

RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO PARÁ: ENTRE A POLÍTICA E O RITUAL

Daniela Cordovil Corrêa dos Santos¹

Resumo

O texto discute aspectos contemporâneos das religiões de matriz africana no Brasil, mais especificamente no Estado do Pará. São abordadas as características religiosas das principais vertentes de culto praticadas no Estado, sua trajetória histórica, e também a forma como estas religiões assumem atualmente identidades políticas, dialogando com o Estado e com a sociedade através da política eleitoral e da construção de políticas públicas.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Políticas públicas. Identidade. Mina Nagô. Candomblé.

1 INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é apresentar um panorama das religiões de matriz africanas praticadas no Pará e das lutas políticas travadas por suas lideranças, especialmente nas últimas décadas. As religiões de matriz africana tem reconstruído seu papel na sociedade brasileira por conta de uma nova agenda política construída no Brasil pós-redemocratização. Nesta agenda política as lideranças de religiões de matriz africanas tem se engajado em lutas de movimentos sociais como o movimento negro, de mulheres, de idosos e da juventude. Os chefes de terreiro afirmam-se enquanto líderes comunitários, ocupando assentos em Conselhos de diferentes esferas de governo e executando projetos sociais em suas comunidades. Ao mesmo tempo, no momento atual interagem uma pluralidade de práticas rituais de diferentes origens, que convivem entre si, ensejando identidades religiosas que são também políticas. Por conta da intensificação das buscas existenciais e do trânsito religioso de sacerdotes, muitas vezes convivem lado a lado, em um mesmo terreiro, a Pajelança, a Umbanda, a Mina Nagô e o Candomblé.

¹ Doutora e mestra em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e graduada em Ciências Sociais pela mesma instituição. Professora Adjunta da Universidade do Estado do Pará no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Para compreender estas articulações políticas e reconfigurações rituais é preciso estar atento ao papel secularmente ocupado pelas religiões de matriz africana na vida das populações negras trazidas para o Brasil desde o período colonial. A religiosidade funcionou como um cimento da organização social de negros escravos e libertos e de outras populações mestiças e excluídas (VIANA, 2007, SOUZA, 2002, FIGUEIREDO, 1994). Sob a égide do catolicismo, as irmandades religiosas foram um dos espaços onde esta religiosidade pode se organizar e perpetuar costumes e crenças. Por outro lado, desde o Império, a repressão aos templos de religiosidade africana marcou a forma do governo e das autoridades constituídas lidarem com as manifestações religiosas e culturais não-hegemônicas (RODRIGUES, 2004). Repressão que se acentuou no período republicano, especialmente na ditadura de Vargas (CONCONE; NEGRÃO, 1985).

Este cenário mudou radicalmente nas últimas décadas. Após a promulgação da constituição de 1988 uma nova cultura de direitos passou a ser lentamente implementada no país. Setores excluídos da população organizaram-se enquanto movimentos sociais para ocupar espaços estratégicos na sociedade civil. Gradativamente delineou-se a categoria “afroreligioso” para identificar aqueles que praticam religiões de ancestralidade africana como o candomblé, a umbanda e tantas outras de diferentes trajetórias históricas e características rituais.

Um espaço importante para a delimitação de um “movimento afroreligioso” como uma força política própria foi a emergência da categoria Povos Tradicionais como um sujeitos de direitos. Inicialmente surgida da luta dos movimentos ambientalistas, os povos tradicionais conquistaram reconhecimento jurídico por parte do Estado por meio do decreto 6.040/2007 que os define enquanto populações que possuem formas de uso específicas do território e de seus recursos naturais, garantido seus direitos e delineando uma política para seu desenvolvimento sustentável. Nesta categoria abrangente da qual fazem parte quilombolas, andirobeiras, quebradeiras de coco de babaçu, seringueiros, ciganos, pomeranos e muitos outros, inseriram-se os afroreligioso, primeiro sob a denominação de Comunidades Tradicionais de Terreiro e, mais recentemente, com o nome de Povos Tradicionais de Matriz Africana.

O que toda esta reconfiguração semântica esconde é a luta em torno do polêmico fato de que, entre todos os grupos sociais excluídos que demandam

políticas públicas por parte do Estado os afroreligiosos são os únicos que reivindicam estas políticas com base em um fundamento identitário que se produz por conta de um pertencimento religioso. Fato que pode se tornar problemático diante de argumentos de grupos religiosos fundamentalistas que tentam deslegitimar estes atores políticos sob o argumento da laicidade do Estado. Por este motivo, o caráter religioso do pertencimento dos “povos tradicionais de terreiros” vem sendo escamoteado sob o rótulo da cultura e da ancestralidade. Tal fato tornou-se patente com a recente supressão da palavra “terreiro” da categoria identitária sob a qual esses grupos se denominavam. Temos como “afroreligioso” ou mesmo “religião” também vem sendo evitados, restando apenas o lacônico adjetivo “De Matriz Africana” para qualificar a resistência daqueles que há cinco séculos lutam para manter nas Américas suas crenças forçosamente transplantadas da África.

Seria ocioso aqui tentar argumentar em torno do que ainda resta de “africano” nas religiões que assim se denominaram, pois não se pode negar o caráter socialmente construído da memória e das tradições. O que será discutido neste texto será como as referências a África e as religiões africanas foram ressignificadas ao longo da história política brasileira, mais particularmente no Pará, até virem a constituir suas identidades e lutas políticas atuais.

2 PRIMEIRAS RELIGIÕES “AFRICANAS” NA AMAZÔNIA: O PASSADO NA PAJELANÇA

Qualquer tentativa de reconstrução histórica da presença de religiões de matriz africana no Pará deverá remontar ao período colonial. Momento histórico onde foram introduzidos escravos negros na Amazônia, dispersos por toda sua vasta extensão territorial. Apesar de comprovar o intenso tráfico negreiro para a Amazônia neste período, Anaísa Vergolino e Silva (2000) afirma que devido à dispersão territorial desta população negra não se tem notícias da fundação de terreiros da religiosidade africana no Pará antes do século XIX. Por outro lado, uma investigação mais aprofundada a respeito das práticas de religiosidade popular da *Béle Époque* paraense remete a tradições sincréticas, onde o elemento ameríndio chamou muito mais a atenção dos literatos e jornalistas que as documentaram do que qualquer vestígio de sabedoria africana.

O historiador Aldrin Figueiredo (2008) descreve como neste período as categorias “pajé” e “feiticeiros” estiveram muito mais presente na imprensa local do que qualquer referência a terreiros ou pais de santo. Perseguidos pela polícia, esses “pajés” eram vistos como embusteiros ou charlatões no exercício ilegal da medicina e tinham composição étnica bastante diversificada, ou seja, não se tratava de índios nem de negros africanos, mas sim de migrantes nordestinos empobrecidos.

Segundo Figueiredo, os jornais de Belém da *Belle Époque* possuem relatos da atividade de “pajés” habitando locais hoje considerados bairros nobres da cidade. Batista Campos, Umarizal, Canudos, Nazaré eram espaços onde, na calada da noite, se realizavam sessões de cura xamanística. Nestes relatos de jornais eram comum notícias da existência de matintas-pereiras, mulheres que de noite se transformavam em aves, meninas santas e outros seres encantados.

A partir de informações coletadas por estes e outros pesquisadores é possível concluir que os saberes que contribuíram para formar o que chamamos de Religiões de Matriz Africana na Amazônia sofreram influência do xamanismo indígena, conhecido como pajelança, apesar de não ter sido possível até hoje precisar quando se deu e qual o grau desta influência (QUINTAS, 2007). O xamanismo indígena caracteriza-se pelo culto às forças da natureza, que se incorporam no pajé através dos caruanas ou encantados, para realizar trabalhos de cura. Nestas práticas, os pajés utilizam-se do cigarro tauarí e do maracá e entoam cânticos enquanto retiram do corpo do doente os chamados malefícios. Acredita-se que para se tornar pajé é preciso ter sido escolhido pelos caruanas, encantados ou bichos do fundo. O escolhido deve ter chorado no ventre da mãe e apresentar os sinais da mediunidade desde cedo. Acontecem então, para ele, na infância ou juventude, experiências místicas de contato com os caruanas, onde o futuro pajé aprende as habilidades do seu novo ofício (GALVÃO, 1955).

As lendas sobre princesas encantadas são uma presença constante na cosmologia da pajelança amazônica. Segundo a lenda, as encantarias são portais mágicos entre o tempo e o espaço. Neles pessoas reais, que viveram em um tempo passado, como nobres e princesas, teriam entrado e se tornado seres encantados. Existem muitos outros locais considerados encantarias, no Pará e no Maranhão, como a Praia dos Lençóis, no Maranhão, e a Praia de Pirabas, na Zona do Salgado paraense (SILVA, 2008, PEREIRA, 2008).

Esses saberes foram absorvidos e modificados pela população cabocla que se formou nas vilas e cidades da Amazônia e chegaram até Belém do século XIX, quando se tem notícias de que começaram a ser sincretizados com as práticas do Tambor de Mina, trazidas por migrantes maranhenses.

As religiosidades de matriz africana e indígena, ao se instalarem em Belém durante o ciclo da borracha, passaram a ser referidas nos jornais e ocorrências policiais como “batuques”, termo que teve origem no som dos instrumentos de percussão utilizados durante as sessões religiosas. O uso de instrumentos percussivos nas sessões é traço oriundo do Tambor de Mina, já que nos rituais de pajelança só se utiliza a pena e o maracá, sacudido pelos pajés, ao retirar os malefícios, ou as doenças, daqueles que os procuravam para a cura de males físicos e espirituais.

Somente na década de 1930, com a visita da missão de pesquisa folclórica de Mário de Andrade a Belém as descrições sobre a religiosidade popular passam a dar notícia de elementos africanos (ALVARENGA, 1950). Como afirma Figueiredo, a missão africanizou a religiosidade Amazônica, ao dar notícia das práticas de um pai de terreiro, chamado Satiro, que se dizia de origem Jeje e cultuava entidades africanas. Satiro denominava a religião que praticava de Babassuê ou Batuque de Santa Bárbara, nome sob o qual passarão a ser conhecidas também na literatura científica a partir de então.

3 DO BATUQUE À MINA NAGÔ

Na década de 1960 um casal de pesquisadores norte americanos, Seth e Ruth Leacock (1972) realizam a primeira pesquisa de campo etnográfica sobre as religiões de matriz africana na Amazônia identificando e descrevendo os cultos chamados na época de Batuques. Para os autores, o batuque era uma religião sincrética, onde o catolicismo e cosmologias ameríndias tinham forte presença. Os autores identificaram em Belém também a prática da umbanda sulista, trazida pela médium Maria Aguiar que teria ido ao Rio de Janeiro e realizado um “cruzamento de linhas”, ritual que a permitiu incorporar tais práticas ao seu panteão.

Na sua etnografia sobre a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP), fundada em 1964, Anaíza Vergolino

(1976) relata o esforço de normatização das práticas afro-brasileiras realizado pela Federação em Belém e o surgimento de uma categoria nova para auto-identificação destes Pais de Santo, o Mina Nagô.

Em pesquisa realizada na década de 1990 sobre a memória do Povo de Santo em Belém, Taissa Tavernard de Luca (1999) identificou nos relatos de seus informantes a referência a Mãe Doca como a fundadora do Tambor de Mina no Pará, uma migrante maranhense que teria vindo para Belém durante o ciclo da borracha e trazido o culto.

Seja qual for a origem das religiões de matriz africana no Pará é possível perceber que ela se estabelece em Belém com a migração nordestina pelo ciclo da borracha e já surge sincrética com o catolicismo e a pajelança, sincretismo que também é fartamente documentado para o Estado do Maranhão. Pode-se afirmar, portanto, que a pajelança já era praticada no Pará desde o período colonial e o Batuque, posteriormente Mina Nagô, foi a religiosidade trazida para Pará por migrantes maranhenses desde o final do século XIX, tendo a sua tradição se consolidado após a década de 1960.

3 CANDOMBLÉ

A partir da década de 1960 tem entrada no Pará outra tradição religiosa, o Candomblé. Trazido da Bahia, esta matriz religiosa atraiu adeptos do batuque e da umbanda pela possibilidade de realizar uma “feitura” no santo, construindo para o pai de santo uma maior legitimidade religiosa. Nas décadas de 1960 e 70 que tem início um fenômeno que acontece até o dia de hoje, o trânsito de afroreligiosos entre as diferentes matrizes de religiosidade africana em busca de legitimidade e melhor maneira de professar a fé.

Logo de sua chegada em Belém o Candomblé passava por um fortalecimento nacional pela sua divulgação cada vez maior na imprensa e em letras de música de intérpretes da cultura popular. Alguns desses candomblecistas chegam a Belém trazendo um discurso afinado com o movimento negro e a busca de ancestralidade africana, temas já antigos na pauta política das religiões de matriz africanas no Nordeste e Centro-Sul do País, mas que eram uma novidade para os religiosos locais.

O aumento da complexidade do campo das religiões de matriz africana em Belém coincide com a pluralização de suas formas de organização política. A primeira associação civil de afrorreligiosos em Belém, a FEUCABEP foi criada por pressão do governo militar, em 1964, que desejava ter maior controle sobre as práticas realizadas dentro dos terreiros. A federação funcionava como uma espécie de associação de classe, a filiação era compulsória e aos associados podiam contar com o benefício da legalidade de suas casas, além de auxílio com questões jurídicas e auxílio funeral. A Federação através da emissão de alvarás de funcionamento acabou assumindo a função de normatizar o culto, apontado as casas e sacerdotes legítimos e não-legítimos. Esse papel deixou muitos descontentes que como fim da ditadura militar aproveitaram o novo contexto político para se organizar.

Com a redemocratização do Brasil e a promulgação da Constituição de 1988 o discurso policaresco da Federação cai no vazio e surgem outras associações buscando representar os interesses dos afrorreligiosos (LUCA, 2003, 2008). Uma delas, o INTECAB, sessão Pará, é fundada em 1994 com objetivo de ser uma alternativa a Federação. O INTECAB, Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-brasileira possui sede em Salvador e representação em todos os Estados da federação. Nos anos de 1990 e 2000 esta e outras organizações passaram a ter penetração cada vez maior nos espaços decisórios onde se elaboram políticas públicas a nível federal.

Com este trânsito conseguiram conquistar políticas públicas até então inéditas para os terreiros. A partir da chegada destas políticas cada vez mais lideranças afrorreligiosas tornam-se conscientes da necessidade de se politizarem. Por conta deste fenômeno, nos últimos anos tem surgido em Belém uma grande quantidade de terreiros registrados, ou pelo menos organizados, enquanto associações civis.

Hoje existem em Belém cerca de 30 associações civis fundadas por afrorreligiosos, funcionando no interior de terreiros das diversas matrizes de religiosidade africana praticadas em Belém. Muitas delas ainda não possuem CNPJ e estatuto, funcionando de forma oficiosa outras, que já conseguiram a normatização, saem na frente na execução de projetos e captação de recursos públicos. A grande maioria dessas associações foi fundada na década de 2000 e seu surgimento se deu por causa das políticas públicas hoje desenvolvidas pelo Estado. A principal dessas políticas é a distribuição de alimentos pelo Programa

Fome Zero do Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, organizada em Belém pelo INTECAB.

Além desta política existem também políticas públicas de cultura, de saúde e educação voltadas especificamente para os terreiros. Dentre os afroreligiosos organizados politicamente ocorre uma especialização, sendo que alguns ocupam mais fóruns e discussões sobre cultura, outros debatem sobre saúde, etc. Quanto mais organizada burocraticamente for uma associação e mais bem informada for a sua liderança, maior será seu acesso às políticas públicas federais.

Nos espaços onde são debatidas essas políticas assumem destaque aqueles que se autodenominam como candomblecistas, até pela expressividade desta tradição a nível nacional. Por outro lado, muitas lideranças em Belém que buscaram iniciação no Candomblé ainda realizam em seus terreiros rituais de Mina Nagô e Pajelança. Neste sentido as diferentes tradições religiosas funcionam mais como categorias identitárias do que como setores estanques, já que em aspectos rituais o funcionamento de cada terreiro pode ser o resultado de uma combinação eclética de aspectos das várias tradições nas quais o sacerdote detém conhecimento. Por exemplo, um sacerdote que se autodenomina como praticante do candomblé angola pode realizar na sua casa, em dias específicos, rituais de Umbanda ou Mina Nagô, de acordo com as demandas religiosas de suas entidades, assim, o candomblé funciona muito mais como categoria identitária do que como rótulo excludente que caracterizaria a religião praticada na casa.

Hoje uma das características mais importantes das religiões de matriz africana em Belém é a pluralidade e a especialização. Por conta da chegada das políticas públicas, alguns sacerdotes especializaram-se na militância política, sendo que esta disputa espaço no cotidiano dos sacerdotes com as atividades propriamente religiosas. Por este motivo, existe um limitado grupo de sacerdotes que dispõem boa parte do seu tempo em atividades como reuniões com setores do governo e universidades, frequência a fóruns, conferências e comitês. Essas lideranças engajam-se intimamente em campanhas políticas e alguns já ocuparam cargos comissionados em governos.

Pode-se dizer que estas lideranças se modernizaram, sendo capazes de organizar em questão de semanas eventos alusivos a datas como o Dia da Umbanda, comemorado nacionalmente em 15 de novembro e em Belém no dia 18

de março, com visibilidade para a imprensa e a sociedade local. Promovem anualmente em Belém a Caminhada pela Liberdade Religiosa, evento nacional promovido pelo INTECAB em várias capitais do Brasil.

Realizaram conjuntamente com o governo e a academia pesquisas como a Pesquisa Socioeconômica e Cultural dos Povos de Terreiros, feita sob encomenda para o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome, onde foram registrados em Belém 1048 terreiros, coletando aspectos sobre a frequência aos terreiros e sua presença na comunidade (BRASIL, 2011) e a Cartografia Social dos Afrorreligiosos, realizada com recursos do IPHAN (BRASIL, 2011a). A cartografia teve seus resultados publicados em forma de um livro e um mapa, onde são identificadas as principais tradições religiosas afro-ameríndias de Belém. Na cartografia, realizadas através da metodologia de oficinas, os afrorreligiosos se identificaram como pertencentes a seis tradições: Pajelança, Umbanda, Mina Nagô, Candomblé Ketu, Candomblé Jeje e Candomblé Angola.

4 ANTIGAS E NOVAS LUTAS

A história registra que a repressão aos cultos afro-brasileiros aconteceu em todo o Brasil, não só na Amazônia. Para resistir a tal situação, inicialmente, os líderes de terreiros procuravam fazer alianças com chefes de polícia e pessoas influentes para obter alvarás de funcionamento para suas casas, convidando-os para ocupar um cargo na hierarquia dos terreiros, o cargo de ogã, ou protetor. Em várias partes do país pesquisadores e políticos ocuparam esse cargo.

Mais tarde, nos idos dos anos de 1930, durante o governo Vargas e a sindicalização de muitas categorias de trabalhadores, os afrorreligiosos do sudeste do Brasil organizaram-se em Federações de Umbanda, entidades civis sem fins lucrativos responsáveis por emitir alvarás de funcionamento para os templos religiosos, garantindo também sua segurança. As lideranças dessas associações e os políticos logo perceberam o potencial eleitoral das federações, que funcionavam como base para plataformas políticas de candidatos umbandistas.

O radialista Átila Nunes foi o primeiro vereador umbandista eleito no Rio de Janeiro em 1958, e em 1960 elegeu-se deputado estadual (BROWN, 1985), fenômeno semelhante ocorreu no Rio Grande do Sul e em São Paulo neste período.

Atualmente o cenário não poderia ser mais diferente. Diante dos ataques neopentecostais, afroreligiosos novamente se unem e percebem a importância de uma boa articulação política. No entanto, enquanto na última década tem mostrado dominar com maestria o caminho dos gabinetes de burocratas dos ministérios, o sucesso eleitoral para afroreligiosos paraenses parece um sonho cada vez mais remoto.

O candidato a prefeito Edmilson Rodrigues, apoiado pela maioria dos afroreligiosos em Belém foi derrotado no pleito de 2012, quando concorreu ao seu terceiro mandato na prefeitura. Este político é lembrado por muitos afroreligiosos como um dos propulsores de seu envolvimento na política por criar o Congresso das Cidades, espaço de discussão entre a prefeitura e sociedade civil organizada. A participação neste Congresso fomentou a articulação política de muitos líderes comunitários pertencentes a movimentos de minorias como negros, mulheres, idosos, etc. Edmilson exerceu dois mandatos consecutivos na prefeitura de Belém entre 1997 e 2004 pelo PT e tentava voltar à prefeitura em 2012, pelo PSOL, partido do qual hoje faz parte.

Por conta da proximidade com o ex-prefeito muitos líderes afroreligiosos são filiados ao PSOL e alguns deles já tentaram candidaturas. Em 2012, o candidato que apresentou campanha com base em uma plataforma afroreligiosa foi Pai Gilmar, que obteve 400 votos. Ponto de polêmica foi o fato de que muitos afroreligiosos engajados politicamente preferiram apoiar a vereadores do PSOL com carreira política consolidada, como Marinor Soares, que foi eleita com a maior votação do município.

De fato, alguns políticos do PSOL e do PT costumam manifestar apoio aos afroreligiosos em seus eventos, com a viabilização de transporte, carro-som e às vezes até comparecendo pessoalmente. Os afroreligiosos também se orgulham pela criação do dia municipal da umbanda e das religiões afro-brasileiras, quando é realizada a entrega na Assembleia Legislativa do Estado do Pará da Comenda Mãe Doca, para afroreligiosos de destaque no município. Por outro lado, quase todas as políticas públicas efetivas realizadas em benefício dos afroreligiosos provem da esfera federal.

Um bom exemplo de como estas políticas públicas funciona é a trajetória da mãe de santo Virginia Lunalva, conhecida como Mãe Nalva, sacerdotisa do

candomblé Ketu e presidente da Associação Afrorreligiosa ACIYOMI, Associação Cultural Ilê Yabá Omi. A associação, fundada oficialmente em 2006, hoje recebe projetos como distribuição de cestas de alimentos do programa Fome Zero e representa a Coordenação Estadual da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde. Recentemente foi instalada uma biblioteca na associação, doada pelo Ministério da Cultura, e um Infocentro. Foram tantos os equipamentos recebidos do governo que foi preciso alugar um espaço em frente ao terreiro para o funcionamento da associação. Além disso, Mãe Nalva é Conselheira Nacional de Segurança Alimentar e foi escolhida para fazer parte do Fórum Nacional de Segurança Alimentar dos Povos Tradicionais de Terreiro. Por conta de sua atuação a nível nacional, Belém foi uma das quatro capitais a receberem o mapeamento socioeconômico dos terreiros, realizado pelo MDS. Mãe Nalva se envolve pouco com política partidária e nas últimas eleições não apoiou oficialmente nenhum candidato. Passa boa parte do seu tempo viajando participando de fóruns e reuniões nacionais de afrorreligiosos.

Que podemos concluir da comparação entre a trajetória de Mãe Nalva e Pai Gilmar? Porque os afrorreligiosos tem se mostrado hábeis em buscar políticas públicas nacionais e implementar projetos político-sociais, mas falham quando o assunto é a política partidária? Para responder a esta questão acredito que basta retomarmos os argumentos apresentados no clássico estudo de Anaíza Vergolino (1976), “O tambor das flores”. Em sua pesquisa, Vergolino mostrou que a FEUCABEP para funcionar sem dissolver-se nas vaidades e disputas internas de poder dos pais e mães de santo precisou apoiar-se em uma liderança não-religiosa, que a pesquisadora denomina de um líder burocrático, em oposição à liderança carismática exercida pelos sacerdotes. Esta liderança, o tesoureiro da federação, foi o responsável pelo funcionamento interno da instituição e pela realização das costuras políticas que permitiram a coesão do grupo por décadas.

Com relação à política partidária, é possível perceber que a dificuldade dos afrorreligiosos em eleger um representante para o legislativo provém dos mesmos motivos que permitiram a ascensão do tesoureiro como líder burocrático na FEUCABEP, em detrimento aos sacerdotes. É uma característica das religiões de matriz africana que cada liderança é autônoma dentro do seu terreiro, onde não se curva a nenhum outro sacerdote, porém, para além dos muros do seu terreiro sua

legitimidade é posta a prova a todo instante. No universo das fofocas, ou da “nigrinhagem”, o líder de um terreiro está sempre vulnerável, sua festa pode não estar suficientemente bonita e a comida pode não ser considerada farta, o transe de sua entidade pode não ser suficientemente belo. A liderança, em se tratando de religiões de matriz africana, é tão forte e necessária no interior do terreiro, quanto é frágil para além dele. Por este motivo, apoiar um afrorreligioso e elegê-lo como vereador, por mais que isso apareça no discurso racional de alguns de seus quadros mais politizados, seria para a maioria das lideranças afrorreligiosas uma confissão de fraqueza. Se um, e apenas um deles, pudesse ser vereador, isso iria significar que todos os outros não o seriam, e teriam sua liderança fragilizada.

Por este motivo, o caráter representativo da democracia não se coaduna com a característica plural do poder para o povo do santo. O poder, nas religiões africanas, é como para Foucault (2006), está em todo lugar e em nenhuma parte, são sempre micro-poderes, nunca uma hegemonia. Essa característica das religiões de matriz africanas tem se tornado um empecilho quando o assunto é eleição.

Por outro lado, a política participativa é um espaço onde as religiões de matriz africana se movem com muito mais desenvoltura, pois neste espaço há lugar para todos. Existem dezenas de conselhos, comitês e grupos de trabalho. São diferentes temáticas e espaços políticos onde se desejar cada uma das lideranças afrorreligiosas pode circular e se afirmar. Eles não precisam do apoio maciço uns dos outros para assumir uma cadeira em um conselho, ou ir para uma conferência. Para fazer política participativa basta dedicação e interesse e os gestores públicos precisam de lideranças comunitárias com persistência e sagacidade suficiente para pôr em prática as políticas elaboradas em seus gabinetes. No campo dessas políticas os afrorreligiosos têm funcionado como a “anarquia ordenada”, descrita por Evans Pritchard (2005: 191) para o sistema político Nuer. Ou seja, um sistema onde mesmo sem regras e acordos pré-estabelecidos, as lideranças agrupam-se em segmentos de poder que, diante de uma ameaça, estão sempre dispostos a unir-se contra um poder maior.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto procurei mostrar alguns dos aspectos contemporâneos das religiões de matriz africanas praticadas em Belém do Pará. Estas religiões vem há mais de um século reelaborando e ressignificando suas práticas. Sua resistência acompanha toda a história do Brasil, onde lutaram contra os poderes estabelecidos, o sistema político, religioso e educacional hegemônico. Nas últimas décadas, pela primeira vez na história do país, o Estado passou a olhar para essas religiões a partir de uma gramática não mais fundada na perseguição e no controle e ensaiou seus primeiros passos rumo ao reconhecimento. Por outro lado, setores religiosos neopentecostais elegeram como bandeira de luta o extermínio e a competição aberta contra seu sistema de crenças, de onde também retiram elementos simbólicos importantes para seu funcionamento e conquista de fiéis (SILVA, 2007).

As religiões de matriz africanas na atualidade estão longe de serem as vítimas indefesas de mais uma “guerra santa”, movida pelos neopentecostais. Essas religiões enfrentam “guerras santas” e políticas de extermínio cultural desde o primeiro momento em que aportaram no Brasil. Atualmente, as religiões de matriz africana passam por um importante momento na sua trajetória de conquista de direitos, suas lideranças aprendem novas gramáticas políticas e sua mística e ritual refazem-se a cada dia nos novos contextos de pluralismo religioso da sociedade contemporânea. Sua persistência na sociedade brasileira e particularmente amazônica mostra que se encontram cada vez mais aptas a satisfazer os anseios de uma parcela do homem religioso do século XXI.

AFRICAN MATRIX'S RELIGIONS IN PARÁ: BETWEEN POLITICS AND RITUAL

Abstract

The paper discusses aspects of contemporary religions of African origin in Brazil, more specifically in the state of Pará. It covers the characteristics of the main strands of religious worship practiced in the state, its historical trajectory, and also how these religions currently assume political identities, dialoguing with the state and with society through electoral politics and the construction of public policies.

Keywords: Afro-brazilian religions. Public policy. Indentity. Mina Nagô. Candomblé.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Oneyda. **Babassuê**. São Paulo: Discoteca Pública Municipal, 1950.

BRASIL. **Alimento**: direito sagrado. Pesquisa Socioeconomica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Brasília: MDS, Secretaria de Avaliação e gestão da Informação, 2011.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Cartografia Social dos Afroreligiosos em Belém do Pará**: religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia: afirmando identidades na diversidade. Brasília: IPHAN, 2011a.

BRONW, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: **Umbanda & Política**. Cadernos do ISER n. 18. Rio de Janeiro: ed. Marco Zero, 1985.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas e NEGRÃO, Lísias. Umbanda: da representação a cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: BRONW, Diana *et al.* (Orgs.) **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**. Uma descrição das instituições políticas e do modo de subsistência de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Os reis de Mina: a Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos no Pará do século XVII ao XIX. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Belém, v. 9, n. 1, p. 103-121, 1994.

_____. **A Cidade dos Encantados**: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2006.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1955.

LEACOK, Set and Ruth. **Spirits of the Deep. A study of an Afro-Brazilian Cult**. New York: the American Museum of Natural history, 1972.

LUCA, Taissa Tavernard de. O Campo religioso afro-brasileiro em Belém do Pará: uma disputa **entre** instituições. In: **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia**. MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). Belém: EDUFPA, 2008.

_____. **Revisitando o Tambor das Flores**: A Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiro do Estado do Pará como Guardiã de uma Tradição. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2003.

_____. **Devaneios da Memória:** a História dos Cultos Afro-Brasileiros em Belém do Pará na Versão do Povo-de-Santo. Monografia (Graduação em História). Universidade Federal do Pará, Belém, 1999.

PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. 2008. A encantaria e os “filhos do Rei Sebastião na Ilha dos Lençóis. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira (Eds). **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia.** Belém: EDUFPA, ano.

QUINTAS, Gianni Gonçalves. **Entre Maracás, Curimba e Tambores:** Pajelança nas Religiões Afro-Brasileiras. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os Africanos no Brasil.** Brasília: Ed. UnB, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras; o significado do ataque aos símbolos da Herança Religiosa Africana no Brasil Contemporâneo. In: **MANA.** Vol. 13, n.1, pp. 207-236, 2007.

SOUZA, Marina de Mello. Catolicismo Negro no Brasil: santos e *minkisi* uma reflexão sobre miscigenação cultural. In: **Afro-Ásia**, n. 28, 125-146, 2002.

VIANA, Larissa. **O Idioma da mestiçagem:** as irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

SILVA, Anaíza Vergolino e. Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do “Monumental Místico do Rei Sabá”. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira (Eds). **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia.** Belém: EDUFPA, 2008.

_____. Religiões africanas no Pará: uma tentativa de reconstrução histórica. **Amazônia**, IPAR, ano 2(2), jul. 2000.

_____. **O tambor das flores:** Uma análise da federação espírita, umbandista e dos cultos Afro-brasileiro no Pará. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1976.