

---

# RELIGIÕES AFRO-INDO-BRASILEIRAS E ESFERA PÚBLICA: UM ENSAIO DE CLASSIFICAÇÃO DE SUAS FORMAS DE PRESENÇA

*Roberta Bivar Carneiro Campos*

Universidade Federal de Pernambuco

Recife – PE – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2472-6821>

*Raoni Neri*

Universidade Federal de Pernambuco

Recife – PE – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6503-0492>

## Introdução

O presente artigo trata das relações entre as religiões afro-indo-brasileiras e a esfera pública, lançando um olhar atento às formas, às práticas, aos procedimentos e às relações através dos quais o afro-indo-brasileiro<sup>1</sup> se projeta na esfera pública. Com isso, pretendemos mapear e sistematizar suas formas de presença pública, a partir de dados da observação da realidade empírica da atuação do povo de santo na esfera pública e da análise da literatura socioantropológica especializada que trata da referida questão<sup>2</sup>.

Dessa forma, organizamos o presente trabalho dividindo-o em duas sessões: a primeira tem como objetivo refletir sobre a entrada da religião na esfera pública, pensando especialmente o caso das religiões minoritárias e refletindo a respeito da religião, da política e do secularismo como categorias constitutivas de como a

sociologia e a antropologia pensam a religião; na segunda sessão, trazemos a discussão e o mapeamento das formas de presença das religiões afro-indo-brasileiras na esfera pública, sendo elas: a cultural, a cultura de massa, a retomada da estrutura institucional de dependência, a judicialização, a patrimonialização e a festa pública.

No entanto, é crucial salientarmos que as formas de presença na esfera pública do afro-brasileiro e do afro-indígena, aqui representadas, não se esgotam no trabalho em tela, visto que ainda há a possibilidade de outros modos de presença que até então não conseguimos identificar. Também se faz necessário situar que essas categorias ou formas de presença na esfera pública não são excludentes, podendo coexistir no tempo e no espaço. Entendemos que a forma cultural tem se mostrado historicamente mais comum, porém o afro-indo-brasileiro já não se reduz a ela em seu modo de inserção pública. Isso significa que é importante considerar a reflexividade dos atores sociais sobre suas práticas e o fato de cada terreiro “ser uma exceção à regra” (ver Germano 2016), o que possibilita uma infinidade criativa de formas de se inserir publicamente sempre aberta à dinâmica dos processos sociais e históricos. Sugerimos, portanto, que cada terreiro imagina e desenha sua forma de presença pública tal qual produz sua cosmologia e ritualística.

### A religião vai a público

José Casanova afirma que a religião “veio a público” na década de 1980, destacando dois sentidos dessa expressão: a entrada na esfera pública e a publicidade subsequente, quando vários públicos (mídia, cientistas sociais, políticos e o “público em geral”) começaram a prestar mais atenção nas religiões. Segundo o autor, isso se deve ao fato de a religião ter deixado o lugar conferido a ela na modernização, o privado, e entrado na arena pública através de contestações morais e políticas (Casanova 1994:3). É com esse diagnóstico que o autor inicia seu livro *Public Religion in the Modern World*, obra que se tornou referência no debate sobre secularismo e laicidade. Ainda que se possa contestar Casanova, apontando para o fato de que a religião nunca teria realmente se restringido ao privado, compreende-se, com o autor, que a religião visivelmente tem tornado sua face pública nos últimos anos bem mais eloquente. E faz isso mostrando a sua face de Janus, seguindo ainda Casanova (1994:4): “[...] Como portadora não só de identidades exclusivas, particularistas e primordiais, mas também de identidades inclusivas, universalistas e transcendentais. O renascimento religioso assinalou simultaneamente a ascensão do fundamentalismo e do seu papel na resistência dos oprimidos e na ascensão dos sem poder”.

Bem entendido, aqui não se está falando de novos movimentos religiosos das décadas de 1960 e 1970 que teriam capturado a imaginação dos cientistas sociais, mas da “revitalização e assunção de papéis públicos justamente pelas tradições religiosas que as teorias da secularização e as teorias cíclicas do ressurgimento religioso haviam assumido que estavam se tornando cada vez mais marginais e irrelevantes no mundo moderno” (Casanova 1994:5).

Destaca-se, ainda, em sua análise sobre a transformação da “religião privada” em “religião pública”, o fato de as instituições e organizações religiosas passarem a rejeitar o lugar restrito de pastorado das almas, incluindo, em suas agendas, questões relativas às interconexões entre a moral privada e a moral pública, questionando a imunidade do Estado e do mercado a considerações normativas externas. Mais importante: as religiões não estão apenas defendendo suas tradições, mas, na verdade, lutam pela participação nas definições das fronteiras modernas entre as esferas pública e privada, entre legalidade e moralidade, entre o que é do indivíduo e o que é da sociedade, entre família, sociedade civil e o Estado, etc.

É nesse contexto desenhado por Casanova que podemos usar a ideia de *religiões minoritárias* de Connolly (1999, 2006, 2011). Na situação de mundo e vida social de incontestável diversidade religiosa, com projeto de pluralismo religioso ainda por se realizar, o que experimentamos, segundo Connolly, é um acirramento entre as diferentes religiões, e entre elas e o Estado. As religiões minoritárias constituem-se, nesta visão, com bandeiras próprias e particulares, e que se confrontam na arena pública pelas disputas de fronteiras e agendas elencadas anteriormente.

A imagem da fratura e pulverização da sociedade vem de longa data, remontando ao século XIX. Os desdobramentos do avanço do capitalismo e do processo crescente da individualização da vida social fizeram Richard Sennett (1999) descrever esse processo histórico como marcado pelo Declínio do Homem Público. Nessa discussão, Sennett diagnosticou a fragmentação da sociedade, cada vez mais voltada para questões identitárias, que promove a emergência do que ele chama de *comunidades autodestrutivas*. Considerados os efeitos deletérios desses processos, ressaltados na visão de Sennett, o que nos interessa destacar, entretanto, para posteriormente avançar na análise, é que esse processo de fragmentação na atualidade é marcado por conflitos e tensões relativos à presença da religião na esfera pública. A fragmentação e/ou pulverização dos movimentos sociais complexifica-se no seu significado político, passando de um cenário descrito por fraturas ancoradas apenas nas suas diferenças e irredutibilidades a um processo alimentado por forças macrosociológicas globalizantes e modernizadoras, com implicações para a democracia e seu respectivo potencial libertador. Seguindo Connolly (2011), estaríamos falando da intensificação e aceleração da “minoritização” do mundo contemporâneo, processo levado a cabo pelas pressões, muitas delas vinculadas à expansão do capitalismo neoliberal. Tais pressões,

[...] na direção da “minoritização”, são alimentadas pela globalização do capital, pela rápida expansão da mídia, pela aceleração das viagens e da mobilidade, pelo crescimento dos centros cosmopolitas globais e pela desigual distribuição regional de riqueza e segurança na economia global. Ao usar a feia palavra “minoritização”, na companhia de Matt Scherer, eu me refiro aos complexos processos através dos quais mais minorias de diversos tipos se cristalizam e se tornam mais visíveis, geran-

do um aumento na diversidade tanto interior como entre cada um dos domínios da religião, afiliação étnica, faixa etária, língua nativa, gênero, tarefas do lar e afiliação sexual. Hoje, tais minorias ou se tornam mais visíveis, legítimas e ativas em territórios nacionais — à medida que se percebem fissuras na antiga noção de uma maioria natural, ao redor da qual diversas minorias se agrupam, dando lugar à pluralização —, ou serão impedidas de forma constrangedora pela construção de muralhas territoriais, pela limpeza étnica, pelos marcadores raciais, pela demonização midiática do islã, pelos decretos do Vaticano, pelas campanhas de ataques, e assim por diante (Connolly 2011:651, tradução nossa).

No Brasil, em especial, temos como exemplo marcante dessa dinâmica social o enfrentamento entre evangélicos e movimentos sociais ligados aos direitos reprodutivos e sexuais. De outro lado, temos as religiões afro-brasileiras articulando-se politicamente contra o racismo e a intolerância religiosa, algumas vezes promovidos por setores pentecostais. Os evangélicos, destacadamente os pentecostais, apesar de constituírem uma minoria em relação ao total da população, ocupam lugar de muita visibilidade, e isso não só pelo forte proselitismo, mas fundamentalmente pela atuação do segmento religioso pentecostal na esfera pública, com destaque para a mídia e a política. É, portanto, como novos atores na sociedade civil e política que os pentecostais contribuem para amplificar as tensões constituintes da modernidade e dar à religião um novo lugar (ver Machado 1996, 2000a, 2000b, 2006, 2012a, 2012b, 2012c; Birman 2003, 2012a, 2012b; Birman e Machado, 2012; Duarte et al. 2009; Natividade 2010, 2013a, 2013b; Natividade e Oliveira 2013; Vital da Cunha e Lopes 2013; Oro 1987; Oro e Alves 2016).

A literatura especializada que versa sobre religião e esfera pública, no universo evangélico, contempla uma variedade de temas — a exemplo de etnografias em igrejas inclusivas, a articulação midiática e a atuação da frente parlamentar evangélica. Contudo, apesar dessa variedade de temáticas, em geral, as contribuições, salvo algumas exceções, têm como foco de suas análises a atuação dos evangélicos na esfera pública, embora não se resumam exclusivamente a esta dimensão. Ainda há uma outra linha de investigação que vem surgindo nos últimos anos e que tem como foco mapear analiticamente o quadro mais geral dos embates e controvérsias. Essa linha de investigação diferencia-se da primeira, pois tem evidenciado em suas análises as práticas discursivas dos diversos agentes e seus enfrentamentos na esfera pública (ver Montero 2012; Giumbelli 2014; Burity 2015; Campos, Gusmão e Mauricio Junior 2015; Almeida 2017), entretanto ainda são os evangélicos que assumem, nessas análises, papel de destaque. O presente trabalho liga-se a esta última linha de investigação socioantropológica, mas toma as religiões afro-indo-brasileiras como foco da análise.

Por entendermos que essa temática envolve considerar criticamente as relações entre religião e política e enfrentar o problema do secularismo como marco

epistêmico dos estudos da religião, aceitamos o alerta da reprodução normativa da ideologia da secularização e entendemos, como Talal Asad (2003, 2009), Saba Mahmood (2009) e Judith Butler (2009), que o secularismo não apenas organiza o lugar da religião nos Estados-nações, mas também estipula qual religião pode existir nele. É evidente, nesse debate, que a avaliação da natureza da religião e seu status de legitimação são dependentes da sua produção secular: religião como individual e do âmbito privado. A religião que difere dessa ideia e definição é vista como retrógrada, fundamentalista, falsa ou simplesmente tradicional. O que se destaca aqui também é que a religião é pensada, definida e constituída em sua natureza na relação com a política. Entendemos, contudo, que a controvérsia não está na sensibilidade religiosa que se opõe ao secularismo ou vice-versa, mesmo porque a presença religiosa pública depende das garantias instauradas pelo secularismo. Como Charles Taylor comenta: “O secularismo envolve na verdade uma exigência complexa [...] 1 ninguém deve ser forçado no domínio da religião ou da crença básica [...] 2 deve haver igualdade entre as pessoas de diferentes credos ou crenças básicas [...] todas as famílias espirituais devem ser ouvidas, incluídas no processo contínuo de determinação do que é a sociedade” (Taylor 2010:167).

Mahmood (2009), Asad (2003, 2009) e Butler (2009) não discordam das premissas ideais do secularismo elencadas por Taylor, mas argumentam ferozmente que, na prática, haveria um tratamento diferente no jurídico e na mídia quando o caso são religiões minoritárias, em especial aquelas “racializadas”.

## O afro-indo-brasileiro e a esfera pública

A relação entre religião e política vem, nas últimas décadas, tomando a atenção dos cientistas sociais no Brasil e no mundo. No contexto brasileiro, os evangélicos, em especial os neopentecostais, aparentam manter uma estreita relação com a esfera pública e a política. Apesar do progressivo crescimento de seu número de adeptos, indicado pelo último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE 2010), os evangélicos ainda se constituem como uma minoria numérica em relação ao total da população brasileira. Não obstante, os evangélicos adentraram na esfera pública com bastante força discursiva, um reflexo de sua participação no Congresso Nacional e de sua relação com os meios de comunicação. Nesse sentido, os evangélicos e suas formas de presença na esfera pública têm há um certo tempo capturado o interesse dos cientistas sociais. Uma rápida pesquisa no Google Acadêmico revela uma extensa bibliografia que relaciona religião e política nos contextos das igrejas evangélicas.

A literatura que versa sobre o campo religioso brasileiro, quando começou a se debruçar sobre as questões relativas ao secularismo à moda brasileira, interrogava-se sobre os modos, a capacidade e a eficácia com que as religiões, de maneira geral, se inseriam na esfera pública. Duvidava-se do *habitus* e da eficácia com que as religiões

afro-indo-brasileiras, em contraste com as religiões de tradição protestante, se colocavam nessa seara para reivindicar direitos e fazer enfrentamentos aos conflitos do campo religioso. Alguns autores acreditavam que faltaria a esses sistemas simbólicos e práticos o *habitus* necessário para a *ação racional* imprescindível aos debates públicos e à legitimação de suas demandas.

Nesse contexto interpretativo da literatura especializada, as religiões de matriz afro-brasileira e afro-indígena acabavam sendo subestimadas em relação às suas capacidades de articulação política e à eficácia de suas formas de presença na esfera pública, principalmente por não seguirem – ou não conseguirem seguir – os modelos perpetrados pelo catolicismo e por alguns dos seguimentos evangélicos. A esse respeito, Reginaldo Prandi diz que “Praticantes de uma religião da palavra, os pentecostais, mais modernos que os afro-brasileiros, lançam mão da mídia eletrônica e da política partidária” (Prandi 1992:89). Paula Montero, seguindo uma linha de raciocínio próxima à de Prandi, compreende que “[...] os cultos de tradição afro-brasileira, [...] tendem, de um modo geral, a ocupar a esfera pública em uma posição mais marginal” (Montero 2012:175). Ambos os autores (Montero 1994, 2009, 2012; Prandi 1992, 1994) argumentavam, assim, que as religiões afro-indo-brasileiras se configuravam enquanto religiões mágicas e, portanto, teriam dificuldade de engendrar suas formas de presença na esfera pública. Além disso, Montero e Prandi destacaram em suas interpretações o fato de o afro-brasileiro possuir uma ética em que prevalecem temas persecutórios, o que levaria à não emergência de uma noção de responsabilidade moral. Compreendidas então como religiões intramundanas e intratemporais (Motta 2000), o afro-indo-brasileiro, segundo os autores, estaria mais preocupado com questões individuais e teria dificuldade ou não conseguiria desenvolver um sentido de bem público. Segundo Paula Montero (2012), as igrejas cristãs, os católicos na década de 1970 e só mais recentemente os protestantes estariam disseminando entre os seus agentes um *habitus* ajustado às exigências de uma cultura pública: “[...] muitos movimentos cristãos, evangélicos e católicos têm feito ao longo destas últimas décadas um grande esforço de treinamento profissional de seus praticantes [...] essas igrejas advogam que os evangélicos devem desenvolver uma relação de maior responsabilidade social e de compromisso com o secularismo” (Montero 2012:175).

Como já foi dito anteriormente, nos últimos anos a religião, de maneira geral, vem cada vez mais mostrando sua face pública, recusando, portanto, o lugar que lhe foi dado pela modernidade, o privado. A dinâmica dos processos sociais acaba por forçar os pesquisadores a reverem suas primeiras análises. Os autores percebem que as religiões afro-indo-brasileiras vêm criando novas formas de presença na esfera pública, contrariando a ideia inicial de uma suposta inadequação do *habitus* afro-brasileiro para o enfrentamento na esfera pública. Podemos sugerir aqui que necessariamente não se tratou de erro de diagnóstico, mas que as interpretações simplesmente se ajustavam a um determinado contexto sócio-histórico das religiões afro-brasileiras; porém, eventualmente, ao sabor das dinâmicas e das pressões sociais e políti-

cas, as religiões afro-brasileiras foram forçadas a uma mudança no *habitus*. Montero (1994) e Prandi (1994) já haviam salientado que esse movimento derivaria de um processo de racionalização pelos quais essas religiões vêm passando, destacando a umbanda como uma religião urbana e racionalizada. Em relação ao candomblé, Montero (1994) e Vagner Gonçalves (1992) destacaram que sua presença nas grandes metrópoles contribuía para torná-la mais universal e flexível às exigências do mundo moderno, conduzindo, assim, um processo de desetinização, ou seja, deixam de ser religiões essencialmente étnicas e passam a atrair fiéis brancos e de todas as classes.

Não obstante às interpretações desses autores, podemos observar que, apesar do processo de desetinização, as religiões afro-indo-brasileiras ao irem a público o fazem acionando o lugar de uma religião étnica. A ancestralidade é um dos elementos centrais do discurso oficial do candomblé (Rabelo 2014), e em muitos casos também da umbanda e da jurema<sup>3</sup>.

Roberta Campos et al. (2008), por seu turno, salientam que, mesmo o candomblé caminhando para se tornar cada vez menos uma religião de negros – bem entendido aqui, em sua composição de adeptos – e cada vez mais universal, ele consegue em seu plano simbólico não perder seu caráter “étnico” ou “etnizante”. Na concepção dos autores, o candomblé constitui-se como uma religião detentora do patrimônio cultural africano; nesse sentido, os indivíduos que o buscam não se identificam simplesmente com a religião, mas também com uma cultura. Sendo assim, o candomblé consegue conciliar simultaneamente o caráter de uma religião universal, por definição aberta a todos, sem deixar de ser uma religião étnica e que luta pela preservação do patrimônio cultural africano.

Um questionamento importante a ser feito é de onde vem o *habitus*, ajustado às exigências de uma cultura pública, no caso do afro-indo-brasileiro. Montero (2012) já nos deixou algumas pistas: em 1980, no Rio de Janeiro, um grupo de sacerdotes da umbanda e do candomblé protagonizou a Marcha Contra a Intolerância Religiosa, organizando uma frente política em defesa da liberdade religiosa. Para a autora, o sucesso do movimento e a visibilidade que ele ganhou no debate público decorreram, em parte, de alianças estabelecidas com movimentos negros, passando a conectar demandas que articulam raça e religião. Embora Montero trate esse acontecimento como um fato local, uma resposta produzida em relação às percepções e estratégias que se desenvolvem no âmbito local, acreditamos que esta vem se tornando uma das estratégias do povo de santo a nível nacional, pois, como resposta a essas demandas, articula-se o conceito de racismo religioso (Deus 2019), a ideia de que toda e qualquer intolerância religiosa direcionada às religiões afro-brasileiras e afro-indígenas tem como pano de fundo o racismo à brasileira.

Mattijs Van de Port (2007, 2012) é um dos autores que estudaram as dinâmicas das religiões afro-baianas na esfera pública. Van de Port estava preocupado em entender como, em Salvador, o candomblé passou de uma prática depreciativa e vista como um perigo à modernização da Bahia para adquirir o status de religião,

ganhando uma visão valorativa e tornando-se indissociável da identidade cultural de Salvador (a Roma Negra) e da Bahia, figurando como uma das diversas formas de presença na esfera pública. O autor deixa claro em suas análises que o caminho encontrado pelo afro-baiano para poder se inserir na esfera pública passa, necessariamente, por um processo de branqueamento da religião (Van de Port 2007). Citando Renato Ortiz, Van de Port nos lembra que, devido à força que a ideologia do embranquecimento teve no Brasil, a cor branca acabou passando a denotar tudo o que é puro, bom e benéfico. Nesse sentido, ele argumenta que o foco na cor branca nas presenças públicas do candomblé é uma extensão dessa ideologia para o campo visual, tentando com isso buscar transferir significados positivos para o culto, de modo a tornar a religião dos orixás acessível a um público mais amplo. Em outras palavras, as exposições do candomblé na arena pública estão sendo mediadas por valores ocidentais, enquanto elementos ligados ao fetichismo negro, como o sacrifício de animais e o transe de possessão, são afastados de suas presenças públicas e cada vez mais figuram no domínio do segredo. Van de Port (2007) descreve como os terreiros de candomblé da Bahia procuram um perfil público:

Para que o candomblé possa falar a um público maior na esfera pública, ele deve demonstrar sua compatibilidade com o progresso, a modernidade e a civilização, dissociando-se das temidas dimensões da Bahia negra. O domínio de um branco imaculado na iconografia pública do candomblé oculta práticas como o sacrifício de animais e a possessão, encobre a miséria lamacenta dos bairros pobres onde a maioria das casas de culto estão situadas e ajuda o público a “esquecer” que o candomblé é uma coisa da noite, das forças ocultas e da magia negra. É através dessa operação de clareamento que o candomblé pode se tornar o prestigiado e venerado portador da identidade baiana, e é através desse branqueamento que as imagens do candomblé se dispersam na sociedade baiana (Van de Port 2007:251-252, tradução nossa).

O autor pontua, ainda, alguns dos terreiros que procuram ter esse perfil público, citando templos como a Casa Branca, o Gantois, o Alaketu e o Ilê Axé Aganju, mas, entre eles, destaca o Ilê Axé Opô Afonjá como sendo o que mais procura possuir esse perfil público.

A estratégia de branqueamento, como pensada por Van de Port, nos parece plausível e perspicaz. Entretanto, em vez de pensarmos em adesão a valores ocidentais, preferimos a ideia de aprendizado de habilidades necessárias para o debate e para a luta num marco que é organizado e regulado pela ideologia do secularismo e, com ela, o surgimento da esfera pública (ver Taylor 2004). Disso decorre que podemos sugerir que a cultura branca e ocidental não se traduz perfeitamente numa inimiga, mas numa aliada às avessas para a luta do Povo de Santo. Essa inflexão no campo

afro-indo-brasileiro pode ser evidenciada nas suas mais diversas formas de presença pública. Bom exemplo é a que trataremos mais adiante, nomeada por “retomada da estrutura institucional de dependência”.

Podemos agora caracterizar a primeira forma de ir à público das religiões afro-indo-brasileiras que iremos expor aqui. O afro-brasileiro e o afro-indígena, tradicionalmente, ao realizarem esse descolamento para a esfera pública, apresentam-se mais como *cultura* do que como religião (Gama 2016; Gama e Germano 2015). Como bem argumentou Paula Montero (2012:176), “Quando são considerados ‘tradições culturais’, por exemplo, os ritos africanos são mais facilmente incorporados às imagens de identidade nacional do que quando são tratados como ‘ritos religiosos’”.

Essa foi por muito tempo a grande estratégia, para não dizer a única, de reconhecimento acionada por essas religiões. Autores como Gonçalves Fernandes (1937) e Renê Ribeiro (2014) já nos alertavam a respeito dessa tática de convivência do Xangô do Recife. Afoxés, Maracatus, Cocos e afins foram e ainda são as formas de ir a público das religiões de matriz afro-brasileira e afro-indígena. Ao se apresentar como cultura, e não como religião, o afro-indo-brasileiro limitava a luta pela religião, mas, por outro lado, viabilizava-se o enfrentamento ao racismo. É, de fato, através da arte, da música e da dança que o afro-indo-brasileiro questiona e propõe modelos mais inclusivos de sociedade.

Atualmente, não é incomum encontrarmos grupos musicais, formados por integrantes de terreiros, que tenham entre seus objetivos realizar o resgate, o fortalecimento e a divulgação de suas tradições culturais e religiosas. Para tomar como exemplo, há um grupo musical que nos últimos anos vêm ganhando grande notoriedade e visibilidade, o Grupo Bongar, composto por seis integrantes, todos membros do terreiro Xambá do quilombo urbano do Portão do Gelo, localizado na cidade de Olinda, Pernambuco. O grupo foi fundado em 2001 com o objetivo de levar aos palcos as tradições culturais da Xambá. Como forma de trazer visibilidade ao grupo, o Bongar faz uso de mídias sociais, além de recorrer a editais públicos de incentivo à produção cultural. É desse modo que o grupo consegue se inserir publicamente por meio da produção musical, dando visibilidade às suas tradições culturais (ver Guerra 2013).

Roger Sansi-Roca (2007) nos dá outro importante exemplo do “candomblé cultural”. Ao estudar o processo de museificação da cultura afro-brasileira em Salvador, pensando como as imagens museais têm promovido mudanças na representação pública do candomblé, Sansi-Roca destaca em suas análises como uma “elite de casas de candomblé” incorpora valores de instituições da cultura e dos museus, ou seja, essa elite de casas de candomblé aprendeu a se definir “em termos de cultura e como instituições culturais, e a negociar o seu lugar na sociedade brasileira por intermédio das instituições da cultura” (Sansi-Roca 2007:96).

Ainda segundo Sansi-Roca, os membros da religiões afro-indo-brasileiras acabaram por perceber que o espaço do museu pode ajudar a construir certos valores

sociais, inclusive o que chamamos de cultura. Em outras palavras, os objetos que estão no museu não apenas representam o que é cultura, mas também o que deveria ser. O afro-indo-brasileiro, então apropriado do espaço dos museus, não o nega, mas passa a cobrar um local que o represente como cultura/tradição, e não mais como crime ou doença – como era caso do Museu de Medicina Legal Estácio de Lima<sup>4</sup>.

Um grupo de intelectuais associados a casas de candomblé, constituído na Sociedade de Proteção e Defesa dos Cultos Afro-brasileiros, denunciou o Museu de Medicina Legal em 1996 por “ameaça à moral pública”, arguindo que obras de arte sacra negra não deveriam ser mostradas como objetos de interesse criminológico e patológico, num discurso racista e perverso [...] Eles pediam que esses objetos fossem mostrados com dignidade, como arte sacra negra (Sansi-Roca 2007:101).

Como vemos, o afro-indo-brasileiro, ao reivindicar o museu, mais especificamente o museu de arte, como um espaço legítimo para a presença de seus objetos, está acionando o que Sansi-Roca chamou de “novo candomblé cultural” (Sansi-Roca 2007:110). Este seria justamente uma compreensão das religiosidades afro-brasileiras não mais como crimes ou sintomas de doenças, mas, sim, como arte, reivindicando o seu lugar na formação cultural brasileira.

É importante observarmos que o modelo museológico vai ter um lugar de destaque na construção dos símbolos públicos da cultura afro-brasileira. Hoje, diversas casas de candomblé que procuram um perfil público possuem seu museu ou memorial. Talvez o mais conhecido seja o Ilê Ohun Lailai – casa das coisas antigas, em ioruba –, criado em 1982 pela então sacerdotisa (ialorixá) do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Stella de Oxóssi.

Em Pernambuco, temos o exemplo da Xambá, que criou o Memorial Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu)<sup>5</sup>, em homenagem à segunda ialorixá do terreiro, considerada por eles a grande matriarca da Nação Xambá, responsável pelo reavivamento do culto. Entre os itens que compõem o Memorial, tem destaque a coleção de mais de oitocentas fotografias, registros dos anos de 1930 a 1990, boa parte composta pelo arquivo pessoal de Mãe Biu. É importante destacar este caso, pois ele mostra como a criação do memorial tinha entre suas funções a de estabelecer um contato com a sociedade mais ampla (ver Campos et al. 2008, 2010, 2014), como podemos ver na entrevista de Pai Ivo, atual babalorixá (sacerdote) do terreiro Xambá:

[...] uma vez Hildo Leal, que é meu historiador, aí perguntou a mim: “meu Pai, por que você não se junta com eu, João Monteiro e Antônio Albino pra construir o Memorial?” [...] a partir do momento que você cria o Memorial, você sai da questão religiosa e entra na questão histórica. Então você vai atrair pesquisadores, Antropólogos, Sociólogos e

pessoas do povo, mesmo independente da cor, do ato religioso ou não (Adeílido P. da Silva, 2010 apud Oliveira e Campos 2010:697-698).

Diferentemente dos evangélicos, que são treinados desde pequenos para ir a público, à oratória e ao debate, o afro-indo-brasileiro possui um *ethos* e uma visão de mundo distinta, baseados no segredo, na festa, na comida, na ética do cuidado (Rabelo 2014) e do acolhimento (Santos 2018). Não queremos dizer com isso que o afro-indo-brasileiro não está indo a público (questionando e debatendo), mas o seu reverso: nos últimos anos, o afro-indo-brasileiro vem produzindo novas formas de presença na esfera pública que não a cultural, ou melhor, para além do cultural.

A segunda forma de presença do afro-indo-brasileiro para a qual iremos chamar a atenção neste artigo é a *cultura de massa*. Cada vez mais podemos encontrar meios de divulgação em massa que têm como objetivo dar visibilidade a alguns aspectos das tradições afro-indo-brasileiras. Queremos destacar aqui o uso dessa linguagem para construir uma visão positivada da mitologia dos orixás. Hoje, podemos encontrar diversos exemplos dessa forma de publicização do universo afro-brasileiro e afro-indígena; há histórias em quadrinhos, filmes, romances e livros infantis que apresentam os orixás como super-heróis.

Um exemplo que acabou tendo certa repercussão na mídia eletrônica foram os trabalhos do arquiteto e ilustrador baiano Hugo Canuto. Este foi responsável pela confecção da história em quadrinhos *Os Contos dos Orixás*. Como o próprio autor afirma, estava entre seus objetivos trazer as tradições ancestrais que moldaram sua terra de origem – a Bahia – representando o legado das civilizações africanas, como a iorubá, “representadas [...] pelas histórias dos Orixás, arquétipos milenares de força, coragem, sabedoria e beleza”<sup>6</sup>.

Canuto, claramente dotado de uma estética baseada nos famosos quadrinhos da Marvel dos anos 1960, apresenta em suas histórias os orixás como super-heróis, nas palavras do ilustrador, “[...] servindo a seu maior propósito – ser instrumento de empoderamento, reflexões e transformações de percepções sobre o grande legado das Civilizações Africanas e sua descendência na formação Histórica, Cultural e Espiritual do Povo Brasileiro”<sup>7</sup>.

A terceira forma de presença é o que vamos chamar de *retomada da estrutura institucional de dependência*. Terence Turner, ao estudar os indígenas Kayapó, nos anos 1960, percebeu como este grupo compreende “[...] a afirmação de suas culturas tradicionais e a manutenção de suas instituições e ritos como parte integral de sua resistência política à perda de suas terras, recursos e poderes de autodeterminação” (Turner 1991:69). É nesse sentido que os Kayapó produzem o que Turner vai chamar de “recolonização da estrutura institucional de dependência” (Turner 1991:75), ou seja, é quando os grupos Kayapó, no lugar de destruir ou lutar contra a “arquitetura de dependência”, sistematicamente, assumem o controle dos principais focos institucionais e tecnológicos de dependência com relação à sociedade brasileira, ao menos dentro dos limites de sua comunidade reserva<sup>8</sup>.

No universo afro-indo-brasileiro, podemos constatar essa articulação em diversos contextos, a exemplo, na década de 1930, com as alianças estabelecidas entre os pais e mães de santo do Recife, Pernambuco, e os intelectuais do Serviço de Higiene Mental (SHM). O SHM iria atuar como órgão regulador das atividades dos cultos no estado de Pernambuco; logo, era ele quem definia o que seria um terreiro legítimo, sendo então digno de manter seu funcionamento, e também os terreiros que deveriam ser submetidos à intervenção policial por não serem legítimos praticantes das religiões afro-indo-brasileiras.

Na dissertação de mestrado de Raoni Neri (2018), são analisadas as formas como se davam as intervenções do SHM e observado que não havia uma perseguição irrestrita aos terreiros, e muito menos uma imposição total do que seria um terreiro legítimo e ilegítimo. As categorias que foram acionadas para formular essas definições foram construídas numa *Santa Aliança* (Motta 2010) estabelecida entre os pais e mães de santo e os técnicos do SHM. Em outras palavras, o povo de santo, em uma conjuntura de assimetria política, acabou por engendrar uma aproximação dos meios institucionais de dependência com vista a exercer alguma influência sobre seu destino, construindo, assim, maneiras de aproveitar os poderes políticos e sociais que podem derivar de sua autodeterminação cultural.

Para ficarmos com um exemplo mais recente, é imprescindível levar em conta que, atualmente, o povo de santo vem ocupando cargos em instituições estratégicas, bem como formando pesquisadores no âmbito das ciências humanas. Fatos como esses são essenciais para que o afro-indo-brasileiro consiga adquirir um *habitus* mais compatível com as exigências do mundo moderno e dos debates na esfera pública.

Hildo Leal da Rosa, que já foi citado aqui anteriormente, é um historiador e membro do terreiro da Xambá, e em diversos momentos sua ajuda foi imprescindível para seu terreiro e quilombo. Leal trabalha no Arquivo Público de Pernambuco, e esta posição foi de fundamental importância durante o processo de tombamento do terreiro, pois permitiu o acesso a documentos valiosos. Hildo Leal também é responsável pelo Memorial Severina Paraíso da Silva; não podemos desconsiderar que sua formação como historiador o auxilia a compreender e desenvolver esse padrão museológico, que, como já havíamos comentado neste artigo, é uma das formas de relação que o terreiro possui com a sociedade mais ampla. A partir desse exemplo, pretendemos apontar para a importância da formação educacional do Povo de Santo; isto tem se evidenciado no que Anne Phillips (2007) argumenta para o caso dos Kayapó. Phillips, ao comentar os estudos de Terence Turner sobre os Kayapó, destaca o papel atuante dos “objetos de investigação”, quando estes acabam por se tornar participantes ativos sobre as afirmações de suas próprias culturas, elaborando formas de usufruir do poder político e social derivado delas. A formação escolar permite a atuação dos filhos de santo em cargos públicos em agências de fomento cultural, de implementação de políticas públicas e, como no caso de Hildo Leal, a utilização de seu conhecimento para engendrar formas de reconhecimento

autorizadas pelo Estado laico, mais especificamente, como nos exemplos citados acima, a musealização e a patrimonialização.

A quarta forma de presença que gostaríamos de caracterizar aqui é a *judicialização* das demandas e dos conflitos. Sobre judicialização, Débora Maciel e Andrei Koerner (2002) e Luis Motta (2007) nos alertam sobre a polissemia do termo. Diferentes áreas do conhecimento, do direito à psicologia, além de movimentos sociais e de outros grupos da sociedade civil, fazem uso, das mais diversas formas, desse conceito. Sendo assim, o termo, conforme usado no presente trabalho, parte da definição utilizada por Motta (2007:23): “Entende-se por judicialização a expansão do direito e o fortalecimento das instituições de Justiça, e a inserção dos agentes jurídicos na esfera política e no mundo da vida, positivamente ou negativamente, de acordo com a perspectiva do intérprete”.

Nesse sentido, o campo jurídico e seus diferentes atores tornam-se importantes agentes no acolhimento de demandas e resolução de conflitos. A busca pelas instituições de justiça com esses fins não é algo novo na sociedade brasileira, talvez possamos inclusive pensá-la como uma tendência nas sociedades ocidentais, principalmente em se tratando de minorias políticas.

Alejandro Frigerio (2015), ao estudar as religiões afro-brasileiras no Uruguai, identifica dois marcos de ação coletiva: (1) *cultural/religioso*; (2) *civil*. Enquanto o primeiro está voltado para reivindicar o caráter religioso e cultural de suas manifestações, fazendo para isso alianças com antropólogos e artistas afro-uruguayos, o segundo, por sua vez, está voltado para a reivindicação dos direitos civis/cidadãos, marcado por uma significativa preocupação pelo aspecto legal/constitucional. Identifica-se então que os adeptos das religiões afro-brasileiras no Uruguai conseguiram construir um *habitus* ajustado às exigências de uma cultura pública que lhes permite mobilizar as instituições de justiça em prol de suas causas.

Nos últimos dias de dezembro de 2018, tivemos um caso emblemático desse processo que repercutiu largamente na mídia tradicional e eletrônica, a disputa judicial pelo corpo de Maria Stella de Azevedo Santos, mais conhecida como Mãe Stella de Oxóssi, que foi a quinta ialorixá de um dos terreiros mais tradicionais de Salvador, o Ilê Axé Opô Afonjá. A forma como se daria o sepultamento de Mãe Stella de Oxóssi gerou um impasse entre a sua companheira, Graziela Dhomini, e os familiares (a irmã e o sobrinho) da ialorixá e integrantes do Opô Afonjá<sup>9</sup>.

Graziela Dhomini afirmava que era da vontade de Mãe Stella que seu sepultamento fosse realizado em Nazaré, no recôncavo baiano, cidade onde elas viviam. Contudo, os familiares da ialorixá – ligados ao terreiro – entraram com uma ação judicial para que o corpo fosse levado para a cidade de Salvador, para que lá pudesse ser submetido aos rituais fúnebres do candomblé. Esse caso acaba por se tornar emblemático devido à decisão proferida pela Juíza Caroline Vieira, da comarca de Nazaré, dando veredito favorável à família de Mãe Stella, determinando a transferência do corpo da ialorixá para a cidade de Salvador.

Não havendo nos autos prova de manifestação da *de cuius* de lugar de preferência de local sepultamento, pelo melhor interesse social, é possível mitigar o direito de disponibilidade da *de cuius*, sobrepondo-se a proteção do patrimônio cultural, entendendo que se deve conceder à comunidade o exercício do culto religioso, ante a supremacia do princípio que aqui seria violado, de forma irreversível, do exercício livre da religião da qual a Iya Stella de Oxossi era líder, bem como a proteção do patrimônio histórico e cultural do exercício da religião de matriz africana (Juízo de Direito Plantonista da Comarca de Nazaré 2018:5).

Nessa decisão, como podemos ver acima, a juíza patrimonializa o corpo de Mãe Stella, colocando a “proteção do patrimônio histórico e cultural” acima do direito da família (neste caso, de Graziela Dhomini, sua companheira).

Em Pernambuco, podemos observar também algumas articulações que visam conduzir a resolução de conflitos para o processo de judicialização. Por exemplo, no dia 7 de novembro de 2018, o Coletivo de Juristas Negras de Pernambuco (CJNPE) realizou, no Ilé Asé Orisálá Talabi, o Primeiro Curso de Formação Jurídica para as Religiões de Matriz Afro-Indígena. A missão do CJNPE, como podemos ver na página de uma de suas redes sociais, é: “Instrumentalizar a população negra e os povos tradicionais e de terreiro para o enfrentamento ao racismo, sexismo e outras formas de opressão. E para desenvolvimento de ações por meio de orientação jurídica e educação popular voltadas à melhoria das condições de vida da população negra e das mulheres negras em especial”<sup>10</sup>.

O CJNPE é um grupo de advogadas negras e, em parcela significativa, adeptas da religião dos Orixás. Vemos com isso que o afro-indo-brasileiro está recorrendo ao processo de judicialização para reivindicar suas demandas e combater o que se conformou chamar de racismo religioso. Argumentamos que a consolidação dessa forma de presença pública é ancorada por um aumento no grau de instrução formal dos adeptos das religiões afro-indo-brasileiras. Esse fato permite com que seja mais facilmente acionado um marco de ação organizado e regulado pelas ideologias do secularismo.

A quinta forma de ir a público do afro-indo-brasileiro é a *patrimonialização*. Como já argumentamos anteriormente, as formas de ir a público do afro-brasileiro e afro-indígena não são excludentes entre si, ao contrário, elas podem coexistir no tempo e no espaço e até serem complementares. Este é exatamente o caso dos regimes de patrimonialização, que, para serem efetivados, precisam acionar uma ideia de patrimônio cultural.

João Leal (2018), ao estudar a Festa do Divino, no tambor de mina, percebe que essa festa assume um importante papel no processo de conexão do terreiro com a sociedade mais ampla; é a festa que mais abre o tambor de mina para fora de seu círculo habitual de frequentadores, “conectando-os com redes sociais mais alargadas e projetando-os na esfera pública” (Leal 2018:108). A Festa do Divino,

ao ser compreendida também como cultura, acaba sendo submetida aos regimes de patrimonialização. Nas palavras do autor: “A linguagem do patrimônio tornou-se importante para negociar as condições de inserção e visibilidade das religiões afro-brasileiras na esfera pública” (Leal 2018:108).

Para tentar ilustrar o caso maranhense, João Leal faz um contraponto com o contexto dos terreiros da Bahia.

De fato, em contraste com a Bahia, em São Luís é menor a importância dos processos de reafirmação dos terreiros. A maioria dos terreiros – mesmo aqueles, como a Casa das Minas e a Casa Fanti-Ashanti, em que o discurso africanista é mais enfático – mantêm também um vínculo importante com o catolicismo, expresso designadamente na continuada cooptação das festas do Divino. Faz portanto algum sentido que seja sobre as festas do Divino que recaia parte importante das expectativas de representação dos terreiros no regime patrimonial (Leal 2018:109).

A sexta e última forma de presença que iremos expor aqui é a *feira pública*. Nesta categoria, o afro-indo-brasileiro ocupa os espaços públicos trazendo consigo muitos dos seus elementos ritualísticos – estamos nos referimos à música, à dança, às indumentárias, etc. Ações como as caminhadas de terreiro, cada vez mais presentes no espaço público brasileiro, são um bom exemplo. Essas feiras públicas têm por objetivo mobilizar o povo de santo e trazer visibilidade para as suas demandas – a luta antirracista e contra a intolerância religiosa.

No ano de 2019, a Caminhada dos Terreiros de Pernambuco, que acontece sempre no começo de novembro, marcando o início do mês da Consciência Negra, esteve em sua 13ª edição. A Caminhada tem sua concentração no Marco Zero, centro da cidade do Recife. Embora existam outras feiras públicas no estado – a exemplo do Kipupa Malunguinho que veremos mais adiante –, a Caminhada é a que possui mais visibilidade, agregando juremeiros, candomblecistas e umbandistas. Realizada no coração da cidade do Recife, está sujeita aos olhares dos mais diversos segmentos sociais, além da cobertura da mídia recifense (Rodrigues e Campos 2013). Marcos do Grac é citado por alguns como o primeiro idealizador da Caminhada dos Terreiros de Pernambuco. Em depoimento concedido a Michele Rodrigues, Marcos nos diz:

[...] essa Caminhada surgiu e teve como propósito, na verdade, reivindicar e mostrar o papel do candomblé em Pernambuco, que não é pouco, [...] Pernambuco é um cortejo religioso que canta o xirê de Exu a Oxalá e faz um complemento com a jurema e com a umbanda. Então é isso, coloca pra esse estado e pra gente um orgulho muito profundo e uma responsabilidade muito grande de que a gente, a partir dessa visão, a gente não pode errar. Ou a gente continua dentro da mesma linha,

buscando a educação, dando visibilidade, capacitando, criando espaço pra que o povo de terreiro ocupe, conheça profundamente, inclusive, a religião... Enfim, é um trabalho e uma posição política forte porque a gente começa a reivindicar os espaços [...] (apud Rodrigues e Campos 2013:281-282).

Em Pernambuco, temos um outro bom exemplo, o Kipupa Malunguinho. Evento idealizado pelo juremeiro, historiador e mestre em Ciências da Religião Alexandre Lomi Lodó e realizado pelo Quilombo Cultural Malunguinho (QCM), ocorre anualmente desde 2006 nas terras do antigo quilombo do Catucá, zona rural da cidade de Abreu e Lima, Pernambuco. O Kipupa, em essência, é um encontro de Juremeiros que se reúnem sob a figura de Malunguinho. Além do caráter religioso, essa festa cumpre o importante papel de trazer visibilidade para a Jurema – que historicamente sofreu mais perseguições que a religião dos Orixás (ver Neri 2018). Em muitos momentos, a festa assume um aspecto mais politizado de luta pelos direitos do povo de terreiro, como na fala de João Monteiro, um dos líderes do QCM:

[...] Porque senão, gente, a gente vai passar, a gente vai continuar passando despercebido do Estado, quando não, a forma que o Estado tenta nos reconhecer é uma forma que não tá legal. [...] Não existe política pública. E nós estamos muitas vezes sendo tratados como massa de manobra, e o Quilombo Cultural Malunguinho está de olho pra denunciar todos os momentos que fomos feitos de massa de manobra, doa a quem doer. Certo? Nós estamos aqui pra isso, pra denunciar. O Estado, se quiser reparar, então, vai reparar com dignidade, reparar com folclore não dá. A nossa fase de ser visto como folclore passou. Hoje, somos povo de terreiro. Certo? E temos o nosso espaço [...] (apud Rodrigues e Campos 2013:278-279).

Os depoimentos de Monteiro e de Marcos possuem algumas semelhanças; ambos estão preocupados com o alcance e a projeção que suas religiões têm no debate público. A realização de festas públicas, como as Caminhadas ou o Kipupa, cada vez mais presentes no espaço público, tem objetivos semelhantes. Para além do religioso, tais festas têm uma clara conotação política e pretendem dar visibilidade às religiões afro-indo-pernambucanas e suas demandas.

## Conclusão

Com este artigo, discutimos as especificidades das formas de presença pública das religiões afro-indo-brasileiras e destacamos que, na literatura especializada sobre essa temática, acabou sendo produzido um ceticismo em relação à capacidade dessas

religiões de conseguir produzir um *habitus* ajustado às exigências de uma cultura pública, sendo questionadas as suas capacidades de articulação política e a eficácia de suas presenças na esfera pública. É importante destacar a pluralidade de agentes inseridos no campo religioso afro-indo-brasileiro e considerar a reflexividade de suas práticas. Sugerimos, com as análises no trabalho em tela, que esses religiosos possuem uma grande capacidade criativa, conseguindo refletir a respeito das dinâmicas dos processos sociais e históricos. Isso se faz com certa autonomia, dado que cada terreiro é livre, obviamente dentro de certos limites, para produzir criativamente suas tradições (Jeje, Nagô, Angola, etc.) e, de forma correlata, elabora suas presenças públicas a partir de redes sociais engendradas pelos seus membros. Desta maneira, cada terreiro imagina e produz suas formas de presença ao sabor de suas demandas, sendo capazes de articular, simultaneamente ou não, diferentes formas de presença pública.

Tentamos demonstrar que a forma cultural tem se mostrado historicamente mais comum, porém destacamos que o afro-indo-brasileiro já não se reduz a ela em sua forma de inserção pública. Muito embora possamos questionar a eficácia dessas religiões em reproduzir modelos usados pelo catolicismo e por certos seguimentos evangélicos, é necessário destacar sua grande capacidade criativa e versatilidade em articular novos modelos de presença pública.

Destacamos neste artigo seis formas de presença – *a cultural, a cultura de massa, a retomada da estrutura institucional de dependência, a judicialização, a patrimonialização e a festa pública*. Compreendemos que elas não são excludentes, podendo, sim, coexistirem no tempo e no espaço e muitas vezes serem articuladas de forma a se tornar complementares. Acreditamos que tenha ficado claro que nossa proposta era perceber que os modos de presença pública, de alguma maneira, se diferenciavam do tradicional modelo cultural. Contudo, não é difícil constatar que a compreensão dessas religiões como patrimônio cultural ainda está permeando de forma transversal todos os modelos de presença pública.

## Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo. (2017), “A onda quebrada: evangélicos e conservadorismos”. *Cadernos Pagu*, nº 50: n.p.
- ASAD, Talal. (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- ASAD, Talal. (2009), “Free Speech, Blasphemy and Secular Criticism”. In: T. Asad; W. Brown; J. Butler; S. Mahmood. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. *The Townsend Papers in Humanities* n. 2. Berkeley: University of California Press.
- BIRMAN, Patrícia (org.). (2003), *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial: CNPq; PRONEX.
- BIRMAN, Patrícia. (2012a), “Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro”. *Religião & Sociedade*, vol. 32, nº 1: 209-226.
- BIRMAN, Patrícia. (2012b), “O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais”. *Horizontes Antropológicos*, nº 37: 133-153.

- BIRMAN, Patrícia; MACHADO, Carly. (2012), "A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 27: 55-69.
- BRANDÃO, Maria; RIOS, Luís. (2011), "O Catimbó-Jurema do Recife". In: R. Prandi. *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.
- BURITY, Joaão. (2015), "Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa". *Cadernos de Estudos Sociais*, vol. 30, nº 2 (jul./dez.): 31-73.
- BUTLER, Judith. (2009), "The Sensibility of Critique: response to Asad and Mahmood". In: T. Asad; W. Brown; J. Butler; S. Mahmood. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech. The Townsend Papers in Humanities n. 2*. Berkeley: University of California Press.
- CAMPOS, Roberta; GUSMÃO, Eduardo; MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. (2015), "A disputa pela laicidade: Uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia". *Religião & Sociedade*, vol. 35, nº 2:165-188.
- CAMPOS, Roberta et al. (2008), "Sociedade Africana Santa Bárbara de Nação Xambá, um terreiro que 'virou' quilombo: religião e etnicidade em análise". Trabalho apresentado no 32º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu/MG.
- CAMPOS, Roberta et al. (2010), "Les Défis de Xambá un terreiro devenu quilombo: analyse du syncrétisme et de l'africanité". *Cahiers du Brésil Contemporain*, vol. 75/76: 91-112.
- CAMPOS, Roberta et al. (2014), "Los desafios de Xambá, un terreiro de Candomblé que se". In: J. L. Ruiz-Peinado; L. S. Pons (org.). *Mitos Religiosos Afroamericanos*. Barcelona: Centre d'Etudis i Recerques Socials i Metropolitanas, vol. VII.
- CASANOVA, José. (1994), *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.
- CONNOLLY, William. (1999), *Why I am not a secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CONNOLLY, William. (2006), "Pluralism and Faith". In: H. De Vries; L. E. Sullivan (eds.). *Political Theologies: Public Religions in a post-secular World*. New York: Fordham University Press.
- CONNOLLY, William. (2011), "Some theses on Secularism". *Cultural Anthropology*, v. 26, issue 4: 648-656.
- DEUS, Lucas. (2019), *Por uma perspectiva afroreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. (2009), *Valores Religiosos e Legislação no Brasil. A tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Editora Garamond.
- FERNANDES, Gonçalves. (1937), *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FRIGERIO, Alejandro. (2015), "Exportando Guerras Religiosas: As Respostas dos Umbandistas à Igreja Universal do Reino de Deus na Argentina e no Uruguai". In: V. Gonçalves (org.). *Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- GAMA, Lígia. (2016), "Entre fé, empoderamento, estigma e garantias: uma reflexão acerca das relações estabelecidas entre terreiros do Recife, poder público e sociedade abrangente". Trabalho apresentado no 41º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu/MG.
- GAMA, Lígia; GERMANO, Pedro. (2015), "Firmou?: Alianças e desavenças entre política e sagrado no candomblé do Recife". Trabalho apresentado nas XVIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas em América Latina (Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas).
- GERMANO, Pedro. (2016), *Constituição da Pessoa Ogã no Xangô/Candomblé do Recife (O Modelo Nagô do Ilê Obá Aganjú Okoloyá)*. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE.
- GIUMBELLI, Emerson. (2014), *Símbolos Religiosos em Controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome.
- GUERRA, Lucia. (2013), *Xangô rezado baixo. Xambá tocando alto: A reprodução da tradição religiosa através da música*. Recife: Editora Universitária UFPE.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. (2010), *Censo Demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE.
- LEAL, João. (2018), "Religião como Cultura? As Festas do Divino, o Tambor de Mina e o Regime Patrimonial". *Revista Pós Ciências Sociais*, vol. 15, nº 30: 91-112.

- MACHADO, Maria das Dores Campos. (1996), *Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa e seus Efeitos na Esfera Familiar*. Campinas: Editora Autores Associados: ANPOCS.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (2000a), “O Tema do Aborto na Mídia Pentecostal”. *Revista Estudos Feministas*, vol. 8, nº 1: 200-211.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (2000b), “Carismáticas e Pentecostais: A dimensão Feminina nos Movimentos Revivalistas”. *Revista Magis – Centro Loyola/PUC*, nº 37: 151-167.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (2006), *Política e Religião: A participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (2012a), “Religião, Cultura e Política”. *Religião & Sociedade*, vol. 32, nº 2: 29-56.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (2012b), “Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 7: 25-54.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (2012c), “Evangelicals and Politics in Brazil: The Case of Rio de Janeiro”. *Religion, State & Society*, vol. 40: 69-91.
- MACIEL, Débora; KOERNER, Andrei. (2002), “Sentidos da Judicialização da Política: Duas Análises”. *Lua Nova*, nº 57: 113-133.
- MAHMOOD, Sabah. (2009), “Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?”. *Critical Inquiry*, vol. 35, nº 4: 836-862.
- MONTERO, Paula. (1994), “Magia, racionalidade e sujeitos políticos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 9, nº 26 (out.): 72-90.
- MONTERO, Paula. (2009), “Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil”. *Etnográfica*, vol. 13, nº 1: 7-16.
- MONTERO, Paula. (2012), “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”. *Religião & Sociedade*, vol. 32, nº 1: 167-183.
- MOTTA, Luis. (2007), “Acesso à justiça, cidadania e judicialização do Brasil”. *Achegas.net – Revista de Ciência Política*, nº 36 (Julho/Agosto): 1-38.
- MOTTA, Roberto. (2000), “Tempo e milênio nas religiões afro-brasileiras”. Trabalho apresentado no 24º Encontro Anual da ANPOCS, Petrópolis/RJ.
- MOTTA, Roberto. (2010), “Filhos-de-santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e Ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social”. In: M. Passos (org.). *Diálogos Cruzados: Religião, História e Construção Social*. Belo Horizonte: Argumentum.
- NATIVIDADE, Marcelo. (2010), “Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal”. *Religião & Sociedade*, vol. 30, nº 2: 90-120.
- NATIVIDADE, Marcelo. (2013a), “Homofobia religiosa e direitos LGBT: notas de pesquisa”. *Latitude*, vol. 7, nº 1: 33-51.
- NATIVIDADE, Marcelo. (2013b), “A homossexualidade como pecado ou como bênção divina: entre discursos hegemônicos, mediações e dissidências”. *História Agora*, vol. 14: 228-241.
- NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro. (2013), “Threatening sexualities: religion and homophobia(s) in evangelical discourses”. In: Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (org.). *Sexuality, Culture and Politics – A South American Reader*. Rio de Janeiro: Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos.
- NERI, Raoni. (2018), *A “Nova Escola do Recife”: o Serviço de Higiene Mental e sua relação com o campo indo-afro-pernambucano*. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE.
- OLIVEIRA, Jéssica; CAMPOS, Zuleica. (2010), “Tradições e Resistência no Terreiro Xambá: O resgate de uma herança”. Trabalho apresentado no IV Colóquio de História: Abordagens Interdisciplinares Sobre História de Sexualidade, UNICAP, Recife/PE.
- ORO, Ari Pedro. (1987), “As bases da nova direita”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 19: 26-45.
- ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. (2016), “Renovação Carismática Católica e Pentecostalismo Evangélico: convergências e divergências”. *Debates do NER*, vol. 30: 219-245.
- PHILLIPS, Anne. (2007), *Multiculturalism without culture*. Princeton: Princeton University Press.

- PRANDI, Reginaldo. (1992), “Perto da magia, longe da política”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 34: 81-91.
- PRANDI, Reginaldo. (1994), “Pombagira dos candomblés e umbandas e as faces inconfessadas do Brasil”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 9, nº 26: 91-102.
- RABELO, Miriam. (2014), *Enredos, Feituras e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA.
- RIBEIRO, René. (2014), “Cultos Afro-Brasileiros do Recife – Um Estudo de Ajustamento Social”. In: C. R. Hutzler. *René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-brasileiros*. Recife: Editora Universitária da UFPE.
- RODRIGUES, Michele; CAMPOS, Roberta. (2013), “Caminhos da Visibilidade: a ascensão do culto a jurema no campo religioso de Recife”. *Afro-Ásia*, nº 47: 269-291.
- SANSI-ROCA, Roger. (2007), “De armas do fetichismo a patrimônio cultural: as transformações do valor museográfico do Candomblé em Salvador da Bahia no Século XX”. In: R. Abreu; M. de S. Chagas; M. S. Santos (orgs.). *Museus, Coleções e Patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond: MinC/IPHAN/DEMU.
- SANTOS, José Wellington Ribeiros dos. (2018), *Conta a intolerância de cada dia: Táticas de enfrentamento da intolerância religiosa em um terreiro da cidade de Moreno-PE*. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE
- SENNETT, Richard. (1999), *O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GONÇALVES, Vagner. (1992), *O candomblé na cidade. Tradição e renovação*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia, USP.
- TAYLOR, Charles. (2010), *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos.
- TAYLOR, Charles. (2004), “The Public Sphere”. In: C. Taylor. *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.
- TURNER, Terence. (1991), “Da Cosmologia à História: Resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”. *Cadernos de Campo*, vol. 1, nº 1: 68-85.
- JUÍZO DE DIREITO PLANTONISTA DA COMARCA DE NAZARÉ. (2018), *Ação de obrigação de fazer cumulada com tutela de urgência para transferência do cadáver de Maria Stella de Azevedo Santos (mãe Stella de Oxóssi) da cidade de Nazaré das Farinhas para o ilê axé opô afojá na cidade de Salvador Mandado de intimação*. Relator VIEIRA, Caroline. Decisão Judicial.
- VAN DE PORT, Mattijs. (2007), “Bahian white: the dispersion of candomblé imagery in the public sphere of Bahia”. *Material Religion*, vol. 3, nº 2: 242-274.
- VAN DE PORT, Mattijs. (2012), “Candomblé em Rosa, Verde e Preto. Recriando a Herança Religiosa Afro-Brasileira na Esfera Pública de Salvador, na Bahia”. *Debates do NER*, Ano 13, nº 22 (jul./dez.): 123-164.
- VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. (2013), *Religião e Política: uma análise da atuação dos parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fund. Heinrich Böll: ISER.

### Jornal consultado

- JORNAL DO BRASIL. (2018), “Enterro do corpo de Mãe Stella de Oxóssi vira disputa judicial”. *Jornal do Brasil*, Cultura, 28 dez. 2018. Disponível em: <https://www.jb.com.br/cultura/2018/12/968753-enterro-do-corpo-de-mae-stella-de-oxossi-vira-disputa-judicial.html>. Acesso em: 28/12/2018.

### Sites consultados

- CANUTO, Hugo. “Contos dos Orixás/Tales of Orishas”. *Hugo Canuto*. Disponível em: <https://hugocanuto.com/gallery/contos-dos-orixas-tales-of-the-orishas>. Acesso em: 28/03/2019.
- IGLESIAS, Marcus. (2018), “Território da ancestralidade africana, Nação Xambá é patrimônio vivo

- de Pernambuco”. *Cultura.PE*, Patrimônio Cultural, 3 dez. 2018. Disponível em: <http://www.cultura.pe.gov.br/canal/patrimonio/territorio-da-ancestralidade-africana-nacao-xamba-e-patrimonio-vivo-de-pernambuco/>. Acesso em: 28/12/2018.
- JURISTAS NEGRAS PE. “Coletivo de Juristas Negras de Pernambuco”. *Facebook*. Disponível em: [https://www.facebook.com/pg/juristasnegraspe/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/juristasnegraspe/about/?ref=page_internal). Acesso em: 21/03/2018.
- TERREIRO XAMBÁ. “Memorial Severina Paraíso da Silva”. *Terreiro Xambá*. Disponível em: <http://www.xamba.com.br/mem.html>. Acesso em: 28/03/2018.
- TV BAHIA. (2018), “Após decisão da Justiça, corpo de Mãe Stella chega a Salvador; sepultamento será no sábado”. *G1, Bahia*, 28 dez. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2018/12/28/apos-decisao-da-justica-corpo-de-mae-stella-chega-a-salvador-sepultamento-sera-no-sabado.ghtml>. Acesso em: 28/12/2018.

## Notas

- 1 Pensamos o termo afro-indo-brasileiro a partir dos autores da Nova Escola de Antropologia do Recife (mais especificamente através de Gonçalves Fernandes, Waldemar Valente e René Ribeiro); ou seja, como um complexo religioso formado por elementos-componentes indígenas e africanos, sendo estes ajustados e combinados em menor ou maior presença ritual à medida que são acionados pelos praticantes da religião. Os autores mencionados percebiam no campo empírico uma combinação de componentes indígenas e africanos, em maior ou em menor grau, em vários dos terreiros por eles pesquisados, por isso a ideia comum, entre eles, de que em Pernambuco não existiam cultos puros, mas, sim, uma combinação de elementos que passava por ajustamentos sociais e rituais ou, como quer Ribeiro (2014), “pela capacidade de improvisação dos seus líderes”. É importante ressaltar que essa categoria é resgatada no âmbito das pesquisas “A Geopolítica Acadêmica da Antropologia da Religião no Brasil, ou como a Província vem sendo submetida ao Leito de Procusto”, apoiada pela CAPES, e “A Nova Escola de Antropologia do Recife: A Equipe do SHM e a institucionalização da antropologia em Pernambuco (1930-60)”, apoiada pelo CNPq, ambas coordenadas por Roberta Campos (PPGA/UFPE). Agradecemos especialmente a Pedro Germano, doutorando do PPGA da UFPE, que fomentou o debate em torno da categoria aqui em discussão.
- 2 Como fonte de dados, fizemos uso de jornais e de outras formas de registro on-line (como sites, blogs, redes sociais) em busca de dados relevantes sobre as maneiras de ir a público das religiões afro-indo-brasileiras, além da observação direta da atuação dos terreiros em Pernambuco. Essa pesquisa iniciou-se de forma exploratória em 2017, consolidando-se em fevereiro de 2019 com a aprovação do projeto de pesquisa pelo edital Bolsa Produtividade 2 (2019-2021) por Roberta Campos. O artigo também é reflexo das investigações do projeto de doutoramento de seu coautor, financiado pela FACEPE.
- 3 A terminologia *Jurema* pode ter vários significados, fazendo alusão à árvore sagrada, à bebida, etc. Aqui está sendo citada enquanto uma religião autônoma, o Catimbó-jurema do Recife, como foi descrito por Brandão e Rios (2011).
- 4 No Museu de Medicina Legal Estácio de Lima, os objetos do candomblé – alguns comprados pelo próprio Estácio de Lima e outros, muito provavelmente, frutos de apreensões policiais – conviviam com “objetos criminológicos como armas homicidas, fetos humanos disformes e objetos de crime, como drogas” (Sansi-Roca 2007:100). Tais associações trazem consigo uma carga pejorativa ao candomblé, que acaba sendo associado a crimes ou doenças.
- 5 Além de dados de campo, como forma de obter informações sobre o Memorial Severina Paraíso da Silva, recorremos ao blog *Cultura.PE*, mantido pelo governo do estado de Pernambuco (<http://www.cultura.pe.gov.br/canal/patrimonio/territorio-da-ancestralidade-africana-nacao-xamba-e-patrimonio-vivo-de-pernambuco/>, acessado em 28/12/2018), e também à própria página oficial do memorial, mantida pelo terreiro (<http://www.xamba.com.br/mem.html>, acessada em 28/03/2018).
- 6 Na página oficial, encontramos essas referências. Disponível em: <https://hugocanuto.com/gallery/contos-dos-orixas-tales-of-the-orishas>. Acesso em: 28/03/2019.
- 7 Disponível em: <https://hugocanuto.com/gallery/contos-dos-orixas-tales-of-the-orishas/>. Acesso em: 28/03/2019.
- 8 Turner faz uso de termos como “colonizando os colonizados” ou “recolonização” para descrever os fenômenos citados. Pela implicação político-epistemológica dos termos e das problemáticas que decorrem de seu uso, optamos pela utilização da expressão “retomada da estrutura institucional de dependência”.
- 9 Para compreender um pouco dos acontecimentos deste caso, recorremos a algumas matérias da mídia eletrônica,

como o portal de notícias G1 (<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2018/12/28/apos-decisao-da-justica-corpo-de-mae-stella-chega-a-salvador-sepultamento-sera-no-sabado.ghtml>, acessado em 28/12/2018) e o *Jornal do Brasil* (<https://www.jb.com.br/cultura/2018/12/968753-enterramento-do-corpo-de-mae-stella-de-oxossi-vira-disputa-judicial.html>, acessado em 28/12/2018).

10 O texto está disponível em: [https://www.facebook.com/pg/juristasnegraspe/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/juristasnegraspe/about/?ref=page_internal). Acesso em: 21/03/2018.

Submetido em: 01.04.2019

Aceito em: 09.12.2019

**Roberta Bivar Carneiro Campos\*** (robertabivar@gmail.com)

\* Professora associada da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, PE, Brasil; Coordenadora do Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções (OCRE), vinculado ao Laboratório de Estudos Avançados de Cultura Contemporânea (LEC), UFPE; Pesquisadora e vice-líder do Núcleo de Estudos do Cristianismo da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil; Pesquisadora do CNPq, Brasil; Doutora em Antropologia Social pela University of St. Andrews, Escócia.

**Raoni Neri\*\*** (raonineri@gmail.com)

\*\* Doutorando em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, PE, Brasil; Integrante do grupo de pesquisa Historiografia das Antropologias (HISTAS) e do Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções (OCRE), UFPE; Mestre em Antropologia pela UFPE.

**Resumo:**

---

**Religiões Afro-Indo-Brasileiras e Esfera Pública: um ensaio de classificação de suas formas de presença**

No trabalho em tela, analisamos as relações entre as religiões afro-indo-brasileiras e a esfera pública, lançando um olhar atento às formas, aos procedimentos e às relações através dos quais essas religiões se projetam na esfera pública. A partir de dados da observação da realidade empírica da atuação do povo de santo na esfera pública e da análise da literatura socioantropológica que trata da referida questão, pretendemos sistematizar suas formas de presença pública. A forma cultural tem se mostrado historicamente mais comum; contudo, frisamos que o afro-indo-brasileiro já não se reduz a ela em seu modo de inserção pública. Evidenciamos aqui seis formas de presença: a cultural, a cultura de massa, a retomada da estrutura institucional de dependência, a judicialização, a patrimonialização e a festa pública.

**Palavras-chave:** Religiões afro-indo-brasileiras; Esfera pública; Formas de presença pública

**Abstract:**

---

**Afro-Indo-Brazilian Religions and the Public Sphere: an essay on the classification forms of their public presence**

In this work, we analyze the relations between the Afro-Indo-Brazilian religions and the public sphere, casting a close look at the forms, procedures, and relations through which these religions project themselves in the public sphere. From data of observation of the empirical reality of the action of the people of santo in the public sphere and of the analysis of the socio-anthropological literature that deals with the mentioned question, we intend to systematize its forms of public presence. The cultural form has been historically more common; however, we emphasize that the Afro-Indo-Brazilian is no longer reduced to it in its form of public insertion. We show here six forms of presence: the cultural, the judicialization, the mass culture, the resumption of the institutional structure of dependence, patrimonialization and festivals (public parties).

**Keywords:** Afro-Indo-Brazilian religions; Public sphere; Forms of public presence

