se organizado para lutar por seus direitos e pela superação do racismo religioso. Por outro nas eleições passadas surgiu dentro dos terreiros grupos de bolsonaristas, eleitores convictos que ajudaram a eleger um sujeito e um grupo que é contra nossa religião” (ENTREVISTADA 3).*



*“Eu avalio como ruim porque é um povo muito desunido ainda e não percebem a situação que estamos passando, esses ataques das igrejas neopentecostal, as bancadas evangélicas defendendo seus ideias atacando as outras formas de crenças, essa perseguição porque o que está acontecendo novamente é uma perseguição contra nós, tem até um projeto de lei tramitando pra proibir o sacrifício de animais em rituais religiosos. Então é isso se o povo não começar a enxergar isso e se unir pra se defender eu não sei o que será da nossa religião futuramente” (ENTREVISTADO 3).*

*“Eu avalio como ruim. Mas eu penso em me engajar mais para mudar alguma coisa, para ajudar o meu povo. E fazer com que as pessoas intendam que a nossa religião não é do diabo e sim da natureza” (ENTREVISTADA 4).*

*“Graças a Deus, graças a Olorum, as coisas vêm mudando pra melhor, mas é uma mudança muito devagar, a carruagem do povo de santo anda, mas é muito lentamente. Porque o que as casas de santo têm que entender é que na verdade o nosso inimigo não somos nós, é o outro que nos discrimina que atira pedra, não a gente que come acaçá e divide o mesmo obí, mas as casas de terreiro ainda tem essa política de rivalidade. Aos poucos a sociedade do orixá, do inkisse vem tentando se unir, por conta de militâncias, de pessoas que vem dentro da casa de candomblé mostrar como é necessária uma visão contraria a da rivalidade, porque casa de candomblé é como uma igreja, ela tem a porta aberta, aquela pessoa que está hoje, amanhã não vai estar, e ela tem que ser livre, ter o seu livre acesso de ir e de vim, de ir à busca do seu melhor, e muitas pessoas acabam se tornando rival uma da outra, por ter aquela pessoa numa casa e depois a pessoa desistiu e escolheu outra casa, e não pode existir isso, orixá é pra todos, inkisse é pra todos, Deus é pra todos e não existe corrente nos pés pra prender, aprisionar ou modificar a vida daquelas pessoas, candomblé é liberdade” (ENTREVISTADO 5).*

*“A maioria quer ser um melhor do que o outro, mas no candomblé é assim, todos os dias, cada um, seja mais velho ou mais novo, sempre está aprendendo. E ninguém é melhor do que ninguém” (ENTREVISTADA 6).*

Nessa **categoria**, ainda, destacamos dados sobre a participação em eventos religiosos, ou manifestações públicas, ou reivindicações pela causa, e sobre a participação em algum projeto. Conforme citações abaixo relacionadas:

### Manifestação:

*“Não, nunca. A única coisa que eu fiz foi ir na caminhada contra a intolerância religiosa” (ENTREVISTADA 1).*

*“Sim. Já colaborei na organização das 3 edições da Caminhada Contra o Racismo Religioso em Arapiraca. Além de participar de seminários acadêmicos, como o Negritude e Resistência promovido pelo NEAB, Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da UNEAL onde também sou membro da equipe” (ENTREVISTADA 2).*

*“Teve uma situação onde um pai de santo, conhecido meu aqui em Arapiraca, sofreu preconceito numa loja de artigos religiosos cristãos e após o ocorrido nos organizamos uma passeata contra a intolerância religiosa eu participei duas vezes dessa passeata, uma no ano de 2016, outra 2017 e em 2018 não teve por falta de gente, esse ano de 2018 eu também não fui porque estava doente” (ENTREVISTADA 3).*

*“Eu participo todos os anos da caminhada contra a intolerância religiosa que acontece aqui em Arapiraca” (ENTREVISTADA 4).*

*“Já participei, nesse momento tive ajuda de pessoas, lideranças e alunos da UNEAL, de filhos também aqui da minha casa, e de amigos. Perante uma situação, na verdade eu fui vítima de preconceito racial e religioso, onde acabamos indo em busca dos nossos direitos e com isso fizemos eventos, reivindicando nosso direito de ser respeitado, mas também divulgando a nossa cultura, mas tudo isso que ocorreu foi diante a situação do preconceito que eu sofri. Uma das pessoas que participou muito e me ajudou, que é uma pessoa da religião, mas de outra nação, foi o professor Clébio que foi reitor e é professor da UNEAL, a Lília minha filha que é historiadora e a minha mãe de santo, mas se eu for falar o nome das pessoas que me ajudaram, foram muitas, veio gente até de fora do Estado, pessoas de Maceió. Eu acho assim que as pessoas também sentiram que podiam acontecer com elas, por serem negros, do candomblé, mulher que também sofre muito, e eu que tenho minha sexualidade homossexual assumida, assim, somos pessoas que passa muito por situações como essa. Então todos graças a Deus me ajudaram” (ENTREVISTADA 5).*

Os dados acima apresentam a posição dos povos de terreiro diante dos acontecimentos e das mobilizações na cidade. Os sujeitos foram vítimas de racismo religioso, e é importante compreender que esse fenômeno não ocorre individualmente. Sendo assim, a organização da caminhada é fundamental para as reivindicações contra o racismo religioso e outras formas de violência contra as populações negras. Os entrevistados, possuem histórico de participação em atividades promovidas pela Universidade. Nesse sentido, trata-se de sujeitos em processo de formação sobre as demandas sociais e a dimensão política de sua participação e mobilização.

### Reinvindicação:

*“Nunca fiz nada disso não” (ENTREVISTADA 1).*

*“Não sei responder esse questionamento. Acho que só pelo fato de ter organizado a caminhada contra o racismo religioso, sim, reivindiquei respeito para com os afros religiosos” (ENTREVISTADA 2).*

*“Ajudei a organizar a passeata contra a intolerância religiosa no primeiro ano que ela ocorreu, mas depois eu só participava. Lembro de uma vez que eu ajudei o povo da favela onde é localizada a ONG Casa de Caridade. É que lá não tinha energia, aí eu juntei aquele monte de gente e fomos de frente pra Eletrobrás fazer*

*zuada pedindo pra colocar energia nas casas das pessoas. Eles não queriam aceitar porque falavam que o local não tinha logradouro, aí a gente insistiu e falou que se lá não tem endereço eles que coloquem o endereço de lá. Então um funcionário gritou “como é que vocês chamam a comunidade que vocês moram?” alguém disse é a favela do Alex e ficou assim registrado na conta de energia, “Favela do Alex”. Só que na minha casa tinha energia eu não precisava não, mas eles precisavam, aí eu fui ajudar” (ENTREVISTADA 3).*

*“Não. Não sou muito de participar dessas coisas, só fui para a caminhada mesmo” (ENTREVISTADA 4).*

*“Sim. Foi essa história que eu acabei de relatar pra você que eu fui comprar incenso numa casa de artigos religiosos católica e a dona da loja se negou a me vender e quis “exorcizar um possível demônio que ela afirmou que existia em mim” (ENTREVISTADA 5).*

*“Eu participei do 20 de novembro na Serra da Barriga acompanhando o Alex e da caminhada contra a intolerância religiosa aqui em Arapiraca” (ENTREVISTADA 6).*

É possível perceber que há uma repercussão interessante sobre a Caminhada contra o Racismo Religioso em Arapiraca. Trata-se de uma atividade que houve adesão coletiva nos primeiros anos. O sujeito acima apresenta também movimentações sociais em torno de ações políticas reivindicatórias, mesmo não sendo só sobre a religiosidade, há mobilização sobre outras demandas da comunidade, como o caso da luz elétrica para a “Favela do Alex, manifestada pelo entrevistado 3. O entrevistado 5, por outro lado, apresenta um relato evidente de ação racista religiosa, que possivelmente teria motivado a aderir para a organização da caminhada. O entrevistado 6 relata a participação em atividade na Serra da Barriga, a tradicional manifestação do dia 20 de novembro - Dia da Consciência Negra, na qual teria acompanhado Pai Alex, que é uma liderança religiosa importante em Arapiraca.

Contudo, vale destacar que dos 6 (seis) entrevistados, 3 (três) manifestam pouca relevância ou participação em reivindicações, mesmo que 2 (dois) deles tenham registrado adesão a caminhada contra o racismo.

### Projetos:

*“Já. Na ONG do Pai Alex falando sobre questões religiosas e na bandinha de pífano e de afoxé com outras crianças e jovens”. (ENTREVISTADA 1)*

*“Participei de eventos como organizadora, enquanto estudante universitária e religiosa. Alguns deles promovidos pelo NEAB e outros pelo Coletivo Feminista Dandara de Palmares, como as atividades que ocorreram no início de 2018 pelos terreiros em Arapiraca debatendo o Quebra de Xangô de 1912” (ENTREVISTADA 2).*

*“Na minha própria ONG eu montei as oficinas de afoxé, onde as crianças e jovens podiam aprender esse rito afro, mas, não era só voltado pra o povo de religião afro, era pra todo mundo que quisesse aprender e, também pra tirar esse preconceito que existe em torno dessa musicalidade. Mas eu acho que tudo que eu já fiz é sempre aberto para todo mundo” (ENTREVISTADA 3).*

*“Já fui para o “Negritude e Resistência”, só assistir as palestras” (ENTREVISTADA 4).*

*“Sim. Um grupo feminista aqui da cidade elaborou uma roda de conversa sobre o evento do Quebra de Xangô e os impactos que ele provocou na nossa religião. Eu reuni toda a minha família e foi realizado esse momento que foi um momento muito rico e esclarecedor para as pessoas que não sabiam da história” (ENTREVISTADA 5).*

*“Se eu participei no momento eu não estou lembrada. Mas tudo que o Alex vai fazer na ONG ou no barracão eu que ajudo ele” (ENTREVISTADA 6).*

Em todos os entrevistados acima, há participação e organização de atividades sobre a temática das religiões afro-brasileiras. Os agentes demonstram interesse na questão, alguns na condição de auxiliar, como no caso da entrevista 6 e outros mais autônomos como nas entrevistas 2 e 3.

Ainda sobre essa categoria consideramos que a questão sobre a participação coletiva, também corrobora com a análise sobre a capacidade e intencionalidade de mobilização e participação social, e assim, apresentamos **na tabela 3** abaixo, os relatos dos 6 entrevistados.

**Tabela 3** Dados sobre participação em ação coletiva

Entrevistado	Já participou de ação coletiva? Qual
1	Não, tem o grupo de afoxé que eu participo que é da ONG.
2	Sim, Movimento Feminista.
3	Participo do conselho municipal do consumidor e já participei também do conselho de saúde. Só isso.
4	Não. Só coisas do meu trabalho mesmo, porque sou agente de saúde daí tem muitas reuniões de trabalho
5	Não
6	Não, só das coisas da casa mesmo, fazemos doações e resolvemos coisas da comunidade

Fonte: Elaboração da autora

Desta forma, ressaltamos dentre os 6 entrevistados apenas dois têm tradição de participação social e mobilização, na medida em que manifestam claramente seus envolvimento, um no movimento feminista e outro como integrantes de conselhos de participação social. Os demais, registram envolvimento apenas em rotinas familiares e de trabalho como os relatos dos entrevistados 4 (quatro) e 6 (seis) e o entrevistado 1 (um) registra a participação em ONG.

Vale ressaltar algo que ficou claro durante a observação participante, em que ficou registrado um movimento no quesito participação social na relação hierárquica entre os componentes de uma casa de terreiro, quase sempre a fala e opinião do pai de santo ou mãe de santo será a mais importante, devendo o restante do grupo acatar e obedecer o seu “líder”. Contudo, temos estudiosos, acadêmicos, ou pessoas influentes, que mesmo sendo Abiã, conseguem estender um diálogo mais próximo com o pai ou mãe de santo. Esse fenômeno da academia adentrar as casas de orixá traz, na maioria das vezes, o reconhecimento da necessidade de ampliação dos religiosos para os campos institucionais e de deliberação importantes. Indicando que para além do campo religioso e cultural a participação vem se desenvolvendo no campo político com o ato de combate ao racismo, o racismo institucional e a intolerância religiosa. Tomemos como exemplo a caminhada contra a intolerância religiosa apresentada ao longo do texto e a participação dos líderes religiosos e seus “filhos” numa relação direta com acadêmicos, pesquisadores, artistas e ativista, entre outros, evidenciando o atravessamento de instâncias de fora da questão religiosa.

Compreendemos com isso, que na medida que o racismo estrutural ia se consolidando, também os focos de resistência do povo de candomblé desenhavam outras formas de realizarem seus cultos.

## CONCLUSÕES FINAIS

Ao chegar ao final desse estudo, consideramos que o objetivo proposto inicialmente de analisar a problemática da participação social e política dos membros das comunidades afro religiosas de candomblé na cidade de Arapiraca-AL, durante o período de 2012 a 2017, foi contemplado na estrutura dos 3 capítulos dessa dissertação.

Com o capítulo 1 trouxemos a abordagem histórica que está na gênese das problemáticas vividas pelas comunidades afro religiosas brasileiras, tendo em vista, a construção da resistência do povo negro contra o racismo, impregnado nessa sociedade escravocrata, que desde sempre, pregava o silenciamento, a invisibilidade desse povo, num permanente processo de negação de direitos, de não reconhecimento e privação de liberdade, dentre elas, a liberdade de crença e manifestação cultural e religiosa. O embranquecimento, a intolerância religiosa, e o racismo estrutural, contudo, não conseguiram o impedir o surgimento do sincretismo religioso. Aqui também, apresentamos a Quebra de Xangô ocorrido em 1912, e o Xangô Rezado alto realizado a partir de 2012, para no decorrer da pesquisa, entender o papel desses fatos e eventos no processo de participação e mobilização social dos povos de terreiro.

Com o capítulo 2, o conceito de participação social foi trazido à tona, com suas nuances e dialogando com a construção histórica de resistência do povo negro e sua negação por parte do estado, o que possibilitou compreender o desafio imposto ao povo de terreiro em construir seus processos de mobilização social, como passo indispensável para efetivação de sua participação social. E nesse sentido, buscamos compreender o impacto do Quebra de Xangô ocorrido em 1912 e o Xangô Rezado alto, realizado a partir de 2012 para os povos de terreiro de Arapiraca/AL.

E assim, no capítulo 3, nossa proposta foi estabelecer o diálogo da abordagem histórica e conceitual dos capítulos anteriores com os relatos dos membros dos terreiros, trazendo assim os principais achados coletados a partir das entrevistas realizadas com os membros das comunidades afro religiosas de candomblé na cidade de Arapiraca-AL, na perspectiva de responder à questão por nós colocada como problema de pesquisa - Os povos de terreiro do município de Arapiraca/AL se articulam, ou não, para garantir

seus representantes em espaços de participação social? E quando se articulam, como se dá essa articulação? E assim, confirmar ou negar a hipótese de que mesmo com o evento “Xangô Rezado Alto” ocorrido em 2012 o qual teve o intuito de resgatar/denunciar o processo de perseguição ao povo de religião de matriz africana em AL, e o preconceito religioso vivenciado, desde então, o povo de terreiro encontra dificuldades para se afirmar identitariamente e, conseqüentemente, garantir sua participação social na luta por direitos e políticas públicas favoráveis às necessidades de seus territórios de vivências.

Dessa forma, o roteiro das entrevistas, foi elaborado no sentido de coletar dados para verificar as seguintes questões de pesquisa: Como o evento “Xangô rezado Alto” contribuiu para influenciar a organização política dos candomblés em Arapiraca nos anos seguintes? Houve participação dos candomblés arapiraquenses no evento Xangô Rezado Alto de 2012 e nos anos seguintes, ocorridos em Maceió? Se houve participação, quais terreiros de candomblé de Arapiraca estavam envolvidos? E principalmente surgiram movimentos sociais/políticos de participação, organizados pelos candomblés arapiraquenses após 2012?

E assim, organizamos em 4 categorias de análise e passamos a relatar os principais achados em cada uma dessas categorias:

1. *Mapeamento dos Terreiros*; foi possível descrever que os terreiros tem entre 16 a 30 anos de existência no geral, o número de frequentadores varia entre 50 a 200 filhos de santo, religiosos e simpatizantes do candomblé, envolvendo pessoas de todas as idades, e principalmente, pessoas carentes, trabalhadores, desempregados, classe baixa e média, e como já abordado anteriormente, apenas dois dos entrevistados confirmam que o terreiro possui CNPJ.

2. *Perfil dos participantes*; mapeamos no aspecto da raça que, por exemplo, se difere como vimos em uma das entrevistas que sublinha não sofrer nenhum tipo de racismo pela cor da pele, porém, quando o foco da religião se evidencia, não escapam as abordagens violentas e discriminatórias revelando no racismo estrutural que os negros sofrem; e quanto à idade, destacamos o mais novo participante com 14 anos e o mais velho com 38; no que diz respeito ao tempo em que frequentam o terreiro, a maioria

informa que estão no terreiro entre 3 a 7 anos; dentre os entrevistados temos: Abiã; Tata inkisse; Babalolixá; uma é esposa do pai de santo e duas estão em iniciação. Duas já haviam participado de outras pesquisas e 4 ainda não; e todas sofreram algum tipo de preconceito, seja pela raça, seja pela religiosidade. Por fim, quanto ao perfil dos entrevistados retiramos na observação participante, pois, não tivemos uma questão sobre isso nas entrevistas, diz respeito a raça e gênero, percebemos em nossa observação que existe uma predominância de negros e de mulheres, na medida em que entre os seis entrevistados temos 5 que se declararam negros, 2 mulheres se declararam negras, sobre gênero 1 homem se declarou homossexual. O restante dos homens e das mulheres heterossexuais.

3. *Nível de conhecimentos sobre o tema*; perguntamos sobre sincretismo religioso, sobre o que significa ser povo de terreiro, sobre a Quebra de Xangô, e no que diz respeito ao “sincretismo” parece dividir um pouco a opinião dos sujeitos, sobretudo quando se fala da mistura com o catolicismo, considerando que o “sincretismo” não se dá apenas com o catolicismo, embora seja um fato dominante, pois, o catolicismo era a religião oficial, por isso, a evidência sobre o catolicismo. Por outro lado, há a ideia de negociação das práticas, e a adesão ao catolicismo teria sido não sincretismo para a sobrevivência do culto negro, mas, uma negociação dos símbolos e espaços religiosos para a sobrevivência das práticas religiosas dos africanos e afrodescendentes. Sobre como é ser povo de terreiro, os sentimentos bons afetivamente relacionados ao candomblé, as opiniões parecem unânimes em todas as entrevistas. Exceto na entrevista 2, que demonstra preocupação com adeptos menos politizados, sobre as dinâmicas sociais e políticas, que perpassam o campo da tradição também. Quanto ao conhecimento sobre o fenômeno do Quebra de Xangô de 1912, foi importante perceber a importância da tradição oral, pois, apesar de nenhum deles ter sido alvo direto do Quebra-Quebra, todos sabem da história, e a tomam como exemplo de luta e resistência dos povos religiosos afro-alagoanos, consideram inclusive que esse exemplo deve ser seguido.

4. *Experiências de participação social e como avalia a situação dos terreiros na atualidade*, nessa categoria podemos considerar que os povos de Terreiro experenciam em sua história, atos e movimentos de mobilização social nos processos de



reconhecimento, liberdade e por seus direitos. Contudo, se mantém em construção o processo de consolidação da participação social. Encontramos uma situação de desconhecimento sobre as leis referentes aos direitos da liberdade de culto e sobre a História e Cultura Afro-brasileiras, e acesso a elas, pois, de acordo com a maioria das entrevistas, parece ser comum. Possivelmente, isso ocorre em razão de que as políticas de ação afirmativa não chegam a todas as camadas da população, especialmente, para religiosos de matrizes africanas e para população negra, pois, fazem parte das classes pobres e não possuem adequado acesso as informações.

No que diz respeito à institucionalização e relação com Estado constituído, dois entrevistados demonstraram conhecer o CONEPIR. Um por meio de um filho de santo da comunidade religiosa, que atua neste Conselho, e outro, que afirma também conhecer esse conselho, ambos têm ciência ainda, de que o Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial, embora lide com tais questões, não se ocupa exclusivamente delas.

Sobre ações políticas, os entrevistados afirmaram ter participado de algumas atividades como: palestras, reuniões, solenidade na Câmara de Vereadores de Arapiraca, na Secretaria de Direitos Humanos, etc. Esse quadro sublinha um grau importante de articulação e consciência política desses sujeitos em Arapiraca, ainda que de modo fragmentado e politicamente desorganizado.

Essa fragmentação merece destaque, pois, levanta algumas considerações: Em primeiro lugar destacamos que trata-se de uma ação individual desses sujeitos, sem organização entre os terreiros e suas lideranças, tampouco, a existência de diálogos entre um terreiro e outro, sobre quaisquer ações políticas comunitárias de interesses comuns, que poderia possibilitar mais força para as reivindicações e maior visibilidade; em segundo lugar, consideramos que as mobilizações individuais que se articulam pela mesma causa, geram a ideia de coletividade, pelo menos em torno das causas, já que não há juntura entre os pares. Por fim, vale buscar entender por que essa fragmentação ocorre? O que impede a articulação e a formação de uma rede de terreiros em Arapiraca?

Para responder essas questões, podemos retomar algumas passagens das entrevistas, que indicam rivalidade entre as casas de santo, como, por exemplo, a

expressão “um quer ser melhor que o outro”. Anuncia assim, possível competição entre os terreiros, e essa competição, mesmo que não tenhamos identificado as causas pelas quais ela ocorre, acreditamos que interfere e inviabiliza a união das comunidades.

Ainda que pensássemos a origem dessas disputas a partir das comunidades da antiga África, suas dinâmicas de guerras tribais, processos de anexação e outros, como já fora demonstrado a cabo pelos historiadores africanistas, um cerne importante dessa questão, está nas origens do colonialismo, e em suas dinâmicas de produção de uma identidade lapidada sob a violência e a competição.

Importa ainda, registrar que na problemática das pautas de reivindicação social, os entrevistados afirmam haver parcerias para a promoção de atividades para o segmento das religiões de matriz africana, seja com a Universidade (UNEAL) e o Núcleo de Pesquisa (NEAB) e os órgãos da Prefeitura da cidade, como a Secretaria de Saúde. Contudo, poucos manifestaram relevância sobre a necessidade e a participação em ações políticas sociais para os povos afro-religiosos e outras categorias. Apenas dois dos entrevistados têm a tradição de participação social e mobilização, na medida em que, expuseram claramente seus envolvimento. Uma no movimento feminista, e outro, como integrante de conselhos de participação social.

Esse quadro acima apresentado, demonstra com maior evidência a emergência da formação e da organização de grupos em Arapiraca, para reivindicar com maior intensidade políticas públicas e representação nos espaços políticos. Destacando ainda, que os grupos existentes são fragmentados, não chegando a compor de modo consistente um coletivo dos povos de terreiro. Os sujeitos são ligados aos terreiros, articulam pautas ligadas ao povo de santo, mas, não fazem parte de uma Instituição composta por esses sujeitos, e que trate temas relevantes sobre e para eles. Estão, na maioria das vezes, filiados a outras instituições que tratam tangencialmente do tema.

Concluimos desse modo, que a presente pesquisa, contou com limite de tempo para o mapeamento e envolvimento de um número maior de terreiros, e de membros dos terreiros, como sujeitos nesse trabalho. Há de se registrar também a dificuldade de fontes documentais sobre os terreiros e suas experiências sociais. Nesse sentido, sublinha-se,

igualmente, o avanço de ter alcançado o desenvolvimento dessa pesquisa, e de contar com a participação de lideranças iniciadas, desde as mais antigas, até as mais jovens.

Outrossim, colocamos os resultados dessa pesquisa à disposição, enquanto fonte para mobilizar novos estudos, que se debrucem e se desafiem, a contar e re(escrever) os limites e provocações existentes na história dos povos de terreiro, dando visibilidade, reconhecimento e acesso às políticas públicas para os povos de religiões de matrizes africanas em Alagoas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Jackeline Amantino de. **Redes de Atores: Uma Nova Forma de Gestão das Políticas Públicas no Brasil?** Revista. **Gestão & Regionalidade** – Nº 64 - maio/ago/2006

ABRAMO, Lais W. **Perspectiva de Gênero Raça nas Políticas Públicas.** In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL AMÉRICA DO SUL, África, Brasil: acordos e compromissos para a promoção da igualdade racial e combate a todas as formas de discriminação, 2004, Brasília, DF, **Anais...** Brasília, DF, mar. 2004. p. 17-21.

ARAÚJO, Clébio Correia de. Alagoas de Xangô. In: TENÓRIO, Douglas Apratto. **A presença negra na identidade alagoana.** Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial,

ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de história colonial.** São Paulo: Itatiaia. 1988.

ARAPIRACA. **Lei nº 3.173/2016.** Disponível em: <http://web.arapiraca.al.gov.br/wp-content/uploads/2019/02/3173.pdf>. Acesso em 2.ago.2019.

PESSOA DE BARROS, J. F. Xangô - a História que a escola ainda não contou. In: VALLA, Victor Vincent. (Org.). **Religião e Cultura Popular.** 1ªed.Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001, v. 1, p. 91- 111.

BORDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução: Fernando Tomaz. Editora Bertrand Brasil. S.A-RJ, 1989.

BRASIL. **ANAIS DA 3ª. CNPM** disponível em: <http://www.compromissoeatitude.org.br/plano-nacional-de-politicas-para-as-mulheres-2013-2015-spm-pr-2013>. Acesso em: 13.abr.2018.

\_\_\_\_\_. Fundação Palmares. **Diáspora Africana.** Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=53464>. Acesso em 10. jun. 2019.

\_\_\_\_\_. **Código Penal.** Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm) Acesso em 29. Jan. 2019

\_\_\_\_\_. **Lei 10. 639 de 9 de janeiro 2003.** Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm) Acesso em: 02.ago.2019.

BRINGEL, B; ECHART, E. **Movimentos sociais e democracia:** os dois lados das “fronteiras”. Caderno CRH. Salvador, v. 21, n. 54, p. 457-475, set/dez, 2008.

CARONE, I; BENTO, M. A. DA S. (org.) **Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012. 296, p.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CALLARI, Cláudia Regina. Os Institutos Históricos: do Patronato de D. Pedro II à construção do Tiradentes. **Rev. bras. Hist.**, São Paulo, v. 21, n. 40, p. 59-82, 2001.

CLEMEN, Elisabeth & HUGHES, Martin. Recovering past protest: historical research on social movements. In: **Klandermans, Bert & Staggenborg, Suzanne (org.). Methods of social movement research**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002, p. 201-230.

DOWBOR, Ladislau. **A reprodução social**. v. III – descentralização e participação – as novas tendências. Petrópolis: Vozes, 2003b.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Apresentação de Fernando Henrique Cardoso. 51ª ed. rev. São Paulo: Global. 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos S.A., 1989 (Coleção Antropologia Social).

GELEDES, 2017. **Racismo Institucional**. Disponível em <https://www.geledes.org.br/ufopa-lanca-guia-para-enfrentamento-de-racismo-institucional/>. Acesso em 2.ago. 2019.

GOHN, M. **Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina**. Caderno CRH, Salvador, v. 21, n. 54, p. 439-455, set./dez., 2008.

GOULD, S. J. (1991). **A falsa medida do homem** (trad. Valier Lellis Siqueira; revisão trad. Luis Carlos Borges; revisão técnica Carlos Camargo Alberts). São Paulo: Martins Fontes

GUERRA, Lúcia Helena Barbosa. **Xangô rezado baixo Xambá tocando alto: a reprodução da tradição religiosa através da música**. Recife, (dissertação) Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia. 2010

HASENBALG, C. **Discriminação e Desigualdades no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HOFBAUER, Andréas. (1999), **Uma história do “branqueamento” ou o “negro” em questão**. Tese de doutorado em Antropologia, São Paulo, Universidade de São Paulo.

HOFBAUER, A. (2007). Branqueamento e democracia racial: sobre as entranhas do racismo no Brasil. In Zanini, Maria Catarina Chitolina (org.). **Por que “raça”? Breves**

**reflexões sobre a Questão Racial no cinema e na Antropologia.** Santa Maria: Editora UFSM

SILVA, Salomão Jovino da; SCHOR, Patricia. **Representações e Estereótipos Negras Cruzamentos (Im)Prováveis entre o Folclore Holandês e o Teatro Paulista.** Projeto História, São Paulo, n. 56, pp. 69-91, mai. Ago. 2016.

JÚNIOR, Henrique Cunha. NTU. **Revista Espaço Acadêmico**-n° 108, 2010.

LEFEBVRE, H. (1970). Production de l'espace. Paris: Anthropos. In BRINGEL, B; ECHART, E. **Movimentos sociais e democracia: os dois lados das "fronteiras".** Caderno CRH. Salvador, v. 21, n. 54, p. 457-475, set/dez, 2008.

LÜDKE, Menga e ANDRÉ, Marli E. D. A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas.** São Paulo: EPU, 1986.

LOPES, Nei. Bantos, **Malês e Identidade Negra.** RJ: Forense Universitária, 1988

LINDOSO, Dirceu: **Interpretação da Província: estudo da cultura alagoana-2 ed.rev. ampl.** – Maceió EDUFAL, 2005. 131 p. 2015. (p, 59-70)

MARTIUS, Karl Friedrich. Como se deve escrever a História do Brasil. **Revista de História de América**, No. 42 (Dec., 1956), pp. 2013. 433-458. Disponível em: <<https://teoriografia.files.wordpress.com/2015/10/157202981-von-martius-como-se-deve-escrever-a-historia-do-brasil-2.pdf>> Acesso em 10.abr.2018.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência Religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. **História da vida privada no Brasil – cotidiano e vida privada na América portuguesa.** Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras. 1997. (pp, 155-220)  
PARÉS, Luís Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia- 2° Ed, ver-Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

MCLAREN, Peter. **Rituais na escola: em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação.** Tradução Juracy C. Marques, Ângela M. B. Biaggio; apresentação à edição brasileira Tomaz Tadeu da Silva; prefácio Henry Giroux. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais, projetos globais.** Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

NASCIMENTO, Elisa L. (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** SP: Selo Negro, 2009.

NEVES VELECI, Naihlah. **Cadê Oxum no espelho constitucional?** Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e

comunidades tradicionais de terreiro. Dissertação do Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, David Eduardo. **Epistemologia da Ancestralidade**. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com>. Acesso em 02.dez.2017.

OLIVEIRA, David Eduardo. **Filosofia da Ancestralidade como Filosofia Africana: Educação e cultura afro-brasileira**. RESAFE, 2012. Disponível em: [periodicos.unb.com.br](http://periodicos.unb.com.br).

PRADO Jr, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

PAIVA, Eduardo França. Escravidão, dinâmicas de mestilagens e o léxico ibero-americano. In: **Mestiçagens e identidades intercontinentais nas sociedades lusófonas**. Perspectivas – Portuguese Journal of Political Science and International Relations.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005 (Coleção História & Reflexões).

RAFAEL, Ulisses Neves. Xangô rezado baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912/. - Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2004.vii. 266f.: il.; 31 cm.

REIS, José Carlos. **As Identidades do Brasil de Varhagen a FHC**. Rio de Janeiro, FGV, 2006.

READER, G. **O Conde de Gobineau no Brasil: documentação inédita**. Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia, Conselho Estadual de Cultura, São Paulo. 1976.

RODRIGUES, Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1956.

RIBEIRO, René. **Cultos Afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. 2. Ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1977 (Coleção Brasileira, v, 280)

ROCHA Maria Corina de; BARBORA.Muryatan Santana in SILVÉRIO, Valter Roberto (Org). **Síntese da coleção de História Geral da África: XVI ao século XXI** --Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. “De quilombos e de xangôs”: cultura, religião e religiosidade afro-brasileira em Alagoas (1870-1911). In: **A Caverna do Diabo e Outras**

**Histórias: ensaios de História Social das Religiões** (Alagoas, séculos XIX e XX). Maceió, EDUFAL-2016.

\_\_\_\_\_. **“De quilombos e de xangôs”:** cultura, religião e religiosidade afro-brasileira em Alagoas (1870-1911). In – **Revista de humanidades**-ISSN 1518-3394. (Artigo aprovado em 02 de março de 2014)

\_\_\_\_\_. **“Nos domínios de Exu a Xangô O Axé nunca se quebra”** Transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). São Paulo, 2012. (Tese) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/ Departamento de História-USP.

SILVA. Gian Carlo de Melo. Um homem colonial: o caso de José Henrique Pereira Brainer, pai zeloso, cristão e senhor de escravos. Pernambuco, limiar dos séculos XVIII e XIX. In: ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro; SILVA, G. C. M. ; Marília de Azamburja Ribeiro (Orgs.). **Cultura e Sociabilidades no Mundo Atlântico**. 1. ed. Recife: Editora Universitária/UFPE, 2012. (Pp, 353-362.)

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Síntese da coleção de História Geral da África: XVI ao século XXI** coordenação de Valter Roberto Silvério e autoria de Maria Corina Rocha e Muryatan Santana Barbosa: -Brasília: UNESCO, MEC, UFScar, 2013

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos**. São Paulo: Odysseus Editora, 2003.

TALAMONI, ACB. O programa da descrição densa. In: **Os nervos e os ossos do ofício: uma análise etnológica da aula de Anatomia [online]**. São Paulo: Editora UNESP, 2014, pp. 53-66. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em 2. ago.2019.

VARNHAGEN. Francisco Adolfo. **História Geral do Brasil. Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro (CDPB)**, 2011. Disponível em:<[http://www.cdpb.org.br/varnhagen\\_historia\\_geral.pdf](http://www.cdpb.org.br/varnhagen_historia_geral.pdf)>

VALLA, Victor Vincent. **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001, p. 91-112.



## APÊNDICES

### ***Apêndice 1. Termo de Livre consentimento (TCLE)***

Os Termos de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) têm por finalidade possibilitar, aos sujeitos da pesquisa, o mais amplo esclarecimento sobre a investigação a ser realizada, seus riscos e benefícios, para que a sua manifestação de vontade no sentido de participar (ou não), seja efetivamente livre e consciente.

Em tal sentido, o presente termo tem propósito de demonstrar, de maneira inequívoca, todos os detalhes da pesquisa para que o sujeito da pesquisa esteja plenamente convicto de tudo o que lhe foi explicado, evidenciando o pleno convencimento do sujeito de se sentir, ele próprio, esclarecido suficiente e detalhadamente sobre a investigação, o que assegura, ao próprio pesquisador, maior tranquilidade, caso seja questionado a respeito.

No preenchimento dos TCLEs pelos sujeitos de pesquisa, as páginas que não forem assinadas, devem receber uma rubrica do sujeito de pesquisa e do pesquisador em todas as páginas.

A presente pesquisa: **Povos de terreiro e participação social em Arapiraca/AL no período de 2012 a 2017**. Que tem por objetivo analisar a problemática da participação social e política dos membros das comunidades afro religiosas de candomblé na cidade de Arapiraca-AL, durante o período de 2012 a 2017, que gostaríamos de realizar nessa instituição.

A parte empírica da pesquisa, pretende contar com a participação de lideranças mapeadas para identificar concepções, limites e avanços no que se refere à representação política nos Terreiros e nos Conselhos de Assistência Social e Conselho de Saúde.

Eu \_\_\_\_\_  
(***nome do sujeito da pesquisa, nacionalidade, idade, estado civil, profissão, endereço, RG***), estou sendo convidado a participar de um estudo denominado **Povos de terreiro e participação social em Arapiraca/AL no período de 2012 a 2017**. Que tem por objetivo analisar a problemática da participação social e política dos membros das comunidades afro religiosas de candomblé na cidade de Arapiraca-AL, durante o período de 2012 a 2017. Realizar a pesquisa sobre a participação social dos povos de terreiro no interior de Alagoa possibilita uma análise da construção das políticas públicas não de cima para baixo, ou seja, da política para o usuário, mas sim de baixo para cima, da análise de afirmação identitária dos usuários e reivindicação de suas necessidades para a formulação de políticas públicas condizentes com tais.

A minha participação no referido estudo será no sentido de desvelar como estão tratados os povos de terreiro nos espaços institucionalizados, e quais os limites e avanços na participação social desses povos, e como isso corrobora com enfrentamento das desigualdades e da intolerância religiosa.

Fui alertado de que, da pesquisa a se realizar, posso esperar alguns benefícios, tais como: visibilizar e socializar as contribuições de minha compreensão no enfrentamento as desigualdades e ao combate a intolerância religiosa e as dificuldades e avanços nos espaços de participação social dos povos de terreiro nos conselhos de assistência social

e conselho de saúde.

Recebi, por outro lado, os esclarecimentos necessários sobre os possíveis desconfortos e riscos decorrentes do estudo, levando-se em conta que é uma pesquisa, e os resultados positivos ou negativos somente serão obtidos após a sua realização. A exposição de críticas as estruturas institucionalizadas, pode levar processos de inquietação e serem entendidos como insubordinação, podendo provocar desconforto quando as informações e opiniões destoam entre os pesquisados em uma mesma instituição.

Estou ciente de que minha privacidade será respeitada, ou seja, meu nome ou qualquer outro dado ou elemento que possa, de qualquer forma, me identificar, será mantido em sigilo.

Também fui informado de que posso me recusar a participar do estudo, ou retirar meu consentimento a qualquer momento, sem precisar justificar, e de, por desejar sair da pesquisa, não sofrerei qualquer prejuízo à assistência que venho recebendo. Foi-me esclarecido, igualmente, que eu posso optar por métodos alternativos, que são responder a questionários disponibilizados on-line ou entregues fisicamente pelo pesquisador, com questões abertas e fechadas.

Os pesquisadores envolvidos com o referido projeto são Pierra Beatriz Cavalcante Oliveira (mestranda) e Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Caio Valiengo (Orientador) no Mestrado Profissional Estado, Governo e Políticas Públicas realizado pela Fundação Perseu Abramo e a FLACSO e poderei manter contato pelos telefones Pierra Oliveira (82) 96227922, Whatsapp, e-mail [pierrabeatriz@hotmail.com](mailto:pierrabeatriz@hotmail.com)

É assegurada a assistência durante toda pesquisa, bem como me é garantido o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação.

Enfim, tendo sido orientado quanto ao teor de todo o aqui mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do já referido estudo, manifesto meu livre consentimento em participar, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, por minha participação.

No entanto, caso eu tenha qualquer despesa decorrente da participação na pesquisa, haverá ressarcimento em dinheiro, ou mediante depósito em conta corrente. De igual maneira, caso ocorra algum dano decorrente da minha participação no estudo, serei devidamente indenizado, conforme determina a lei.

Arapiraca, xx de xxxx de 2018

*Nome e assinatura do sujeito da pesquisa*

*Nome(s) e assinatura(s) do(s) pesquisador(es) responsável(responsáveis)*

## **Apêndice 2. Roteiro das Entrevistas**

- 1) Quantos anos de iniciado/a?
- 2) Quanto tempo de casa aberta?
- 3) Quantos membros compõe a comunidade?
- 4) Faixa etária das pessoas iniciadas e simpatizantes (em média)
- 5) Situação econômica dos filhos da casa.
- 6) Se possui CNPJ e é associado a alguma federação ou entidade de terreiros. Se não possui nem um dos dois anteriores responder por quê.
- 7) Participa ou participou de algum projeto social (não importa se é ligado a prefeitura, universidade etc.)
- 8) Promove ou promoveu alguma atividade social, política cultural ligada aos terreiros?
- 9) Realiza ou realizou algum trabalho em defesa dos povos de terreiros? (Pode ser autonomamente ou coletivamente com outros terreiros e pessoas civis)
- 10) Você e as pessoas da comunidade tem sofrido algum tipo de violência por serem de terreiro? Pode falar um pouco de como ocorreu?
- 11) O que o senhor/a acha que deve ser feito para combater essas ações?
- 12) Acha que esse quadro vem mudando? O senhor/a acha que tem aumentado ou diminuído nos últimos anos?
- 13) Já participou de alguma entrevista de pesquisa de algum tema relacionado ao candomblé? Se sim. Quem fez qual instituição?
- 14) Já precisou organizar algum grupo para reivindicar alguma coisa que precisava. Se sim, como foi?
- 15) Já participou como praticante de religião afro de alguma manifestação pública em prol de alguma causa?
- 16) Já participou como praticante de religião afro de alguma reunião em instituições pública, evento ou solenidade. Se sim, como foi do que se tratava?
- 17) Já vivenciou alguma situação de discriminação pela sua cor ou religião?
- 18) Seu barracão ou o barracão que você faz parte tem CNPJ? Se sim, o que você garantiu ou garante com essa iniciativa?
- 19) Você conhece e/ou tem acesso a política pública ou instituição que atue especificamente voltado para os praticantes de religião afro?
- 20) Já participou de algum projeto voltado para o povo da religião?
- 21) Você conhece o período vivenciado em alagoas pelos praticantes de religião afro como quebra de xangô? Se sim. Você acha que o período conhecido como xangô rezado baixo influência de alguma forma no seu dia a dia como afro religioso.
- 22) O que é ser praticante de candomblé?
- 23) Você conhece alguma lei que beneficia de alguma forma os terreiros de candomblé e seus praticantes?
- 24) Você sabe o que é sincretismo religioso. Como você percebe isso hoje?
- 25) Como você avalia a situação do povo de terreiro na atualidade?
- 26) Fora o seu grupo religioso você participa de alguma outra ação coletiva?
- 27) Você conta com alguma parceirinha para os momentos que deseja articular alguma ação ou evento