



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
ÉTNICOS E AFRICANOS**

DESIRÉE RAMOS TOZI

**A AGÊNCIA POLÍTICA DO CANDOMBLÉ: CAMINHOS DE
MEDIAÇÃO ENTRE O TERREIRO E O ESTADO (2010-2020)**

Salvador
2022

DESIRÉE RAMOS TOZI

**A AGÊNCIA POLÍTICA DO CANDOMBLÉ: CAMINHOS DE
MEDIÇÃO ENTRE O TERREIRO E O ESTADO (2010-2020)**

Tese apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Doutora em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés

Salvador
2022

Biblioteca CEAO - UFBA

T757 Tozi, Desirée Ramos.
A Agência política do candomblé: caminhos de mediação entre o terreiro e o Estado (2010-2020) / Desirée Ramos Tozi. - 2022.
389 f.

Orientador: Profº Drº Luis Nicolau Parés.
Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais 2021.

1.Candomblé. 2. Estado. 3. Política. I. Parés, Luis Nicolau. II.Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Centro de Estudos Afro-Orientais III. Título.

CDD - 299.67

DESIRÉE RAMOS TOZI

**A AGÊNCIA POLÍTICA DO CANDOMBLÉ: CAMINHOS DE
MEDIÇÃO ENTRE O TERREIRO E O ESTADO (2010-2020)**

Tese apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Doutora em Estudos Étnicos e Africanos.

Salvador, 22 de setembro de 2021.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr Luis Nicolau Parés, UFBA - Orientador
Doutor em Antropologia da Religião pela School of Oriental and African Studies, University of London (SOAS), Grã-Bretanha.
Universidade Federal da Bahia

Profª. Dra. Maria Rosário Goncalves de Carvalho
Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo.
Universidade Federal da Bahia

Dr. Wanderson Flor Nascimento
Doutor em Bioética pela Universidade de Brasília
Universidade de Brasília

Dr. Clara Mariani Flaksman
Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro
Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Antropologia Simétrica do PPGAS/Museu Nacional

Dra. Lisa Louise Earl Castillo
Doutora em Letras (Teorias da Literatura e da Cultura) pela Universidade Federal da Bahia
Pesquisadora Independente

Tata Esmeraldo Emetério de Santana Filho
Tata Zingue Lunbondo, Xingaringoma do Terreiro Tumba Junsara
Mestre da Cultura Popular

DEDICATÓRIA

*Dedico o esforço, energia e sentimentos aqui acionados
a cada mãe e pai, que,
no esforço de cuidar de sua linhagem, caminhou,
para frente e para trás,
plantando sementes.*

*Uma parte dessa tese tem a inspiração de muitas lideranças de terreiro
que passaram para outra dimensão, durante esses últimos cinco anos,
algumas delas em decorrência da Covid-19.
Algumas brilhavam demais para estar apenas conosco.
Tata Kinamboji, dedico essas palavras, organizadas em formato de tese,
à sua estrela brilhante.*

AGRADECIMENTOS

Esta tese é resultado de muitas agências e de diversas redes de apoio, indispensáveis para qualquer empreendimento acadêmico. Acredito que cada contato e experiência agregam, em diferentes medidas, conhecimentos, e o que seria o doutoramento senão um rito de passagem no vasto caminho de construção e transmissão de conhecimentos?! Assim, cada pessoa que conheci, ao longo de meu percurso de vida e de trabalho, contribuiu para a realização desta tese. No entanto, faço agradecimentos referenciais:

Aos orixás, nkissis e ancestrais, por me prepararem, ao longo de décadas, para ser um instrumento deles e colocarem, nesse caminho, as pessoas certas; obrigada, pela intuição, proteção e caminhos abertos, antes, durante e, com certeza, após o doutoramento.

À minha família, alicerce da vida – minha mãe, minha tia e irmão – pelo companheirismo, incentivo, paciência pelas mudanças de humor e de residência, pelo amor e estímulo para continuar, quando eu queria jogar tudo para o alto; a meu pai e Ana Cristina, pela eterna presença.

Às lideranças de terreiro que em alguma medida participaram e vêm participando das dinâmicas de construção de políticas públicas com os poderes públicos, insistindo em caminhos que por vezes se mostram adversos. À família do Tumba Junsara, que de certa forma tornou-se minha família de consideração; aprendi a amá-los na mesma medida que admirá-los: Tata Talamonako, que é uma ode à sabedoria, respeito e afeto; Chuchuca, que mesmo em mares turbulentos mantém sua serenidade e firmeza, estratégicas para continuar sua militância, que também é seu legado familiar, em prol do povo de santo; Mametu Iraildes, que nos 1,50m de altura demonstra uma estatura de gigante – sua força e fé são pilares de sustentação da comunidade; Tata Afonsinho, que sempre tem uma palavra de afeto para acolher a todos, que se reflete no seu amor à ancestralidade Paulo França, pelas reflexões, momentos de descontração e acolhimento; Tata Everaldo, Tata Edmilson, Tata Raimundinho, Mãe Deressu, Kota Miraci, Vânia e Aninha, Tata Carlos, e toda a ndanji do Tumba Junsara, pelo aprendizado e acolhimento que vocês me proporcionaram.

Aos meus amigos da Bahia, que se tornaram indispensáveis na minha vida e que me orientaram durante todo o período do doutorado, fosse através dos muitos projetos, reflexões e conhecimentos gastronômicos compartilhados: Alagbá Balbino, minha irmã Roberta Nascimento, Pai Duda de Candola, Tanira Fontoura, Déa Federico, Tata Nlundandembu, Bel Palmeira, Babá George Hora, aos amigos do CEN, Iyakekerere Nilda e Iyatinsza Suzane

Barbosa do Alaketu, Egbomi Cristina Pecchine e Iya Neusa de Xangô da Casa Branca, Celso Almeida do Vodun Zo. Um agradecimento especial à minha “mãe adotada” Nalva Santos e aos amigos André Santos e Marcos Rezende, que me apoiaram em meus devaneios, mas me traziam de volta à “realidade”, por acreditarem em mim, pelo amor dedicado, e por serem inspiração de importantes reflexões; vocês são fortalezas com quem eu podia e posso contar, sempre – “obrigada por existirem”!

Às minhas irmãs de santo do Terreiro Icimimó, pela paciência em minhas ausências e irritações, ao longo desses 5 anos, em razão de estudos. Aos amigos dos terreiros tombados, que são fonte de inspiração, e que continuam na luta pela preservação de seu patrimônio cultural, entendendo que essa pauta fortalece o legado deixado por seus antepassados; vocês são fonte de um aprendizado constante.

Às minhas amigas de Brasília, Alessandra Lima, Diana Dianovsky, Ivana Cavalcante, Jana Coelho, Ju Bezerra, Karina Lira, Maíra Correa, Mônia Silvestrin, Sandra Correa, Thaísa Magalhães, que entenderam minha decisão de mudança e me receberam, de volta, com amor – vocês são maravilhosas! Aos amigos do IPHAN, que mesmo à distância estavam presentes e que estão na base de muitas reflexões aqui compartilhadas. Aos meus amigos Givânia Silva, Renata Melo, Luciane Barbosa, Pedro Inatoby, Carol Hofs, companheiros que persistem no caminho da luta pela igualdade racial. À Ligia de Freitas, de Newark/NJ, que se tornou uma amiga querida, com quem a experiência de viver nos EUA se tornou mais prazerosa e possível.

Ao meu orientador e amigo, Nicolau Parés, pela paciência, confiança, insistência, inspiração, compreensão e orientação, pois sem elas tudo teria sido diferente.

Ao Prof. John Collins e à City University of New York (CUNY), pelo acolhimento cuidadoso, e pela experiência incrível que foi viver e pesquisar em Nova Iorque. À equipe do *Center of Folklife and Cultural Heritage (CFCH)*, da *Smithsonian Institution*, pela troca de conhecimentos, confiança e convivência prazerosa. Às equipes do *Schomburg Center for Research in Black Culture*, vinculado ao *The New York Public Library system (NY)*; do *Anacostia Community Museum* (em especial à Profa. Alcione Amos, pelo apoio e material), à equipe do arquivo do *National Museum of Natural History (National Anthropological Archives)* e do *Moorland Spingarn Research Center – Howard University*, todos em Washington, e parte da Smithsonian, pela presteza, disponibilidade e paciência. Um agradecimento especial à Cristina, Amalia e Sabrina, do CFCH, que me ensinaram muito sobre as políticas culturais nos EUA e a quem admiro muito.

Ao IPHAN, pelo incentivo e liberação para capacitação; à CAPES e FAPESB, pelo fomento à pesquisa, em diferentes etapas desses 4 anos, essencial para a produção das reflexões

da tese. Aos amigos do MILONGA/UFBA, companheiros de pesquisa, para o que der e vier. À UFBA e à coordenação do Pós-Afro, que incentivaram minha participação nos espaços acadêmicos e criaram condições para que eu finalizasse esse rito de passagem.

TOZI, Desirée Ramos. **A agência política do Candomblé: caminhos de mediação entre o terreiro e o Estado (2010-2020)**. 2021. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

RESUMO

A proposta dessa tese é refletir sobre os caminhos de mediação política do povo de santo, desdobrando os conceitos que organizam o *ethos* político do Candomblé, como ontologia e agência múltiplas, bem como os princípios autoritativos dessa ação política, baseados nos conceitos de *habitus* religioso e sociopolítico, que conferem autoridade e o exercício do controle político e liderança da comunidade de terreiro. Através de dois textos etnográficos, produzidos em trabalhos de campo realizados em diferentes momentos, apresentamos duas experiências de mediação política do povo de santo com os poderes públicos brasileiros: a Oficina para Elaboração de Políticas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro (2011-2012) e os processos de tombamento estadual e federal do Terreiro Tumba Junsara como patrimônio cultural (2016-2018). Nessas duas experiências, que se conectam na linha temporal de implementação de uma agenda de políticas de cultura para comunidades de terreiro, são debatidos como os modos de agir político dos terreiros estão relacionados à existência de redes de sociabilidade, às suas formas de comunicação e ação “não evidentes” (os discursos ocultos e infrapolíticos), e ao estabelecimento de conflitos e alianças (acionados a partir de estratégias de promoção de empatia e de sinestesia). A partir desse referencial, a tese propõe um olhar sobre a interlocução entre o campo político do Candomblé (interno e entre as comunidades de terreiro) e o campo da política pública, observando as reelaborações e adequações, provocadas por esse diálogo, nas noções de ortodoxia religiosa e organização social das comunidades de Candomblé.

Palavras-chaves: Candomblé; agência; *ethos* político; infrapolítica

TOZI, Desirée Ramos. **The Candomblé's political agency: mediation paths between the terreiro and the Brazilian State (2010-2020)**. Thesis (PhD in Ethnic and African Studies) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

ABSTRACT

This thesis proposes to reflect about the paths of Candomblé communities political mediation, unfolding the concepts that organize the “Candomblé political ethos”, such as multiple ontology and agency, as well as the authoritative principles of this political action, based on the concepts of “religious and sociopolitical *habitus*”, which confer authority to the exercise of political control and leadership of the *terreiro* community. Through two ethnographic texts, produced in fieldwork carried out at different moments, we present two experiences of Candomblé political mediation with the Brazilian public authorities: the “Oficina para Elaboração de Políticas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro” (2011-2012) and the processes of state and federal listing of Terreiro Tumba Junsara as cultural heritage (2016-2018). These two experiences, connected by the timeline of a cultural policy agenda for *terreiros* communities, discuss how the *terreiros* political agency is related to the existence of sociability networks, their forms of communication and “non- evident” (hidden and infrapolitical discourses), and to the establishment of conflicts and alliances (triggered from strategies to promote empathy and synesthesia). Based on this framework, the thesis proposes an analysis about the exchange between the Candomblé political field (internal and between the *terreiro* communities) and the public policy field, observing the re-elaborations and conceptual adjustments caused by this dialogue, in the notions of religious orthodoxy and social organization of Candomblé communities.

Keywords: Candomblé; agency; political ethos; infrapolitics

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Dinâmica de representantes de comunidades de terreiro que dialogavam com o MinC (2010-2011)	140
Foto 1 – Reunião da Comissão da Oficina	144
Foto 2 – Cortejo dos Povos de Terreiro na Oficina do Maranhão	178
Foto 3 – Cortejo dos Povos de Terreiro nas ruas de São Luís (MA)	180
Foto 4 – Solenidade de Abertura da Oficina	183
Foto 5 – Grupo de Trabalho de Comunicação – Oficina do Maranhão	186
Figura 2 – Logomarca da Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro (MinC, 2012)	187
Foto 6 – Cerimônia de encerramento da Oficina	193
Foto 7 – Reunião do Conselho Estadual de Cultura da Bahia	271
Foto 8 – Reunião do Conselho Estadual de Cultura da Bahia	272
Foto 9 – Reunião do Conselho Consultivo do Iphan	275
Foto 10 – Ndanji do Tumba Junsara assiste Reunião do Conselho Consultivo	275

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABAM	Associação das Baianas de Acarajé, Mingau, Receptivos e Similares da Bahia
ABENTUMBA	Associação Beneficente de Manutenção e Defesa do Terreiro Tumba Junsara
ACBANTU	Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu
ANCINE	Agência Nacional do Cinema
CEAO	Centro de Estudos Afro-Orientais
CEN	Coletivo de Entidades Negras
CENARAB	Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira
CNdPC	Comissão Nacional de Pontos de Cultura
CNdPCdT	Comissão Nacional dos Pontos de Cultura de Terreiros
CNPC	Conselho Nacional de Políticas Culturais
CNPCT	Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais
CNPIR	Conselho de Políticas de Igualdade Racial
CONDER	Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia
CONSEA	Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional
CF1988	Constituição Federal de 1988
DEPAM	Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização
DPI	Departamento de Patrimônio Imaterial
FBN	Fundação Biblioteca Nacional
FCP	Fundação Cultural Palmares
FCRB	Fundação Casa de Rui Barbosa
FEBACAB	Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro
FIOCRUZ	Fundação Oswaldo Cruz
FOSANPOTMA	Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana
FUNARTE	Fundação Nacional de Artes
GT	Grupo de Trabalho
GTIT	Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio de Terreiros
IBRAM	Instituto Brasileiro de Museus
IPAC	Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado da Bahia
INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais
INTECAB	Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MAMNBA	Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MinC	Ministério da Cultura
MMA	Ministério do Meio Ambiente
ONG	Organização Não Governamental
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PCT	Povos e Comunidades Tradicionais

PMAF	Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana
PNC	Plano Nacional de Cultura
PPA	Plano Plurianual
PT	Partido dos Trabalhadores
RENAFRO	Rede Nacional das Religiões Afro-Brasileiras e Saúde
SAI	Secretaria de Articulação Institucional
SCC	Secretaria de Cidadania Cultural
SCDC	Secretaria da Cidadania e Diversidade Cultural
SEC-MA	Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão
SEPPIR	Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SID	Secretaria de Identidade e da Diversidade Cultural
SPHAN	Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico
STF	Supremo Tribunal Federal
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFRB	Universidade Federal do Recôncavo Baiano
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
PARTE I – O CAMPO POLÍTICO	40
1 “AQUI NÃO SE FAZ POLÍTICA”: AGÊNCIA E MEDIAÇÃO POLÍTICA NO CANDOMBLÉ	40
1.1 A formação da agência política no Candomblé	41
1.2 A formação de um <i>habitus</i> religioso e sociopolítico	43
<i>1.2.1 A iniciação e a transmissão do ethos político no Candomblé</i>	<i>44</i>
<i>1.2.2 Ontologia do Candomblé e a noção de pessoa “múltipla”</i>	<i>49</i>
1.3 A agência como categoria analítica	55
<i>1.3.1 Princípios do agenciamento no Candomblé</i>	<i>59</i>
1.4 A agência múltipla e compartilhada: agindo “com” e através da ancestralidade	60
<i>1.4.1 A força política da agência espiritual no Candomblé</i>	<i>62</i>
1.5 Princípios autoritativos de agência	65
<i>1.5.1 Senioridade: princípios autoritativos da agência</i>	<i>66</i>
<i>1.5.2 Estratégias de controle político sobre a agência: o poder da palavra</i>	<i>70</i>
2 DE DENTRO DO TERREIRO PARA FORA	74
2.1. Sistema político e organização política dos terreiros	74
<i>2.1.1 A sanção da autoridade e o exercício da liderança no Candomblé</i>	<i>80</i>
2.2 Alianças, conflitos e negociação: o <i>ethos</i> político “intraterreiros”	83
2.3 Redes de sociabilidade	85
<i>2.3.1 Infrapolíticas do Candomblé: a rádio nagô e o “fuxico” como formas de agência</i>	<i>89</i>
<i>2.3.2 Candomblé como infrapolítica</i>	<i>95</i>
<i>2.3.3 Os mediadores: um breve histórico de ação e estratégias políticas</i>	<i>99</i>
2.4 Perfis de mediação política	103
PARTE II – O CAMPO DA POLÍTICA	116
3 CONSTRUINDO A “OFICINA PARA ELABORAÇÃO DE POLÍTICAS DE CULTURA PARA POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO”: QUESTÕES DE REPRESENTATIVIDADE PARA A MEDIAÇÃO POLÍTICA	116
3.1 O processo de etnicização das políticas públicas e a disputa por novas categorias identitárias	120
3.2 Antecedentes da Oficina do Maranhão	134
3.3 A organização da Oficina	148
3.4 Representatividade e legitimidade na Comissão Organizadora	160
3.5 A Oficina e as escalas de representatividade na mediação política	165
4 (RE)ENCANTANDO AS POLÍTICAS CULTURAIS: A OFICINA DO MARANHÃO	171

4.1 Produzindo a Oficina do Maranhão	172
4.2 “O Cortejo do povo de santo” ou “O (re)encantamento da política na rua”	176
4.3 Desafiando os obstáculos da burocracia: como construir consensos para pautar uma agenda de cultura	183
4.3.1 <i>Comportamento ritual e ação política</i>	189
4.3.2 <i>Tecendo alianças: discursos ocultos e negociação na ação política com o Estado</i>	193
4.4 Avaliações e análises da Oficina	196
4.4.1 <i>Desdobramentos da Oficina e a continuação da representatividade religiosa no Estado</i>	203
4.5 Ethos político da empatia e sinestesia: estratégias de ação para um efeito sinérgico	206
PARTE III - O CAMPO POLÍTICO EM CONTATO COM O CAMPO DA POLÍTICA	217
5 MILONGANDO O PATRIMÔNIO: NARRATIVAS DE IDENTIDADE E O TOMBAMENTO DO TUMBA JUNSARA	217
5.1 Os processos de tombamento de terreiros no IPHAN: reatualização dos conceitos de singularidade, autenticidade e monumentalidade	220
5.1.1 <i>Dialéticas da preservação: historicizando o processo de silenciamento</i>	222
5.1.2 <i>Patrimônio de terreiros: de que serve o tombamento?</i>	228
5.1.3 <i>Matricialidade, antiguidade e africanidade como critérios de tombamento</i>	234
5.2 Milonga: o tombamento do Terreiro Tumba Junsara e o conceito de família expandida	240
5.2.1 <i>Entre nkissis e ancestrais: política e sagrado como referências culturais...</i>	243
5.2.2 <i>Construindo narrativas com os próprios termos: a negociação para o tombamento</i>	257
6 “A HISTÓRIA NOS NOSSOS TERMOS”: O DIÁLOGO COM OS ÓRGÃOS DE PATRIMÔNIO CULTURAL	263
6.1 “Nkissi não tem corte real”: negociando o tombamento estadual	263
6.2 Em busca da abrangência nacional: o tombamento pelo IPHAN	272
6.3 <i>Milonga</i> como valor e como princípio	277
6.4 Agenciamento do povo de santo: pressão sobre os poderes públicos	283
6.5 Ethos político de negociação: a estratégia de alianças	287
CONSIDERAÇÕES FINAIS: chegando ao fim para chegar ao início	292
REFERÊNCIAS	299
ANEXOS	325
ANEXO A – Portaria MinC que cria Comissão de Organização da Oficina	326
ANEXO B – Chamada pública para Oficina do Maranhão	327
ANEXO C – Relatório Final da Oficina	330
ANEXO D – Programação da Oficina do Maranhão	383

INTRODUÇÃO

A feitura dessa tese se inicia antes dos acontecimentos relacionados ao meu ingresso no Programa de Pós-Graduação de Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), e talvez antes mesmo da defesa de minha dissertação de mestrado em História Social na Universidade de São Paulo (USP), em 2007. Meu interesse no campo das políticas de patrimônio cultural teve início em 2000, logo após meu ingresso na graduação, quando eu fazia pesquisa sobre os usos do território urbano em projeto de iniciação científica. Desde então, minha trajetória acadêmica e de trabalho girou em torno de compreender as contradições desse campo e de refletir sobre como a sociedade participa das políticas públicas no Brasil. Em 2010 ingressei como historiadora no quadro de servidores efetivos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), lugar que ocupo até os dias de hoje, e cinco anos mais tarde, enquanto eu estava recolhida para fazer um bori¹ no jogo de búzios foi-me revelada a informação de que eu tinha uma missão a cumprir, para a qual havia sido preparada desde muito jovem, e que no momento certo iria compreendê-la. Minha preparação para essa missão começou desde criança, na convivência com o Caboclo de minha mãe, e acredito eu, continuará até o dia de minha passagem. Foi apenas em 2017, quando eu já estava cumprindo as disciplinas do doutorado e ainda tinha a ilusão de que conseguiria dedicar-me a uma pesquisa que não envolvesse diretamente o campo do patrimônio cultural, que consegui entender o sentido dessa missão: compartilhar, com meus companheiros de terreiro, os conhecimentos sobre o campo das políticas de patrimônio cultural por mim elaborados ao longo da jornada. Assim, esta tese é parte dessa missão, e compartilhar e refletir sobre as experiências de negociação do povo de santo com o Estado brasileiro, para garantir sua participação na gestão desse patrimônio cultural, é parte desse enredo.

Dessa forma, o tema abordado na tese relaciona-se aos universos do sagrado e da política, e pode-se dizer que pretendemos compreender a construção do campo político do Candomblé trazendo para a cena os agentes coimplicados e seus modos de ação política. Propomos, nesse sentido, o exercício de pensar as interconexões desse campo político do Candomblé com o campo da política, expressas em dois momentos de negociação política do povo de santo com os poderes públicos, em que pude participar e atuar – a “Oficina para Elaboração de Políticas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro” (ou “Oficina do

¹ O termo bori, no Candomblé de tradição Ketu/Nagô, está associado a um conjunto de rituais para “alimentar” e cuidar do santo da cabeça de uma pessoa. Para isso, a pessoa fica recolhida durante alguns dias, no espaço do terreiro.

Maranhão”) e o tombamento do Terreiro Tumba Junsara de Salvador, Bahia. Com esse recorte, longe de tentar desenvolver uma teoria geral, trazemos uma reflexão em torno de formas e estratégias com que o povo de santo, e especificamente as comunidades de Candomblé, têm se organizado e mobilizado, na última década, para o diálogo com os poderes públicos brasileiros.

O lugar de onde falo e o acesso às informações são fruto de minha experiência pessoal, vivenciada em parte como servidora do IPHAN, e em outra como membro de uma comunidade de Candomblé. Meus questionamentos sobre as interlocuções do povo de santo com o Estado brasileiro iniciaram-se a partir da minha vivência como interlocutora do IPHAN, quando assumi o cargo de servidora efetiva do órgão no ano de 2010 e fui destinada a acompanhar o processo de salvaguarda do Ofício de Baiana de Acarajé (no qual atuei até o ano de 2014). O estranhamento dessa relação da ação estatal com esse grupo de mulheres, cujos saberes tradicionalmente são associados ao universo dos terreiros, foi despertado pela observação de constantes conflitos entre as detentoras desse bem cultural registrado como patrimônio nacional, as instituições públicas vinculadas à sua salvaguarda e o mercado da venda do acarajé.

Aos conflitos vividos nos processos de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial somou-se a observação da importância da negociação política para a confluência de interesses próprios da sociedade civil e do governo para a implementação de políticas públicas. Percebi, ao longo desses anos, que não apenas as estratégias de negociação eram distintas, mas que a recíproca falta de intimidade entre os representantes dos povos de terreiro com o manejo dos instrumentos de gestão das políticas públicas e da grande maioria dos servidores públicos com o universo cultural e simbólico do povo de santo eram resultado de um processo histórico de presença do racismo institucional na estrutura da gestão pública brasileira. Foi partindo das demandas da salvaguarda do Ofício de Baianas de Acarajé que o Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI)/IPHAN procurou os terreiros de Candomblé tombados em âmbito federal para pensar alternativas de ações para fortalecimento da identidade cultural das comunidades de terreiro. À dificuldade que sentíamos de aproximar os elementos simbólicos desses dois universos, somavam-se as dificuldades que o IPHAN encontrava em estabelecer estratégias eficientes de parcerias, contínuas e equânimes, que promovessem, de fato, a participação e o protagonismo do povo de santo na gestão de políticas públicas patrimoniais.

Desde o ano 2011 venho, então, dirigindo boa parte da minha ação funcional na busca de aproximar e qualificar a relação entre as comunidades de Candomblé e o poder público. Meu envolvimento no processo de organização e execução da Oficina do Maranhão, naquele ano, comprometeu-me a articular, com os gestores do IPHAN, alternativas e estratégias para repensar nossa atuação institucional com os terreiros. Como interlocutora indicada pelo IPHAN

para propor aos terreiros tombados (reconhecidos pelo Estado como patrimônio cultural do Brasil) uma ação capaz de promover o diálogo e subsidiar a avaliação da atuação do IPHAN na salvaguarda de bens culturais afro-brasileiros, iniciamos, no segundo semestre de 2012, um ciclo de reuniões e atividades de diagnóstico das políticas de preservação conduzidas pelo Estado brasileiro. A experiência (nem sempre harmoniosa) de patrimonialização com os terreiros conduziu a elaboração de uma proposta de ação integrada entre as áreas técnicas do IPHAN para a gestão do universo patrimonial dos terreiros, o que acabou resultando na criação do Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio de Terreiros (GTIT) e do Curso de Gestão Integrada de Políticas de Salvaguarda para Terreiros, esse último coordenado pela Escola de Administração da UFBA, em parceria com o IPHAN, entre os anos de 2015 e 2016.

Nesse ínterim, a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) da Presidência da República (em articulação com representantes do povo de santo) vinha realizando debates sobre a pauta de políticas orientadas à promoção da igualdade racial para comunidades de terreiro, o que acabou gerando, no período entre 2011 e 2012, atividades em torno da criação do conceito de “Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana” e o desenvolvimento do “I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana” (cuja vigência foi planejada para o período 2013-2015), processo do qual inicialmente participei enquanto representante do IPHAN e, posteriormente, na qualidade de assessora e depois gerente na Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais da SEPPIR.

A minha participação nesses processos de gestão, e minha introdução pessoal em uma comunidade de Candomblé, em Cachoeira/BA (entre os anos de 2014/2015), trouxeram mais indagações e novas perspectivas sobre as formas através das quais o povo de santo se organizava para dialogar com o Estado. Pareceu-me importante compreender como articulavam, enquanto coletividade, as complexas relações entre as diferentes “tradições” e como, dentro das suas comunidades, os grupos se organizavam e escolhiam seus representantes para o diálogo com os universos sociais “externos”, que se interpenetram na dinâmica do terreiro em seus aspectos administrativos e sagrados.

Além das indagações relacionadas à organização social e política dos terreiros, algumas estratégias do governo federal de gerenciamento dessa participação social nas instâncias deliberativas de políticas públicas incomodavam-me, uma vez que muitos gestores partiam do pressuposto de que se tratava de um segmento social homogêneo e não habituado ao debate político institucionalizado, ao mesmo tempo que eu ouvia, de interlocutores de terreiros, que a

política deveria ficar “da porta para fora” dos candomblés, escamoteando, assim, a existência de uma prática e conhecimento políticos próprios do Candomblé. Esses cenários me despertaram o interesse em compreender as dinâmicas do campo político do Candomblé, observando como se organizam as relações internas entre os terreiros e com a sociedade mais abrangente.

Esses incômodos motivaram-me a problematizar as dinâmicas culturais e sociais das comunidades de terreiro quando se propunham a negociar com o Estado brasileiro, de forma a contribuir para o aprimoramento de mecanismos de gestão de políticas públicas a elas destinadas, uma vez que o tratamento “universalizado” da gestão pública, quando aplicado aos grupos considerados “minorias étnicas”, tende a encontrar obstáculos em sua implementação, além de acirrar conflitos internos preexistentes por autoridade, representatividade e acesso às instâncias de poder do Estado.

Essas reflexões foram construídas considerando as informações trocadas com lideranças e representantes² de Candomblé (através de entrevistas e conversas informais), pelas anotações fragmentadas que realizei ao longo dos anos – que, até o início desse doutorado, eram realizadas sem o planejamento de um diário de campo, mas com a intenção similar de traçar ideias que acionassem a memória das questões tratadas nos eventos que participei como gestora de políticas do governo federal –, nas reuniões de trabalho, pela pesquisa realizada em acervos documentais e pelas lembranças sensoriais, uma vez que, nos encontros informais ou atividades religiosas, eu não tinha qualquer intenção de anotar ou registrar o que vivenciei (FAVRET-SAADA, 2005).

Esse meu “lugar de fala”, que se constituiu a partir de diferentes posições que ocupei em cargos e na área técnica do governo federal e como pesquisadora, proporcionou-me acesso privilegiado e único a informações, pessoas e lugares que contribuíram para que eu compreendesse, através da diversidade de experiências, as dificuldades e realidades vivenciadas pelo povo de santo nesse contexto das políticas públicas. Na posterior qualidade de “filha” de uma comunidade de axé, acabei sendo acolhida em grupos de conversas e acessando outros níveis de informações (por vezes ligadas ao universo do sagrado e, outras, relacionadas às relações interpessoais de meus irmãos de fé) e vivenciando os problemas de gestão de uma casa de Candomblé. Ciente de que essas posições são indissociáveis, tive constantes crises sobre “o

² Estou entendendo aqui o sentido de “representante” como o indivíduo que realiza a função de mediação dos interesses das comunidades de terreiro com o universo de gestão de políticas públicas, sendo eleito (como é o caso dos delegados de conferências setoriais de políticas públicas), escolhido ou indicado para ocupar essa função nas esferas de participação social. A ideia de “representante”, envolve um tipo de autoridade, da pessoa indicada, para falar em nome da comunidade.

quê” e “como” tratar os problemas de pesquisa, ponderando as questões éticas envolvidas, mas buscando compartilhar o conhecimento adquirido nessa experiência da multiplicidade de identidades que me compõe. Por ter a certeza da minha parca apreensão da riqueza desse universo, mesmo sendo parte de uma comunidade de Candomblé, tenho a consciência do deslocamento constante de minha percepção, assim como dos meus lugares de fala, ao longo da pesquisa e da elaboração da tese, movimento que me ofereceu diferentes perspectivas das histórias e dos interesses dos agentes que aparecem nas etnografias.

Dois temas recorrentes nos capítulos são os conflitos e as formas de estabelecimento de alianças (redes de sociabilidade, de parentesco e de solidariedade) que se desdobram nos contextos da relação de institucionalidade com o poder público e no seio das comunidades de terreiro, por vezes em contraste e outras em consonância com as formas de organização social do Candomblé. Espero que as análises aqui compartilhadas possibilitem projetar uma leitura de que o campo político se constrói a partir de dinâmicas de negociação e disputa, e de que a experiência do conflito não é privilégio das comunidades de terreiro. Prefiro então compreender os conflitos que existem “entre” e dentro das comunidades de terreiros como parte de seu processo social e cenário fundamental para observar a política interna e externa das casas (LEACH, 2014, p. 68).

O caráter político da construção do marcador político-social de etnicidade fica destacado quando observamos os dois processos analisados na tese: na Oficina do Maranhão, quando distintos representantes das religiões afro-brasileiras foram classificados como “Povos Tradicionais Terreiro” com o propósito de construir e implementar uma agenda específica de demandas políticas; e nos dois processos de tombamento do Terreiro Tumba Junsara, onde a narrativa da *milonga* serviu para distinguir etnicamente as narrativas de pertencimento e legado do Candomblé Angola daquelas elaboradas por outras nações/tradições, identificadas nas outras comunidades de terreiro já patrimonializadas.

Confesso que iniciei minhas reflexões sobre esta pesquisa partindo do pressuposto de que se tratava de uma relação de subalternidade – a dos povos de terreiro frente ao Estado e ao poder público –, mas me deparei com outro contexto, ao longo das leituras, convivências e reflexões, e entendi que essa relação de hierarquia de poder se subverte constantemente e que o povo de santo elaborou formas de agir, ao longo dos séculos, que têm permitido sua resistência em meio a contextos sociais muitas vezes adversos à sua existência. Na tentativa de compreender esses “modos de agir”, os temas da ação política, da capacidade de ação (agência) e das noções de hierarquia ocupam parte considerável de nossas reflexões nesta tese e assumem protagonismo nas suas narrativas etnográficas.

A percepção da ação dos atores não se aplica apenas na relação do terreiro com o Estado, mas também na modificação da pesquisa e no trabalho de campo. Reconheço que minha presença entre os terreiros, além de um contato para dentro do governo, poderia significar também, para as lideranças, a possibilidade de acessar informações, compreender a lógica da política de patrimônio. Por isso, senti algumas vezes (com mais frequência no período inicial de minha morada na Bahia³), uma leve pressão para que eu efetivamente saísse do abianato,⁴ talvez por afeto e desejo de que me integrasse mais profundamente nas relações com as casas (de coisas que poderiam ser ditas ou melhor compreendidas por mim), talvez porque desejassem ter algum controle (o da hierarquia do Candomblé) sobre a minha pessoa e mais incisão na interlocução com o governo. Não que, naqueles momentos, eu ocupasse alguma posição de decisão no governo, mas minha condição de servidora efetiva do IPHAN pode parecer continuidade e permanência na política pública, o que, num universo de constantes mudanças entre cargos e funções, significaria planejamento e maior tranquilidade na preservação do patrimônio da comunidade.

Apesar de participar nos dois eventos presentes nas etnografias da tese, não estive em um lugar de protagonismo, nem apenas como observadora passiva. Esse lugar intermediário e fluido é coerente com o papel que tenho ocupado nessa relação com os terreiros – por vezes percebo que me vêm como uma pesquisadora, por vezes como uma noviça que ainda engatinha no Candomblé, e quase sempre como uma gestora da burocracia do Estado. É provável que esse espaço de identidade mediano, traduzido como um estágio de transição, de trânsito, e de conforto (nem demasiadamente exposta, nem tão preservada dos ataques e críticas direcionados aos governos e às políticas públicas), tenha me permitido o acesso a situações que aqueles demasiadamente inseridos e reconhecidos por papel de comando não teriam. O que a princípio me parecia uma dificuldade (uma vez que me angustiava não acessar informações profundas sobre os problemas com que eu também tinha que lidar), converti paulatinamente em artifício (dada a impossibilidade de abandonar qualquer um desses papéis) e compreendi que, para garantir o trânsito entre esses universos, eu não poderia estar enfiada até o pescoço em nenhuma dessas funções. Suponho que eu só consegui vivenciar grande parte das experiências aqui compartilhadas porque não estava “marcada” por um grupo político ou religioso específico. Ao mesmo tempo, isso me colocou, no contexto da Oficina do Maranhão, num lugar sem muito aprofundamento no acesso às articulações, embates e disputas políticas, levando-me, em grande

³ Mudei-me de Brasília/DF para a cidade de Salvador no período de 2016 a 2020, para realização do doutoramento na UFBA.

⁴ Período e condição que antecedem a iniciação do indivíduo no Candomblé.

parte do período de trabalho e convivência com os terreiros, a realizar interpretações por inferência sobre relações que eu não apreendia globalmente. Parte de minhas suposições à época dos acontecimentos mostraram-se válidas, outras nem tanto, mas ter a oportunidade de refletir sobre a questão-problema da tese ao longo dos anos provou que o tempo sabe decifrar e desvelar estruturas, códigos e processos sociais. O tempo foi fundamental para retomar os eventos que vivenciei e apurou o meu “rememorar”, com todos os percursos de criação-recriação-invenção que a memória e o texto etnográfico nos permitem.

Sobre caminhos e escolhas

No início da pesquisa deparei-me com a dúvida se deveria realizar a análise da experiência de negociação com o povo de santo a partir da perspectiva da gestão pública. No entanto, minha relação com o campo da tese requeria que eu experimentasse um outro ângulo dessa relação, e que saísse de um lugar de conforto, referenciado em uma literatura da Ciência Política relacionada à participação social. Assim, durante o primeiro ano do doutoramento senti como o campo “falava” comigo, deixando-me contaminar ou experimentando o próprio objeto de pesquisa (FAVRET-SAADA, 2005). Nesse primeiro ano morando em Salvador fui, como trataremos no Capítulo 5, convidada a compartilhar conhecimentos acerca de processos de patrimonialização com a comunidade do Tumba Junsara, e aos poucos o campo orientou qual seria o enfoque de minhas reflexões.

Os Capítulos 3 e 4, que analisam a Oficina do Maranhão, da qual participei na qualidade de gestora pública, trazem a narrativa a partir de um olhar “externo” à experiência das lideranças de terreiro que foram agentes desse processo, o que tentei complementar com a pesquisa nos e-mails trocados entre a Comissão que organizou esse evento e em entrevistas com mediadores dos terreiros que participaram dessa experiência. Dessa forma, compus um olhar multivocal sobre a Oficina, aplicando alguns dos conceitos que os Capítulos 1 e 2 trazem para o debate. Na etnografia sobre o tombamento do Tumba Junsara, apresentada nos Capítulos 5 e 6, deixei-me afetar completamente pela vivência dessa experiência, sentindo as angústias, a raiva, e pensando, com a comunidade do terreiro, quais estratégias poderiam ser acionadas para a obtenção do reconhecimento como patrimônio cultural. Creio que esses caminhos adotados contribuíram para que, de certa forma, as reflexões apresentadas na tese projetem novos olhares sobre o campo político do Candomblé.

Para que eu conseguisse organizar e processar os anos de experiência e vivência no campo da pesquisa, foi necessário afastar-me do ambiente do governo e da gestão pública, e a

licença para realizar o doutorado foi fundamental para a construção de um olhar distanciado dessas relações políticas que marcavam meu contato com as lideranças de terreiro. Apesar de inicialmente acreditar que o discurso do distanciamento servia apenas como retórica acadêmica, foi perceptível a diferença que a mudança de perspectiva proporcionou na construção da análise. A mudança de residência de Brasília para Salvador também foi fundamental para que eu vivenciasse a experiência do cotidiano do Candomblé e conhecesse, sentindo “na pele”, os efeitos das práticas e discursos que organizam as políticas de patrimônio cultural.⁵ Esse deslocamento de posição foi fundamental também para perceber minha situação nas “bordas” do poder: mesmo não estando no centro da hierarquia da gestão pública, nem no topo da hierarquia de um terreiro de Candomblé, mas ao mesmo tempo, em função de minhas redes de afeto, trabalho e parentesco religioso, transitando entre essas dimensões, pude experimentar os processos vivenciados por esses campos, perspectiva que me permitiu fazer as conexões temporais e processuais entre as etnografias debatidas na tese.

A vivência em outros “ângulos” proporcionou, dessa forma, experimentar o espaço e tempo dessa mediação política de diferentes maneiras, o que me fez ressignificar o sentido de “trabalho de campo”. A princípio, parti de um olhar que buscava encontrar um padrão de comportamento coletivo do povo de santo (que agora eu atribuo a um olhar treinado pelo ofício governamental), passando, durante a pesquisa de campo, a deslocar minha leitura para os modos de agir/agência e os repertórios culturais e políticos do Candomblé e a considerar a influência dos contextos e interesses particulares como elementos “flexionantes” da análise. Tive então, na etapa intermediária da pesquisa, que repensar minhas hipóteses iniciais, e para sustentá-las reorientei a metodologia da pesquisa, de forma que nas conversas que tive com as lideranças de terreiro suas histórias de vida e contextos tomassem centralidade.⁶

O trabalho de campo, enquanto método relacionado à empiria da pesquisa e espaço onde se validam as hipóteses, foi dividido em dois momentos: o “campo do trabalho” e o “trabalho de campo”. O primeiro, realizado no espaço da institucionalidade ou da gestão da política pública, foi executado de forma não planejada e não sistemática, uma vez que não houve intenção de observar as relações entre os grupos de representantes de terreiro nem mesmo de

⁵ Foi transformadora a possibilidade de vivenciar a construção do patrimônio a partir do ângulo dos terreiros “patrimonializados” – o terreiro ao qual pertencço é registrado pelo estado da Bahia e encontra-se em processo de tombamento pelo IPHAN; além desse referencial, vivenciei cotidianamente os esforços do Terreiro Tumba Junsara para a formalização de seus tombamentos pelo estado da Bahia e pelo IPHAN, enquanto pessoa que eles reconhecem como parceira e amiga.

⁶ Por questões relacionadas ao tempo disponível para a escrita da tese, optei por não realizar análises relacionadas a formas de agir e comportamento a partir do referencial de gênero, que demandaria um estudo e bibliografia específicos. Espero que futuras pesquisas tragam essa abordagem de gênero nos espaços de mediação política do Candomblé.

refletir sobre o vivido e experimentado – uma “experiência indisciplinada” (ROCHA, 2006); e o segundo momento, desenvolvido entre 2016 e 2020 (até momento da escrita da tese), iniciado com a minha mudança para Salvador, onde licenciada do IPHAN para realizar o doutorado pude me deslocar da relação institucional e posicionar-me como pesquisadora. Nesses dois contextos de produção de conhecimento, pude vivenciar situações-limite de convívio social com meus interlocutores, que variavam conforme aconteciam as mudanças em minha posição social, situações que ampliaram a experiência cognitiva do campo e moldaram minha atual perspectiva sobre o tema. Tendo esse quadro em mente, deparei-me com situações em que o campo e suas tensões me demoveram de hipóteses e redirecionaram minhas interpretações, movimentos que causaram alguns arranjos metodológicos e o reenquadramento dos percursos epistemológicos. Desisti de alguns voos mais amplos de envolvimento de outros terreiros na pesquisa (mesmo que relatos dessas outras experiências se somem, de forma complementar, aos casos principais), temendo a exposição de suas fragilidades organizacionais ou a dificuldade de acessar as informações que eu precisava, preferindo focar a análise na experiência do Terreiro Tumba Junsara. O trabalho de campo foi, portanto, o lugar e o momento de dosar a exposição de problemas e fragilidades das comunidades de terreiro como elementos de reflexão das questões que eu desejava discutir.

Nesse contexto, dada a amplitude de estratégias e formas de diálogo com os poderes públicos, em razão de minha posição como parte do grupo e como gestora, e enquanto historiadora que transita no campo da Antropologia, optei por realizar uma etnografia dos esforços da comunidade do Terreiro Tumba Junsara para efetivação de seu reconhecimento como patrimônio cultural; e uma etnografia como observadora-participante, recompondo os eventos da Oficina do Maranhão através da organização de meus cadernos de anotações (produzidos entre 2011-2012) e de pesquisa no acervo de e-mails da Comissão que organizou o evento, no acervo do Ministério da Cultura (MinC), em Brasília, e no acervo digital de notícias e vídeos produzidos pelos pontos de cultura de terreiros. As etnografias foram complementadas por entrevistas com representantes de terreiros que atuam como mediadores e representantes de suas comunidades.

À pesquisa documental somou-se a possibilidade de realizar um estágio de doutorado-sanduiche no Programa de Antropologia, no *Graduate Center*, da *City University of New York (CUNY)*, Estados Unidos, financiado pela CAPES (Processo 88881.187685/2018-01), e realizado entre dezembro de 2018 e novembro de 2019, em acervos etnográficos localizados nas cidades de Nova York (NY) e Washington (DC). Considerando que o campo dos estudos das religiões afro-brasileiras estruturou-se nos anos 1930-1940, com o intercâmbio de ideias e

estudos entre os intelectuais brasileiros e estrangeiros, que vieram estudar questões raciais, e a visibilidade que os terreiros passaram a ter para o mundo “externo” às comunidades, pesquisar a documentação etnográfica produzida nesse período trouxe um ponto de partida para entender parte importante da história do Candomblé. É nesse período que os terreiros de Candomblé baianos decidem dar visibilidade pública ao seu modo de vida e crenças (auxiliados por alguns intelectuais e figuras políticas), não apenas pelo acolhimento e cessão de informações, mas na própria articulação interna de agentes do Candomblé, o que pode ser verificado nos Congressos Afro-brasileiros realizados nesse momento. Essa visibilidade pública vem acompanhada da necessidade de pensar quem seriam os interlocutores das comunidades de terreiro com o poder, ponto-chave para minha pesquisa, uma vez que a maior parte das lideranças dos anos 1930-40, além de personagens históricos referenciais para o povo-de-santo, hoje se tornaram ‘ancestrais’, e continuam a influenciar de muitas maneiras a forma de fazer política no Candomblé.

Os documentos pessoais e etnográficos, produzidos “em campo”, por intelectuais norte-americanos como Melville Herskovits, Frances Herskovits, Ruth Landes, Franklin Frazier, Lorenzo Turner⁷ contribuem para a reconstituição do ambiente político e cultural do povo de santo da Bahia e do Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX. Nesse sentido, acessar alguns dos documentos produzidos por esses intelectuais durante suas pesquisas de campo me informaram os caminhos que as lideranças de Candomblé vêm adotando, desde então, para dialogar com o Estado brasileiro, recompondo as estratégias de representação que foram assumindo, ao longo do século, para resistir e garantir os direitos das comunidades de terreiro. Assim, o contato com essa documentação instigou a reflexão sobre a relação entre as estratégias de negociação política do povo de santo e as formas de acolhimento de alguns desses intelectuais, e a observação de como as funções de representação (de ogãs e ekedys) se resignificaram nas relações de poder dentro das próprias comunidades.

A pesquisa realizada no período de doutorado-sanduiche foi, portanto, fundamental para vislumbrar as formas de agir e o *ethos* político do Candomblé, que pretendo desdobrar, futuramente, em outros projetos de análise.

⁷ Os acervos pesquisados foram o ANACOSTIA COMMUNITY MUSEUM, do Instituto Smithsonian – coleção *Lorenzo Dow Turner Collection* (Washington, DC, USA); o MOORLAND-SPINGARN RESEARCH CENTER, da Howard University – coleção *Franklin E. Frazier Papers* (Washington, DC, USA); o NATIONAL ANTHROPOLOGICAL ARCHIVE (NAA), do Instituto Smithsonian – coleção *Ruth Landes Papers* (Washington, DC, USA); o SCHOMBURG CENTER FOR RESEARCH IN BLACK CULTURE, da New York Public Library – coleção de *Frances & Melville Herskovits Papers* (New York, NY, USA).

Percursos e fontes para pensar a agência do povo de santo

As duas etnografias que compõem a tese foram construídas sobre diferentes bases informacionais. Para a elaboração da análise da Oficina do Maranhão, revisei minhas anotações, realizadas enquanto servidora pública do IPHAN no período de 2011 a 2014, em cadernos e agendas institucionais, que considero parte do meu campo de pesquisa, dos quais constam memórias e encaminhamentos de reuniões e atividades realizadas no IPHAN, em diálogo com outras instituições, e de eventos dos quais participei na qualidade de representante do IPHAN. Esse período de “gestão”, que vai de 2010 a 2016 (e inclui os momentos que estive na SEPPIR – 2014, 2015-16), totaliza oito cadernos de campo.

O acervo de e-mails, trocados pela Comissão que organizou a Oficina do Maranhão entre os anos de 2011 e 2012, foi fundamental para recuperar a memória de deliberações, acordos, tensões e alianças construídas no processo de diálogo com o MinC, material que considere, nessa pesquisa, como expressão de um espaço institucional de negociação e diálogo, uma vez que os membros da Comissão moravam em diversas cidades do país e o correio eletrônico era utilizado como fórum de debates e de deliberações. Também os blogs, sites e vídeos compartilhados no Youtube, produzidos por lideranças de terreiros e pontos de cultura⁸ que participaram da Oficina, foram um acervo riquíssimo para mapear as expectativas e reações sobre o evento. Como minha verve de historiadora não poderia deixar passar, pesquisei ainda os documentos institucionais do MinC produzidos a partir do tema "Oficina do Maranhão" (relatórios, portaria, site oficial do Ministério, e comunicações oficiais – cartas e ofícios) e a publicação impressa dos resultados da Oficina (BRASIL/MINC, 2012); consultei também, presencialmente em 2017, o acervo digital da Secretaria da Cidadania e Diversidade Cultural (SCDC) do MinC e o processo nº 01400.039061/2011-88, referente ao acordo de cooperação com a Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão, necessário à logística da Oficina do Maranhão, além das comunicações da SCDC com órgãos parceiros, relacionadas à produção e aos desdobramentos da Oficina.

⁸ Os pontos de cultura se constituíam em espaços onde grupos e entidades culturais desenvolviam atividades culturais em suas comunidades, fosse através da estratégia de redes ou localmente. Eles receberam fomento regular e contínuo, até o ano de 2014, através de convênios realizados em parceria com o governo federal, estadual ou municipal. Em 2014, foi aprovada a Lei Cultura Viva, que delegou ao MinC a função de reconhecer e certificar os pontos de cultura. “Tornou-se a primeira política nacional criada após a institucionalização do Sistema Nacional de Cultura (PEC 416/2005 – art. 2016-A) e do Plano Nacional de Cultura (Lei 12.343/2010) visando simplificar e desburocratizar os processos de prestação de contas e repasse de recursos para as organizações da sociedade civil; articulação de parceria entre União, Estados, Distrito Federal e Municípios com a sociedade civil”. (Fonte: <http://culturaviva.gov.br/sobre-a-lei-cultura-viva/>. Acesso em: 20 set. 2018)

Aos documentos analisados juntam-se também outras anotações pessoais que produzi em reuniões externas a minha função de servidora pública e da memória de eventos com povo de santo, nos quais não tive tempo para realizar apontamentos detalhados. Todas essas fontes foram complementadas com entrevistas com três mediadores políticos de terreiros que participaram da Oficina: Tata ZL, Egbomi PN, Tata WF. De todos os nove entrevistados, dois foram representantes de cultura afro-brasileira no Conselho de Políticas Culturais do MinC, dois compuseram conselhos governamentais no estado da Bahia, dois atuaram em espaços de participação social não-regulamentados oficialmente e três ocuparam vagas em conselhos ou comissões governamentais relacionadas a políticas de promoção da igualdade racial.

Primeiramente, enviei um e-mail aos mediadores de terreiro que compuseram a Comissão Organizadora do evento, explicando meu ingresso em um programa de doutorado, assim como meu interesse em trazer a experiência da Oficina do Maranhão como meu objeto de pesquisa, convidando-os a conceder entrevistas, mas apenas três me responderam positivamente. Com essas três pessoas tentei realizar as entrevistas presencialmente, que foram agendadas e canceladas por diversas vezes, em oportunidades nas quais eu estava na cidade onde elas vivem ou quando visitavam a Bahia. Infelizmente, não consegui conversar sobre a experiência da Oficina com esses mediadores de terreiro, e entendi que talvez devesse compreender a dificuldade de agendas como uma mensagem dos ancestrais de que esse diálogo pudesse ocorrer em outra oportunidade e momento.

No entanto, não queria dispensar a análise e reflexão da experiência da mediação política de lideranças de terreiros, e tracei outra estratégia de diálogo, convidando para entrevista três participantes da Oficina do Maranhão, oriundos de terreiros tombados pelo IPHAN ou intelectuais que militam na agenda de políticas para o povo de santo e que integram comunidades de terreiro. Suas contribuições e análises foram fundamentais para aprofundar as dificuldades de interlocução do povo de santo com os poderes públicos e para pensar as contradições entre discurso e prática que atravessam a ação política dos mediadores de terreiro – dinâmica que não é exclusividade do povo de santo e perpassa o próprio processo político, no qual se negocia o equilíbrio de interesses dos agentes envolvidos. Assim, as entrevistas foram realizadas com lideranças de terreiros que participaram da Oficina – enquanto convidadas ou participantes selecionadas – que, posteriormente, estiveram envolvidas, em diferentes momentos e posições, na implementação da agenda patrimonial com o MinC/IPHAN e com membros da comunidade do Tumba Junsara. Alguns dos meus interlocutores não se opuseram em revelar seus nomes, mas percebendo a hesitação de outros com a exposição de sua identidade, preferi preservar seus nomes no anonimato, mantendo apenas uma nomenclatura de

duas letras para identificá-los, assim como suas formas de vinculação com suas respectivas comunidades de terreiro, da forma como eles abordaram. Preferi não adotar um roteiro de perguntas nas entrevistas realizadas, optando por realizar conversas mais abertas, seguindo uma linha de temas recorrentes experimentados na construção dessa agenda política e buscando dialogar a respeito de como esses mediadores perceberam a Oficina, da relação que estabeleceram com o IPHAN, de questões relacionadas às suas histórias de vida pessoal e dentro da comunidade de seu terreiro, de reflexões sobre os processos de mediação do povo de santo com o Estado e de impressões sobre o futuro dessa relação.

Com relação ao acervo de e-mails trocados entre os mediadores de terreiro e agentes públicos para a produção da Oficina do Maranhão, havia muito material repetido, que demandou um tempo da pesquisa para filtrar as informações úteis à nossa análise. Passei a compor a Comissão Organizadora da Oficina do Maranhão, enquanto representante do IPHAN, em meados do primeiro semestre de 2011, quando passei a acessar as trocas de e-mails desse grupo virtual do *Google*, que já estava ativo antes da minha integração. Para garantir que todos os envolvidos na organização da Oficina recebessem as comunicações por e-mail, foi criado um “Grupo” de e-mails, integrando virtualmente técnicos, consultores, coordenadores e lideranças de terreiros.

A Comissão Organizadora da Oficina era constituída por pessoas provenientes de várias localidades brasileiras, compondo um mosaico de experiências e conhecimentos políticos e tecnológicos, e a troca de e-mails era o meio formal de manter um contato “horizontal” entre os membros dos terreiros e os agentes do governo. Por isso, decidi iniciar a pesquisa documental fazendo uma primeira varredura na minha caixa “IPHAN” utilizando a ferramenta de busca do provedor de e-mails, procurando, no conjunto das correspondências eletrônicas, a palavra-chave “terreiro”. Essa busca genérica gerou 1.087 ocorrências (ou seja, localizou títulos de e-mails ou textos onde a palavra aparecia), um total que precisei filtrar novamente. Desse total de mil ocorrências, classifiquei os e-mails relacionados à Oficina do Maranhão – mais de 300 apenas desse *Google-groups*, mas que não se restringiam ao ano de 2011 (ano de realização da Oficina), perdurando a chegada de mensagens até o ano 2019. Apesar do quantitativo extenso de e-mails, debrucei-me sobre a leitura das mensagens trocadas principalmente entre 2011 e 2012, pois existiu, por cerca de um ano, a tentativa de monitoramento, por parte dos representantes de terreiro, dos encaminhamentos pactuados na Oficina. O *Google-groups* “Oficina Povos de Terreiro” se manteve, posteriormente a esse período, como um espaço de troca de informações sobre atividades envolvendo políticas para terreiros, e era mais ativo quando havia grandes eventos ou encontros do governo federal envolvendo a temática.

É importante considerar as peculiaridades de analisar comunicações virtuais como instrumento de pesquisa acadêmica, pois temos de considerar a assincronicidade entre o momento da comunicação entre os agentes e a minha pesquisa, ao mesmo tempo que minha participação no grupo, à época, não estava vinculada à realização de estudo acadêmico. Pensando nessas complexidades metodológicas, utilizei estratégias de anuência, em diferentes momentos, com os partícipes do grupo. Em 2018, em resposta àquele e-mail em que informei o interesse em relatar e analisar a experiência que vivemos na Oficina do Maranhão, algumas lideranças de terreiro do grupo virtual me incentivaram a fazer a pesquisa, reforçando a necessidade de não deixar no esquecimento a experiência e a luta da sociedade civil com o apoio do governo para implementar a pauta das políticas culturais para povos de terreiro; alguns se silenciaram, o que me levou a acreditar que não se opunham; por essa lógica, considerei também que as notícias de meu afastamento do IPHAN para cursar o doutorado circularam entre as lideranças e que algumas já estivessem cientes do fato.

Como disse anteriormente, uma parte da pesquisa foi realizada no arquivo da SCDC/MinC, em 2017, no acervo digital interno da Secretaria intitulado “Povos de Terreiro”. Esse acervo reunia documentos relacionados às reuniões dos gestores e consultores da Secretaria de Cidadania Cultural (SCC) e da SCDC com lideranças de terreiros, documentos produzidos *para e pela* Oficina do Maranhão (organizados como processo administrativo), assim como outras agendas relacionadas às atividades da Secretaria envolvendo povos de terreiro/povos e comunidades tradicionais de matriz africana (entre os anos de 2010 e 2016). Entre uma diversidade de documentos tratando do trânsito de pessoas e de arranjos burocráticos e institucionais necessários ao estabelecimento de parcerias, pude recuperar a lógica dos assuntos tratados em relatórios, atas e memórias de reuniões da Comissão Organizadora da Oficina, pois estavam dispostos em ordem cronológica no acervo da SCDC; mesmo aqueles aos quais tive acesso enquanto membro da Comissão Organizadora, constituíam-se, para mim, como documentos fragmentados, pois eu os recebia por e-mail, e ocasionalmente estive nos eventos a que se referiam. Acessar esse acervo também permitiu observar, formalmente, as dificuldades burocráticas que o MinC encontrou para realizar a Oficina do Maranhão, que iam desde a constante luta para a garantia da dotação orçamentária, até a ausência de respostas de parceiros do poder público, responsáveis por viabilizar parte da hospedagem, alimentação, espaços e logística de transporte do evento em São Luís.

Finalmente, parte da etnografia da Oficina se construiu a partir de retalhos de memórias, pensamentos, reflexões que elaborei e amadureci ao largo do tempo, que foram costuradas com anotações que realizei em meus cadernos de campo no período que me licenciéi do IPHAN para

realizar o doutoramento (que somam mais três cadernos com anotações de reuniões e atividades que acompanhei entre 2016 e 2020). Portanto, os dados que compõem os Capítulos 3 e 4 revelam meus diferentes pertencimentos na construção dessa agenda política de terreiros no campo do patrimônio cultural, em diferentes momentos, com diferentes agentes sociais e lideranças de terreiros.

Estes capítulos refletem, portanto, sobre a experiência para a construção de uma agenda de política cultural para os povos de terreiro – no âmbito de uma gestão do governo federal que pretendia dialogar com todos os grupos de “minorias étnicas” –, no intuito de compartilhar algumas reflexões sobre o processo de negociação política do povo de santo com o Estado, em um contexto histórico em que se pensava ser possível a construção de abordagens específicas, por recortes étnicos, para inclusão de múltiplas perspectivas culturais na gestão de políticas públicas. No que diz respeito à etnografia sobre os processos de tombamento do terreiro Tumba Junsara, como estive imersa no universo da pesquisa, não produzi muitas anotações no decorrer das atividades ali ocorridas, mas tentei realizar gravações em áudio e anotações diárias de temas, questões, reflexões e pessoas com quem havíamos encontrado e conversado, como exercício de escrita e de memória (que formaram um acervo de 50 horas de gravação em áudio). A esse método de registro do campo, ao longo dos quatro anos de desenvolvimento da pesquisa do doutorado aliei a estratégia de anotar e gravar os pensamentos e análises que surgiam durante e após as atividades de campo. À gravação, em áudio, das reflexões cotidianas derivadas das atividades que realizei com o povo de santo ao longo do doutoramento, somavam-se análises das variadas informações que eu recebia cotidianamente sobre os conflitos interpessoais, coletivos e institucionais dos terreiros (seja através de grupos de e-mails, redes sociais, conversas informais ou redes de amigos pertencentes a comunidades de terreiro), que compõem um rico material documental de pesquisa entre o qual também tive que selecionar quais dados poderiam ser utilizados na pesquisa, como referência.

A organização dos dados da tese reflete em si mesma meu exercício de análise do campo político das religiões afro-brasileiras: a seleção de dois momentos políticos inaugurais (em suas medidas e escalas) para a participação social do povo de santo nas políticas públicas brasileiras está intrinsecamente relacionada à maturidade de minha forma de acesso aos dados e pessoas e às maneiras de interpretar as memórias produzidas sobre esses espaços de mediação política.

A diversidade de fontes e de métodos tornaram esta uma pesquisa multidisciplinar, articulando métodos de produção de conhecimento próprios da História e da Antropologia. As categorias utilizadas foram construídas na perspectiva dos terreiros e a partir da documentação institucional, complementadas pela leitura de bibliografia do campo de estudos das religiões

afro-americanas, da sociologia da ação política e da antropologia política. Em razão dessa multidisciplinaridade, o desafio foi o tratamento interdisciplinar dos dados coletados e produzidos ao longo dos anos, e mais sistematicamente desde o início da investigação doutoral em 2016.

A realização de entrevistas com lideranças das comunidades de terreiro e do movimento social (que se estenderam entre 2017 e 2020), assim como a produção de materiais da etnografia do cotidiano (78 gravações de áudio, que precisaram ser transcritas), possibilitaram analisar com maior adensamento as formas de organização e atuação política do povo de santo a partir do *locus* das comunidades de terreiro de Candomblé que vêm estabelecendo processos de negociação e diálogo político com os poderes públicos brasileiros. Essa análise permitiu elaborar conceitos estruturantes para a argumentação da tese, sobre a existência de um *ethos* político do Candomblé, cujos comportamentos e agenciamentos estão em sintonia com suas cosmovisões.

A análise documental alcançou um escopo muito maior que o projetado no início da pesquisa: conforme se desenvolvia a análise do material que eu tinha disponível, outras conexões de informações se faziam necessárias. Na análise documental, além do acervo da SCDC/MinC, dos processos de tombamento de terreiros pelo IPHAN, e de minhas anotações que compuseram o arquivo de onze cadernos de campo, utilizei relatórios elaborados pelo MinC, IPHAN e SEPPIR ao longo da última década. A pesquisa, em minha caixa de e-mail institucional, de comunicações referentes ao tema de políticas para terreiros, trouxe um resultado de quase mil e-mails trocados, dos quais em torno de 100 foram selecionados e sistematizados ao trazerem informações relacionadas à organização e realização da Oficina do Maranhão. As fontes pesquisadas tese possibilitaram analisar diferentes momentos de negociação política do povo de santo com o Estado brasileiro, e observar o *ethos* político do Candomblé projetado em diferentes contextos de diálogo e de interlocutores.

O quantitativo de insumos e fontes documentais levantados pelo processo da pesquisa foram tão amplos que o tempo para processar, sistematizar e analisar suas informações, para tomá-las como subsídios para a argumentação da tese, extrapolou em muito o programado inicialmente no projeto de pesquisa. Nesse sentido, foi preciso realizar escolhas sobre quais documentos referenciar como fontes na tese, e o capítulo de análise sobre as formas e estratégias de agência das lideranças do Candomblé dos anos 1930-1940⁹ será apresentado em outro

⁹ Baseadas na análise do acervo documental dos cadernos de campo de Melville e Frances Herskovits, F.Frazier, Lorenzo Turner e Ruth Landes, cuja pesquisa foi realizada no período do estágio-sanduiche, nos Estados Unidos, em 2019.

momento e oportunidade. O trabalho documental e etnográfico gerou, portanto, materiais de pesquisa que podem se desdobrar em outros projetos de pesquisa, posteriores à tese, assim como podem vir a subsidiar a investigação de outros pesquisadores.

Por fim, em relação ainda às estratégias de produção de conhecimento, como não poderia deixar de ser, meu envolvimento pessoal com o tema e as condições de trocas que a produção do conhecimento etnográfico traz fizeram com que o processo de pesquisa envolvesse também atividades extra-acadêmicas e extracurriculares, todas em torno do tema da pesquisa e das comunidades de terreiro, mas que exigiram dedicação, empenho e, portanto, tempo do pesquisador. Esse processo não apenas contribuiu para ampliar a análise crítica da pesquisa, mas permitiu o fortalecimento de laços de confiança e parceria das comunidades de terreiro com a universidade e com a pesquisa acadêmica, além de possibilitar que parte das reflexões realizadas durante o doutoramento fosse levada ao universo da gestão pública, na medida em que envolveu gestores, técnicos e eventos do setor público.¹⁰

Além da possibilidade de analisar o campo político do povo de terreiro ao longo desses anos, dimensiono que ainda há muito a aprender. A convivência, a memória escrita e oral, as teorias sociais e antropológicas contribuem para uma materialização dos argumentos e hipóteses, mas o campo surpreende, e prova que a “quase-segurança” que o conhecimento da estrutura social e do quadro de referências culturais trazem é transformado e moldado pela ação individual. E acreditando nessa mobilidade (no sentido de estimular o movimento) do “ser”, e nas influências que atuam sobre os sujeitos, o conhecimento adquirido nesses processos está sendo considerado como dado de pesquisa, de observação. Meu pertencimento a uma comunidade de terreiro apresentou-se como meio de entrada e aproximação com algumas lideranças, que provavelmente identificavam em mim alguém que tinha um “percurso” religioso, que poderia caminhar com eles e que saberia interpretar os códigos de comunicação e participação da ancestralidade. Isso significa que eles esperavam que minha implicação nesse campo fosse capaz de traduzir, em reflexões e conhecimentos – a partir de minha experiência acadêmica, mas principalmente da intuição, da percepção do movimento de energia e linguagem sensorial –, as expectativas das múltiplas agências que operam no Candomblé. Procurei traduzir, na narrativa dos encaminhamentos e desdobramentos dos acontecimentos

¹⁰ Durante os quatro anos do doutoramento, contribuí com a elaboração de vários projetos beneficiando a comunidade do Tumba Junsara, além de apoiar atividades dos terreiros tombados, realizar pareceres e contribuir na instrução de dois processos de reconhecimento do patrimônio imaterial no IPHAN –: “Caboclinhos” (PE) e “Bembé do Mercado” (BA) – e de tombamento – Terreiro Tumba Junsara (BA) e Terreiro Icimimó (BA) –, todos relacionados ao universo de terreiros.

etnografados, a percepção de “alafiamento”¹¹ que caracterizou algumas das decisões tomadas nesses processos de mediação política do povo de santo.

A opção por realizar a etnografia da “Oficina de Políticas Culturais para Povos Tradicionais de Terreiro” (2011) deu-se pelo seu caráter de acontecimento “projétil” para as políticas de gestão do patrimônio cultural de terreiros, pelo seu potencial analítico e explicativo, e não por sua tipicidade ou frequência (uma vez que sua ocorrência foi única). Mesmo que tenha escolhido para etnografar dois eventos que, na minha perspectiva, dispararam inúmeras ações-reações na relação entre o poder público federal e as lideranças de religiões afro-brasileiras, assim como Rabelo (2014) espero também que as histórias cotidianas sejam refletidas nas minhas análises como elementos fundamentais para entendermos o processo político dos terreiros, principalmente naqueles momentos quando essas comunidades se organizam para estabelecer diálogos sistemáticos e continuados com os agentes do poder público.

A possibilidade de entender como uma ação ocorrida em 2011 se desdobrou em 2012, 2013, 2014 e assim adiante, estendendo-se até o meu “hoje” da escrita, não torna meu trabalho mais efetivo que outros, cujo campo foi mais curto, mas amplia minha responsabilidade com meus pares e me impulsiona a correr o risco de tentar entender ações do passado com olhares motivados pelos contextos do presente.

A opção por direcionar a segunda parte da pesquisa para o Tumba Junsara, terreiro de Candomblé de base Congo-Angola,¹² está vinculada à possibilidade de observar – a partir da experiência de produção dos dossiês de tombamento realizada pela própria comunidade – como o povo de santo reelabora, no contexto da negociação política, os discursos de pureza, identidade e tradicionalidade presentes nas narrativas de patrimonialização de terreiros. A movimentação que a comunidade promoveu dentro e fora das redes do terreiro, para pressionar os poderes públicos em direção ao seu tombamento como patrimônio cultural, dá consistência aos conceitos e categorias que sustentam a argumentação da tese. Apesar de ser referência para o Candomblé Angola, e ser tão antigo quanto o Terreiro do Bate-Folha,¹³ existe pouca produção

¹¹ No Candomblé, usa-se o termo “alafia” para confirmar que uma pergunta, pedido ou oferenda estão sendo aceitas pelas divindades, confirmação normalmente manifestada através de sementes de obi.

¹² O Candomblé de Nação Angola, de modo geral, caracteriza-se por preservar elementos de fundamentação bantu como o culto ao nkissi, ao mukulu (ancestral), utilizando ritualmente as línguas Kimbundu, Kikoongo e Umbundu, e pela estruturação do culto aos ancestrais nativos (brasileiros), chamados de Caboclos. (Fonte: BAHIA/IPAC, 2017; texto produzido pela Associação Civil do Terreiro – ABENTUMBA)

¹³ Filhos de santo de Maria Neném, do Nzo Ntumbenci, os terreiros mais antigos do Candomblé Congo-Angola são o Nzo Mansu Baduquenque ou terreiro do Bate-Folha, fundado em 1916 por Manoel Bernardino da Paixão, e o terreiro Tumba Junsara, fundado em 1919 por Manoel Rodrigues do Nascimento (Kambambe) e Manoel Ciriáco de Jesus (Ludyamungongo).

acadêmica sobre a história do Tumba Junsara, provavelmente porque houve, entre os estudiosos do Candomblé, a tendência de focar as pesquisas entre os terreiros de tradição Nagô/Ketu, considerados mais carregados de “africanismos” nos rituais e, portanto, mais próximos da pureza idealizada por uma elite intelectual da academia e da própria religião.¹⁴ O conceito de *milonga*, apropriado e ressignificado pelas lideranças do terreiro, foi estrutural nessa dinâmica, e dedicamos um olhar mais elaborado sobre essa categoria êmica nos dois capítulos sobre os processos de tombamento do “Tumba”.

Em relação às entrevistas realizadas, em virtude de minhas relações de proximidade com os entrevistados e pela dificuldade que algumas pessoas têm de falar de si mesmas ou de papéis que ocupam, preferi deixar o clima da conversa mais fluído e pessoal, evitando seguir um roteiro pré-estruturado, para que, conforme se desenrolasse o diálogo, eu pudesse estabelecer a relação das histórias de vida de cada um com sua trajetória no Candomblé e sua participação na mediação política com o Estado. Creio que essa estratégia seja consonante com os argumentos teóricos sobre os perfis de mediadores políticos do povo de santo, uma vez que não podemos pensar que sua ação política decorre apenas de quadros de referências culturais que orientam o comportamento coletivo, mas advém também da ação individual, pautada pelos encontros, oportunidades, arbítrio pessoal. Dessa forma, elaborei uma lista de temas que seriam abordados nas entrevistas, no intuito de compreender melhor os cargos e funções de cada um dentro do terreiro, a relação de sua personalidade com os arquétipos dos orixás, nkissis¹⁵ e voduns, suas histórias familiares e profissionais e os caminhos que levaram cada um dos entrevistados à inserção no universo do Candomblé.

Cabe destacar que, mesmo tecendo algum tipo de relação com as pessoas que desejava entrevistar, encontrei resistência de alguns interlocutores, que prorrogavam ou não respondiam os convites para as conversas (algumas realizadas presencialmente e outras através da plataforma *Skype*), talvez evitando falar sobre situações conflituosas ou delicadas, que teriam algum poder de mexer em memórias desagradáveis, ou avaliando que a tese pudesse expô-los de alguma forma. Assim, como já disse anteriormente, preservei em sigilo os nomes de meus interlocutores, fazendo referência às iniciais de seus nomes civis ou religiosos, mantendo na seção de referências as informações de local e data das entrevistas.

Por fim, estabeleço possíveis diálogos entre as referências culturais das quais as

¹⁴ Esse discurso de pureza pode ser encontrado nas obras de Rodrigues (1896), Landes (2002/1938), Carneiro (2008/1948), Ramos (1940), Bastide (1961), Verger (2012), Santos (1986), e é debatido na produção de Dantas (1988), Serra (1995), Matory (1998).

¹⁵ Ao invés de “inquice”, termo já aportuguesado, mantive a grafia de nkissi, acompanhando a forma como a comunidade do Tumba Junsara se refere às divindades que cultuam.

comunidades de Candomblé sorvem seu universo social e simbólico e uma bibliografia de origem europeia, americana e africana, entendendo que o Candomblé resulta do contexto criado no encontro desses sistemas de pensamento e estruturas sociais, e que seus membros navegam por esses três grandes esquemas culturais, fazem uso, se apropriam, recriam e atualizam símbolos, significados e ações que lhes permitem agir e transformar o mundo em que vivem. Acredito, nesse sentido, que a interdisciplinaridade do Programa tenha se ajustado bem à interculturalidade do referencial teórico.

É preciso explicar que algumas generalizações (esquemas conceituais) foram necessárias para sistematizar os resultados da pesquisa e para a escrita da tese. Não seria possível considerar, caso a caso, os modos de agir de todos os mediadores que participaram da construção da agenda patrimonial de terreiros, ponderando as especificidades de suas histórias pessoais e contextos de ação e as referências étnico-culturais específicas de seus sistemas de pensamento, sendo necessário aplicar uma escala de generalidade nas reflexões para tornar possível esse exercício analítico.

Ainda sobre as generalizações, é preciso lembrar a hegemonia de produções acadêmicas brasileiras sobre o Candomblé de tradição Nagô/Ketu, assim como a presença de grande produção antropológica de textos, em inglês, sobre o culto de orixás. Digo isso pois parte das análises sobre o comportamento e as formas de agência dos povos de terreiro se embasam no diálogo com a bibliografia, criando uma tendência a realizar análises conceituais baseadas nas referências desse universo da cultura iorubá. Sem querer fazer apologia a um sistema de pensamento iorubá, é preciso reconhecer que o processo de nagoização¹⁶ ainda é muito presente entre os terreiros brasileiros, retroalimentado tanto pela preponderância de produção escrita quanto pelos primeiros movimentos de reafirmação dos terreiros, que elevaram a tradição Nagô a uma posição de destaque nos meios internos e externos às comunidades de terreiro, o que é discutido nos Capítulos 2 e 5. Considerando então essa preponderância do sistema iorubá/Nagô, já me adianto no pedido de desculpas com as outras tradições do Candomblé, advertindo, de antemão, que as generalizações que adotei não têm a finalidade nem de defender a existência de homogeneidade entre o povo de santo, nem de afirmar que o pensamento iorubá se sobreponha às outras lógicas de pensamento-ação presentes nas comunidades de terreiro.

¹⁶ Utilizo o termo “nagoização” para referir-me à tendência, nos estudos das religiões afro-brasileiras e nos meios artísticos e culturais, de tornar o sistema cultural iorubá – ou “Nagô”, como ficaram conhecidos os povos de língua iorubá que foram escravizados no Brasil – o paradigma ou o “modelo” para refletir ou descrever o Candomblé, sub-referenciando outros grupos e sistemas, como os povos de línguas do tronco bantu e de língua ewe-fon, conhecidos no Brasil como Candomblé da nação Jeje (PARÉS, 2007).

Como dinâmica sincrônica à generalização/teorização, trago nas etnografias as especificidades de diferentes contextos e atores envolvidos no processo de análise, considerando as singularidades históricas vividas por seus atores, com a intenção de compartilhar olhares sobre um recorte temporal-territorial do “fazer político” dos terreiros, esperando, com esse exercício, não criar modelos ou taxonomias de comportamento político do povo de santo, mas fazer a reflexão a partir de seus contextos históricos (GIDDENS, 2003, p. XXI). O ideal teria sido considerar as histórias de vida de cada um dos mediadores de terreiro envolvidos na construção da Oficina do Maranhão e dos tombamentos do Tumba Junsara, trazendo as trajetórias de cada um, de seus terreiros e de suas relações com os poderes públicos, o que me parece ser fundamental para compreender as dimensões do campo político e da política do Candomblé, estratégias que, no entanto, não tive condições instrumentais de realizar. A presença dessas informações seria capaz, inclusive, de gerar outros entendimentos da experiência retratada nas etnografias. Não espero que todas as lideranças de terreiro se identifiquem nessas generalizações, mas sim que possam estabelecer seus próprios contrapontos de ação.

As mesmas ressalvas feitas à generalização das formas de ação política do Candomblé devemos fazer ao diálogo entre referências bibliográficas que abordam sistemas religiosos e políticos no território africano e na diáspora. As fontes de informação que tratam de povos em contextos históricos, geográficos e culturais diferentes do nosso relacionam-se na medida em que o sistema simbólico do Candomblé está em constante contato e atualização com os sistemas culturais africanos, e quando citamos autores e teorias sobre a África Ocidental ou territórios da diáspora africana, o propósito não é espelhar suas respectivas características sobre o Candomblé, mas observar possíveis aproximações de realidades e referências culturais compartilhadas.

No exercício de analisar os momentos de ocorrência dos conflitos e alianças, evitei um olhar polarizado em que o Estado se localizaria em oposição à sociedade civil – como se houvesse de um lado o Estado e do outro os terreiros –, buscando encontrar as ocorrências de convergência e interlocução de interesses que afetavam as decisões dos atores do poder público e da sociedade civil, percebendo que, por vezes, não se localizavam em campos nem em papéis opostos.

Um dos desafios da pesquisa foi definir os termos que designariam os membros de comunidades de terreiro que ocupam esses espaços de diálogo com os poderes públicos; evitando a saturação que a palavra “representação” tem no campo da Antropologia, preferimos utilizar o termo “mediadores políticos” para designá-los, ocorrendo eventualmente no texto o

uso do termo “representantes políticos” (advindo da literatura da Ciência Política). Outro desafio relacionado à definição desses agentes era entender como os mediadores (ou aqueles que realizam a interlocução com o universo político externo) atualizam algumas categorias de sociabilidade do terreiro – senioridade, hierarquia, autoridade – no contato com as formas de organização das políticas e dos poderes públicos. Nesse sentido, tentamos alargar o uso dessas categorias, a partir dos contextos de ocorrência, observando que se tratava de processos de distinção da ortodoxia do Candomblé ou de adequação/equivalência decorrente do processo de negociação entre os dois universos políticos. Não que os universos políticos das religiões afro-brasileiras não possuam características tomadas desses espaços “externos ao terreiro”, uma vez que, como já dissemos, uma comunidade de terreiro é parte da sociedade mais abrangente, e por isso imprime, nos seus membros e no próprio ritual, marcas desse contato e pertencimento. Em função dessa permeabilidade de códigos sociais e culturais, tivemos cuidado ao referenciar as categorias êmicas e as categorias analíticas utilizadas na argumentação da tese.

Utilizo a expressão “povo de santo”, muito comum na Bahia para referir-se “àquelas pessoas que estão diretamente ligadas à organização sociorreligiosa dos candomblés” (BRAGA, 2009, p. 32, nota de rodapé). Com essa referência coletiva às comunidades de terreiro evito, sempre que possível, o uso das expressões “povos de terreiro” e “povos tradicionais de matriz africana”, que têm adquirido um significado político nos últimos anos no campo da política pública, e dividido, como veremos no Capítulo 3, grupos políticos de terreiros em campos de negociação, por vezes, opostos. O termo “povo de santo” é adotado também como categoria que serve ao propósito de abranger uma comunidade imaginada, no sentido de que ela existe enquanto abstração/idealização de um coletivo que compartilha rituais e tem liturgias e cosmovisões similares, cujas matrizes encontram-se em uma identidade afro-diaspórica, e que serve para categorizá-lo politicamente enquanto um segmento social.

Entendendo a peculiaridade do tema da tese, acreditamos ser importante estabelecer um amplo referencial teórico para consolidar um campo relacionado à política de grupos organizados na diáspora africana; nesse sentido, e para não “carregar” e estender demasiadamente a Introdução, dividimos a argumentação teórica (usualmente apresentada no capítulo introdutório) em dois capítulos. Os conceitos-chave que estruturam nossos argumentos e narrativas da tese – como agência múltipla, cosmopolítica, infrapolítica, tradição e outros – estão apresentados no Capítulo 1, no qual partimos do campo político interno do Candomblé para pensar os conceitos, categorias e princípios que o organizam. No Capítulo 2, aplicamos esse aparato teórico para pensar a composição da organização social e política das comunidades de terreiro, articulando como os princípios de autoridade são validados pelo conhecimento e

experiência rituais em sua relação com as noções de hierarquia, e como a formação de redes de apoio e parentesco e as alianças se refletem no exercício da liderança e da chefatura no Candomblé. Assim, a primeira parte da tese explora o *ethos* político ou a cultura política dentro dos terreiros, examinando sua organização social e a centralidade conferida aos princípios da senioridade e da hierarquia, como efeitos do binômio conhecimento-poder. Essa parte reflete ainda sobre os protocolos rituais, as genealogias ancestrais e as relações de alianças e de conflito “intraterreiros”.

Esse conjunto de reflexões em torno do campo político do Candomblé e das formas como as comunidades se organizam para dialogar com a sociedade mais abrangente, elaborado nos Capítulos 1 e 2, instrumentaliza as análises realizadas nas etnografias da tese. Os Capítulos 3 e 4 abordam os eventos que levaram à construção e realização da Oficina do Maranhão, marco histórico de implementação de uma agenda de negociação de políticas públicas de cultura e patrimônio, na década de 2010, propondo assim reflexões sobre as estratégias de diálogo acionadas por um grupo de representantes de terreiros para construir um canal permanente de negociação com o Estado brasileiro, pautado no seu protagonismo e participação nos processos de gestão. A experiência da negociação de comunidades de terreiro com o MinC possibilita aplicarmos os conceitos de agência múltipla e coimplicada no Candomblé, observando como se conectam aos perfis de liderança, funções e cargos dos mediadores e como se ajustam aos contextos e aos interlocutores.

O Capítulo 3 relata os arranjos institucionais e políticos do MinC para compor um grupo de interlocução com comunidades de terreiro, que acabou se concretizando na composição de uma Comissão para organização da Oficina do Maranhão, que teve a finalidade de mobilizar grupos para elaborar e propor políticas de cultura com abordagens específicas para o povo de santo. Esses relatos trazem os conflitos existentes entre a estrutura de ação dos poderes públicos e os modos de agir do povo de santo, dos quais decorrem tensões entre os próprios mediadores de terreiros e deles com os agentes públicos, e possibilitaram um debate em torno de processos autoritativos para a agência e de representatividade para a mediação política. No Capítulo 4, nos debruçamos sobre a realização da Oficina do Maranhão, na qual a ritualização das atividades nos dá a dimensão empírica de aplicação dos conceitos de *ethos* político e de agência múltipla e coimplicada no Candomblé.

Esta segunda parte da tese, que inclui os Capítulos 3 e 4, debruça-se sobre “o campo da política”, trazendo, na análise etnográfica, reflexões sobre a cultura política dos candomblés frente ao Estado que revelam a tensão entre ortodoxia e as possibilidades de arranjos para a mediação política, o pragmatismo político das lideranças de terreiro, as relações de embate e de

conflito de interesses e as estratégias de negociação desenvolvidas. Entre estas últimas, a etnografia da Oficina do Maranhão mostra como, para a implementação da agenda política, o povo de santo se vale do que pode ser conceitualizado como processos de indução de empatia, sinestesia e efeitos sinérgicos.

Como a Oficina do Maranhão trouxe novas demandas para a agenda de políticas públicas de patrimônio cultural, voltei-me, no Capítulo 5, à leitura dos processos de tombamento federal de terreiros de Candomblé, buscando traçar um breve histórico da tensa relação entre as comunidades de terreiro e o Estado brasileiro no campo patrimonial. Esse histórico nos permitiu traçar uma análise dos conceitos utilizados como critérios para a realização de tombamentos de terreiros, e observamos como o povo de santo reelaborou e ampliou, ao longo dos processos de tombamento, suas próprias categorias de valoração e autenticação, enquanto estratégias para a continuidade da negociação com o IPHAN que desembocaram na reelaboração promovida pela comunidade do terreiro Tumba Junsara. Nos Capítulos 5 e 6, recuperamos novamente o conceito de *ethos* político do Candomblé e suas estratégias de negociação política, buscando aplicá-los em um texto etnográfico sobre os dois processos de tombamento do Tumba Junsara – o estadual e o federal –, refletindo também sobre as estratégias de agenciamento acionadas por essa comunidade para o reconhecimento como patrimônio cultural do estado da Bahia brasileiro. O Capítulo 5 traz uma reflexão em torno das estratégias de agenciamento da comunidade do Tumba Junsara para estabelecer um canal de mediação com o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado da Bahia (IPAC) e o IPHAN e como as lideranças se apropriaram dos discursos do patrimônio cultural para empreender a instrução dos dois processos de tombamento. No Capítulo 6, abordamos como a comunidade do terreiro aciona as estratégias de promoção da empatia em um contexto diferente daquele da Oficina do Maranhão e como reelabora as categorias êmicas de autoidentificação para ajustá-las às categorias de reconhecimento de bens culturais utilizadas nas ações de patrimonialização.

Dessa forma, na parte III da tese, composta pelos Capítulos 5 e 6, refletimos sobre a organização do campo político de um terreiro de Candomblé para negociar diretamente os termos de implementação de uma política pública.

As citações originais de trecho de textos utilizados na tese foram atualizadas para adequarem-se à atualização ortográfica do português. Aquelas cujo texto original vem na língua inglesa foram traduzidas e trazidas na forma original, nos rodapés de sua ocorrência.

As palavras em línguas africanas relacionadas ao universo do Candomblé, que aparecem com maior recorrência na tese, foram mantidas sem qualquer tipo de destaque na grafia, uma

vez que estão incorporadas como vocabulário conceitual da literatura de estudos afro-americanos.

Esperamos que essa estrutura de argumentos e narrativas do texto possam sustentar nossa tese sobre as particularidades do campo político do Candomblé e sua coerência com as cosmovisões e com a ontologia múltipla de seres humanos e não humanos que integram as comunidades de terreiro. Oxalá tenhamos conseguido, com a apresentação desta experiência etnográfica, compartilhar a dinamicidade e a plasticidade da gramática política do Candomblé a partir da experiência de resignificação de pautas e demandas e do reposicionamento de estratégias e discursos de autoridade para o exercício da liderança e da negociação dos terreiros com o Estado brasileiro.

PARTE I – O CAMPO POLÍTICO

1 “AQUI NÃO SE FAZ POLÍTICA”: AGÊNCIA E MEDIAÇÃO POLÍTICA NO CANDOMBLÉ

No candomblé, os poderes no plano político e os poderes no campo religioso operam conjuntamente segundo leis de uma espécie de economia geral das forças. (...) Eles associam a ordem do mundo, imposta pelos deuses durante o processo de criação, à ordem da comunidade, ela própria submetida à ordem inclusiva da sociedade global.¹⁷ O ritual assegura a manutenção da primeira, da ordem do mundo; a ação política, a manutenção da ordem comunitária. (LIMA, 2010, p. 161-162).

As hierarquias do conhecimento podem ser questionadas e subvertidas, mas dificilmente será possível atingir qualquer compreensão aproximada do Candomblé, ignorando sua epistemologia, baseada na hierarquia e no segredo e sua ontologia, baseada numa concepção do ser associada à multiplicidade e ao poder. Ou seja, para mapear e discernir a flutuação dos significados, é preciso reconhecer todos os quadros de referência que orientam suas possibilidades de transformação, inclusive os dos circuitos internos do terreiro. (PARÉS, 2012, p. 213-214).

Poder sem autoridade é destrutivo. Autoridade sem poder é inefetivo. (APTER, 2007, p. 6, tradução nossa).

Vivaldo da Costa Lima, Nicolau Parés e Andrew Apter nos apontam algumas trilhas para pensarmos como o campo político do Candomblé dialoga com sua cosmovisão e com as múltiplas formas de poder, presentes nos universos sobrenatural e dos humanos. Esses autores nos oferecem como base os conceitos de multiplicidade, equilíbrio de forças, hierarquia e autoridade, chaves para refletirmos sobre como se organizam as relações de poder dentro das comunidades de terreiro e na comunidade imaginada, que vamos chamar aqui de “povo de santo”. Neste capítulo trazemos algumas ideias e conceitos que podem contribuir para pensarmos como se estrutura uma agência múltipla no Candomblé, referenciada na cosmovisão e na organização política e social das comunidades de terreiro, de forma a lançar luz sobre as dinâmicas que orientam a mediação política dessas comunidades com as instituições públicas, ou seja, com o Estado brasileiro.

Propomos, então, um olhar sobre os métodos de preparação da pessoa, acionados nos processos iniciáticos do Candomblé, sobre os indivíduos que passam a compor essas comunidades enquanto sujeitos portadores de ação. A iniciação, ou o conjunto de rituais

¹⁷ Vivaldo Costa Lima (2004) utiliza o termo “sociedade global” para se referir à estrutura social e política mais ampla que tangencia as comunidades de terreiro.

necessários para o fortalecimento dos laços que conectam pessoas e ancestralidade, prepara o sujeito, através da experiência corporal-sensorial, para vivenciar as formas de “ser e estar no mundo”, a partir da perspectiva ontológica do Candomblé, autorizando-o, em última instância, a “falar” pela coletividade do terreiro e, portanto, a realizar diálogos e negociações políticas com agentes internos e externos à sua comunidade.

Para estruturar meu argumento sobre o *ethos* político do Candomblé, convido para debatermos, neste capítulo, o conceito de agência múltipla no Candomblé, baseado na ideia de que a ação é compartilhada, ou coimplica o indivíduo e a ancestralidade, em todos os aspectos da vida do terreiro e na sua relação com a sociedade mais abrangente. Essa agência é elaborada através de dinâmicas e princípios que conferem autoridade (aos agentes) para o exercício da mediação/representação política. A partir dessas categorias, traçamos as bases para discutirmos, nas etnografias apresentadas nos capítulos seguintes, como e quais são as instâncias de mediação política – no terreiro, nas instâncias de governo, e entre o povo de santo – e como essa agência múltipla é acionada no processo político do Candomblé e da política institucionalizada.

1.1 A formação da agência política no Candomblé

A vontade de compreender as formas de ação política do povo de santo intensificou-se no decorrer da pesquisa de campo da tese, conforme observávamos a existência de uma resistência não explícita dos interlocutores quando informados da pretensão de se realizar uma tese sobre a representação política dos candomblés. Algumas vezes, eles comentavam como era importante que os terreiros elegeassem representantes no Senado e nas Assembleias legislativas; outras, que devíamos estudar o papel dos ogãs; e aqueles que mais nos motivaram a pensar sobre esse conceito foram comentários como “o Candomblé não pode e não deve ser político”, “é, tem mesmo uns pais e mães de santo que são mais políticos que sacerdotes”, “a gente não lida com política aqui, não” – afirmações que inicialmente pareciam reproduzir mais um ‘senso comum’ do que uma opinião reflexiva ou elaborada sobre os sistemas de poder e representação dentro dos terreiros de Candomblé.

Nos perguntávamos como seria possível reduzir o campo político do Candomblé apenas à participação do povo de santo no espaço público exterior aos terreiros, quando, “de dentro”, percebíamos que as relações de poder e hierarquia são estruturantes para uma comunidade de terreiro. Entrevíamos que seria fundamental distinguir como a política era compreendida dentro e fora de uma comunidade de terreiro, acreditando que, talvez, a hipótese do “princípio de

corte”, defendida por Bastide (1961), pudesse trazer luz à reflexão a respeito de um *ethos* político do povo de santo. No entanto, no decorrer da escrita da tese, pressentimos a existência de mais continuidades do que rupturas entre o *ethos* político “interno” e “externo” às comunidades de terreiro. Portanto, a teoria do princípio do corte foi cada vez mais parecendo se adaptar a um comportamento de simbiose entre os universos internos e externos aos terreiros, tornando o contexto em que se desenrolam as ações políticas uma função primordial para análise da agência do povo de santo. Assim, apenas como uma distinção analítica, para pensar a questão política no Candomblé, abordamos o tema, nesta tese, em dois campos, que não são distintos, mas que se organizam a partir de finalidades distintas e que mobilizam agentes sociais em diferentes papéis.

Discutimos, portanto, o tema na perspectiva de dois territórios nos quais o conceito de poder¹⁸ se desdobra de forma diferente: na primeira parte, o *campo político*¹⁹ dos terreiros, onde interagem ações individuais e coletivas que estabelecem relações de poder e hierarquia e resultam em decisões (explícitas ou não) dentro de uma coletividade ou grupo – *espaço das sociabilidades internas*; e na segunda parte, o *campo da Política*, enquanto arena pública de disputa de ideias e interesses que resultam em ações relacionadas ao poder e estrutura do Estado (projetos de sociedade, políticas públicas, negociações com gestores públicos, regulamentações, etc.) – *espaço da sociabilidade de segmentos sociais e econômicos*.

O argumento que embasa a tese, de que o Candomblé não desvincula a política do sagrado (nesses dois territórios), assenta-se na perspectiva conceitual de que, em seu aspecto ontológico, o poder ocupa um lugar central na gestão dos universos sobrenatural e humano. Ellis e Haar (2004) consideram que o campo da religião, em África, refere-se à crença na existência de um mundo espiritual invisível capaz de afetar a vida material dos vivos; influência esta que permeia relações entre o poder institucionalizado ou centralizado, os humanos e o mundo espiritual e pode nos inspirar algumas reflexões.

A maioria dos africanos entende que 'política' e 'religião' são partes do mesmo terreno: que o poder flui entre o mundo material visível e o mundo espiritual invisível; e que o reino político contém um terreno espiritual politicamente significativo. Além disso,

¹⁸ Para Anjos (2006), a noção de poder, no Candomblé, é muito concreta, o que permite aos membros dos terreiros fazerem a conexão de que o poder constitui aquele sobre quem ele recai, ideia que se consolida com o próprio ato, da divindade, de “ocupar” o corpo e a consciência do filho de santo. Projeção semelhante, entre a ideia de poder, divindade e sua imanência humana, fazem Ellis e Haar (2004), ao afirmar que a concretude da relação entre os mundos dos espíritos e dos vivos, reside na possibilidade de que todos podem acessar esse poder.

¹⁹ Bordieu (2009) nos sugere que o Campo Político pode ser entendido como uma arena onde forças e lutas se relacionam de modo a transformar as relações de poder que conformam sua estrutura. Os resultados do campo político se manifestam nos instrumentos de “percepção e expressão do mundo social”, que por sua vez oferecem os discursos que nos permitem pensar politicamente.

políticos inteligentes e talentosos conhecem os contornos desse terreno e se sentem confortáveis em atravessá-lo versando-o em suas manifestações materiais ou espirituais. Eles entendem que em sua cultura o poder é unitário e não pode ser dividido em caixas separadas. (ELLIS; HAAR, 2004, posição 67, tradução nossa).²⁰

Entender a relação de interpenetração do universo de códigos do sagrado com os da política, no Candomblé, ilumina nossa compreensão de quais fatores motivam a ação dos indivíduos e como estes estão relacionados à sua história de vida em interações com a ação das instituições sociais. Essa interpenetração de universos estaria no meio do que chamamos aqui de “mediação política” – tomada como um espaço de diálogos constantes e interessados dos terreiros com os poderes públicos e onde se revelam “princípios gramaticais” do Candomblé (MINTZ; PRICE, 2003), que seriam compartilhados e ressignificados, e que existiriam abaixo do nível da consciência e manifestados em atitudes –, que serve como uma chave para explicar os mecanismos como algumas lideranças de Candomblé conseguem “traduzir” e interpretar realidades distintas, mas não opostas, vividas no ambiente dos terreiros e na sociedade global.

1.2 A formação de um *habitus* religioso e sociopolítico

Foi em um jantar despretensioso no bairro de Roma, Salvador, Bahia, na casa de meu amigo-irmão André Santos, que Tata Talamonako – pai pequeno do Terreiro Tumba Junsara, de quem me aproximei durante minha morada na cidade, e com quem desenvolvi uma enorme relação de afeto e respeito – perguntou-me o que eu havia decidido estudar no doutorado. Quando respondi que queria entender como o povo de santo se relacionava com o mundo da política para dentro e para fora do terreiro – citando os casos de Seu Ciriáco, Seu Bernardino, Mãe Menininha, Mãe Senhora, que souberam conduzir o Candomblé para um outro *status* de negociação política com os poderes públicos – Tata Talamonako, após ponderar uns minutos em silêncio, disse-me: “comece por onde tudo se inicia... comece sua pesquisa pelo início de tudo”. Fiquei um tempinho sem entender as palavras enigmáticas, e ele logo completou: “comece a entender pela iniciação. É lá que tudo isso é resolvido”. Demorei um ou dois anos para compreender o que ele queria dizer com isso, mas cheguei em casa naquela noite e gravei essa sugestão de Tata Talamonako em meu gravador-caderninho-de-campo. A mensagem

²⁰ No original: “Most middle Africans understand that ‘politics’ and ‘religion’ are parts of the same terrain: that power flows between the visible material world and the invisible spiritual world; and that the political kingdom contains a politically significant spiritual terrain. Moreover, intelligent and gifted politicians know the contours of this terrain and are comfortable traversing versing it in either its material or spiritual manifestations. They understand stand that in their culture power is unitary and cannot be divided into separate boxes”.

cifrada passou a fazer sentido, efetivamente, quando comecei a escrever a tese. Assim, obedecendo a intuição e a reflexão de quem já iniciou muita gente, centralizei minha análise sobre a agência política no Candomblé no processo iniciático, entendendo que era ali onde se configurava sua multiplicidade, seguindo os caminhos que Nkossi, Ogum, Exu e Nzila foram me apresentando ao longo do tempo. Obrigada pela orientação científica!

Propomo-nos observar, nesse sentido, como o processo iniciático orienta a ação dos mediadores políticos do Candomblé, na medida em que se configura como um mecanismo de conformação de um *habitus* religioso e sociopolítico. A lógica do axé ou ngunzu como força compartilhada por todos os seres animados ou inanimados, que é transmitido e transformado durante e pela iniciação e que retorna ao universo ancestral com a passagem da morte, precisa ser analisada para além de um conceito místico; a iniciação é o momento de receber os principais códigos culturais e sociais do Candomblé (que são adensados conforme a convivência em comunidade e reforçados nas obrigações sequenciais) que, junto com o axé/ngunzu, são conhecimentos essenciais para negociar em nome daquela coletividade. O axé/ngunzu também comporta o conjunto de pensamentos e comportamentos coletivos que subsidia a tomada das decisões que orientam a ação do sujeito – como energia compartilhada com o universo do sagrado, mas que se manifesta na vida material. Esse repertório sagrado-político, contido no processo de transmissão contínua da força vital, permite a “participação”²¹ de um membro na comunidade (FU-KIAU, 2001; GOLDMAN, 1985, 2005, 2012). Esses códigos comportamentais conformam um banco de dados do qual os sujeitos retiram algumas referências simbólicas com as quais processam esse “fazer político”. Pela indicação de Tata Talamonako, vamos por “onde tudo começa”.

1.2.1 A iniciação e a transmissão do ethos político no Candomblé

Como introduzimos anteriormente, a categoria “iniciação” nos ajuda a pensar algumas dinâmicas autoritativas para a ação política do povo de santo, mais especificamente em sua forma de negociação/representação política (que orienta a formação de líderes e autoridades do Candomblé); é categoria nativa, e também analítica, e permite pensar, de uma forma ampla e ideal, como a passagem por esse processo torna o representante portador de uma carga

²¹ De acordo com Fu-Kiau, a participação é um princípio da existência comunitária e, ao mesmo tempo, um estágio da formação do ser. Ele cita um provérbio Kôngo que diz que “Na sociedade Kôngo, se você não faz, você não come”, indicando que uma pessoa não pode compartilhar e desfrutar da riqueza da comunidade sem que tenha participado para sua acumulação (FU-KIAU, 2001, p. 140).

simbólica (cargo, função, estatuto) capaz de autorizá-lo a falar em nome da coletividade. A iniciação, além de se constituir como um rito de passagem que oficializa o ingresso do ser na comunidade, é uma prática necessária à introjeção e rotinização das práticas sociais do Candomblé, que pode ser observada como um processo que alimenta informações sobre padrões de comportamento (de ação e reação) dos membros desse segmento social (GIDDENS, 1986, 2003, 2017; BORDIEU, 2009). O que queremos dizer com isso é que uma iniciação realizada nos moldes referenciais do Candomblé prepara o sujeito para acessar o acervo de conhecimentos de ações legadas pelos antepassados e ancestrais, o que o qualifica para agir em nome do povo de santo.

Seria possível que o *ethos* político também fosse transmitido através do processo de iniciação? Quer dizer, se o processo de iniciação é a etapa quando os noviços recebem os códigos culturais e comportamentais (que alguns terreiros chamam de rumbê)²² as habilidades políticas – como negociação e estratégias de diplomacia – desenvolvidos historicamente pelos candomblés também fariam parte desse conjunto de conhecimentos legados pelas lideranças do passado? A ancestralidade carrega consigo um conhecimento social transmissível? Se é possível transmitir conhecimentos sobre folhas, cantos, danças, rezas, por que não sobre política? A política estaria em um tipo de discurso oculto em todos esses saberes?

Podemos considerar a iniciação como uma forma de cozer o aprendizado e a participação no universo do Candomblé (VERGER, 2012), uma vez que esse processo é onde se organizam os enredos de santo, enlaçam-se as famílias de santo e onde se consagra a integração/participação do iniciado na energia ancestral e nos ritos e assuntos da comunidade do terreiro (GOLDMAN, 2005, 2012; FLAKSMAN, 2014). No entanto, é necessário destacar que nem todas as pessoas com muitos anos de santo (e principalmente as mais idosas ou pessoas que já nascem “dentro” do Candomblé, cujas famílias ocupam cargos e funções há gerações) possuem rituais específicos de iniciação. Dessa forma, utilizamos o termo iniciação para nos referirmos tanto àqueles que recebem o título de ‘iaô’, por terem passado pelos rituais de “fazer do santo” de aprendizado “condensado”, quanto àqueles que são iniciados nos “segredos” do Candomblé, mas que não foram, necessariamente, recolhidos no terreiro, durante um período condensado e oficializado em rituais específicos, e àqueles cujo santo já nasceu “feito” (termo também aplicado aos ogãs e ekedys) (GOLDMAN, 2012). Essa licença conceitual é apenas para que possamos ampliar nosso leque de entendimento das pessoas que gozam de alguma

²² O rumbê pode ser entendido como um código de posturas, comportamentos e ensinamentos recebidos pelas pessoas iniciadas no Candomblé, que estrutura, a partir do eixo da hierarquia, as noções de ordem e organização social da comunidade do terreiro.

autoridade (conhecimento ou parentesco)²³ dentro de sua comunidade de terreiro ou entre o povo de santo.

O uso da categoria analítica iniciação como eixo reflexivo para pensar a representação/mediação política persegue, um pouco, o que Giddens (2003) propôs ao refletir sobre as relações existentes entre agências individuais e agência coletiva – a iniciação e, por princípio, a transmissão do axé ou ngunzu (forças vitais nas tradições rituais Jeje, Nagô e Angola) podem ser vistos como “mecanismos de integração de diferentes tipos de totalidade social” (GIDDENS, 2003, p. 28), entendendo-se aqui, como totalidades sociais, os barcos de iniciação, o terreiro, o conjunto de terreiros de determinada raiz/linhagem, o conjunto de terreiros de uma nação, todos os terreiros.

A iniciação, para Turner (2005), “corrige” os rumos da vida social adulta. O ritual iniciático insere o novo adulto em um quadro simbólico necessário à manutenção da estrutura social. Esse quadro simbólico, que possibilita a manutenção dos costumes, contribui para os indivíduos preverem ações, de forma a planejar a realização de interesses pessoais, o que pressupõe que os indivíduos trafeguem em um “quadro de referências”. Nesse sentido, o quadro de referências funciona como uma ferramenta para a promoção do equilíbrio das relações sociais, e aquelas lideranças que executam bem a ação ritual de enquadramento, demonstram sua força e prestígio. A composição desse quadro de referências, de onde se extrai um repertório de modelos de ações sociais, realiza-se através da rotinização dos comportamentos sociais.

Partimos do entendimento de que os locais onde acontecem as interações sociais devem ser observados como cenários em que se transmitem, de forma tácita, os sistemas comunicativos dessas interações. Por isso, é oportuno examinar como se rotinizam as interações sociais em locais fixos (como as comunidades de terreiro), de forma a entender como se dá a entronização social e, por sua vez, as reproduções institucionais.

O conceito de rotinização (GIDDENS, 2003, p. XXV) apresenta a ideia de repetição, cíclica, das atividades cotidianas que recriam, continuamente, a estrutura da vida social. A cognoscitividade dos agentes (a consciência “do quê” e “por quê” agem) está vinculada à consciência prática de suas ações, mas difere da consciência discursiva que processam quando questionados os motivos pelos quais agem.

²³ Middleton (1979), analisando as relações de poder na sociedade Lugbara, descreve que em razão de muitas relações de autoridade se conectarem a partir da patrilinearidade, umas das formas de reconhecimento de genealogias “autênticas” ocorre através de rituais de validação da relação entre os vivos e os mortos, que reafirmam a ordem social.

A natureza repetitiva de atividades empreendidas de maneira idêntica dia após dia é a base material do que eu chamo de “caráter recursivo” da vida social (nome que, segundo entendo, designa a recriação constante das propriedades estruturadas da atividade social). [...] A rotinização é vital para os mecanismos psicológicos por meio dos quais um senso de confiança ou segurança ontológica é sustentado nas atividades cotidianas da vida social. Contida primordialmente na consciência prática, a rotina introduz uma cunha entre o conteúdo potencialmente explosivo do inconsciente e a monitoração reflexiva da ação que os agentes exigem. (GIDDENS, 2003, p. XXV-XXVI).

Os processos iniciáticos conduzem à formação de uma *consciência prática*, da vida comunitária do terreiro e do povo de santo, informada pelos conhecimentos de como agir nos afazeres cotidianos/rituais; e de uma *rotinização*, como prática de alimentação dessa consciência. É importante destacar que a formação de um quadro de referências culturais não é determinante ou limitadora de ações, e que não impede a ocorrência de conflitos, disputas e tensões entre os membros dessa comunidade iniciada. Como apresentado ao longo desta tese, a ação política resulta de um emaranhado de condições, contextos e histórias de vida que envolve os mediadores políticos do povo de santo, e está relacionada à confluência de interesses e oportunidades de construção de alianças entre membros dos terreiros e agentes da sociedade mais ampla.

Outro aspecto considerado, ao refletir sobre o processo iniciático como uma pedagogia da ontologia do Candomblé, é a centralidade da experiência corporal como vetor de conhecimento e poder. Nesse sentido, o corpo enquanto ferramenta da ação oferece-nos a base para aplicar os conceitos de agência e as estratégias de agenciamento do povo de santo, traduzidas pelo conceito de *embodiment*. Partimos da perspectiva de que o corpo e a consciência são objetos culturais (CSORDAS, 1990) e interagem, portanto, com os códigos e dinâmicas da cultura, para trazer a iniciação (que desemboca na senioridade religiosa) como um processo pedagógico de ajustamento da ação política dos membros das comunidades de Candomblé no mundo social (RABELO, 2005).

O corpo pode revelar outras orientações de mundo, como as formas subjetivas de conhecimento e poder por ele apreendidas (*embodied*),²⁴ catalogadas, de forma "natural", na rotina cotidiana. Nesse sentido, a relação do iniciado com o divino nos fornece uma noção de corpo enquanto microcosmo portador de uma essência coletiva e compartilhada (SODRÉ, 2017; FU-KIAU, 2001).

²⁴ Na tese adoto o uso do termo “encorporado”, emprestado e adaptado da língua inglesa, na qual o conceito de *embodiment* é aplicado para fazer referência ao processo de personificação, no sentido de ‘trazido no corpo’ ou ‘experimentado através do corpo’. Já a ideia de *incorporar* a memória coletiva através do ritual, empresto de Paul Connerton (1999).

Essa percepção do corpo como resultado da ação cultural e política é fundamental para entendermos o agenciamento coimplicado entre o povo de santo e a ancestralidade, pois define a linguagem e as formas de interação entre o filho de santo e sua divindade, uma vez que a rotinização trazida pelo processo iniciático viabiliza a ação não consciente dos sujeitos não apenas na reprodução de comportamentos corporais condicionados (principalmente durante a possessão), mas também no acesso aos referenciais simbólicos que subsidiam suas tomadas de decisão em situações não rituais ou litúrgicas. A possessão pela divindade, no Candomblé, é etapa da dinâmica de rotinização do corpo e de aprendizado de percepções sensoriais que traduzem esse imbricamento da ação ancestral e humana.

A possessão envolve sem dúvida um aprendizado. Tanto o adepto quanto o orixá precisam ser instruídos nos modos corretos de proceder. As músicas, passos de dança, posturas de repouso e espera, devem ser aprendidos, memorizados. Há um conjunto elaborado de regras e expectativas estabelecendo as situações em que a possessão é não só desejável, mas obrigatória. Estas variam de acordo com a posição do fiel na hierarquia do terreiro, o tempo medido pelas obrigações já realizadas. Em linhas gerais pode-se dizer que à medida que o fiel avança na escala hierárquica (determinada pelo tempo de iniciação que é confirmado por obrigações específicas) a expectativa com relação à possessão também varia. (RABELO, 2005, p.15).

O rito de iniciação tem uma função para além do aprendizado, consciente, do sistema cultural do Candomblé – ele educa o corpo do iniciado para receber e transmitir seus códigos culturais (GOLDMAN, 1985; RABELO, 2014). Apter (2007) segue essa linha de raciocínio, e destaca que no contexto da linguagem-ritual da possessão espiritual a identidade do emissor pode se alterar entre a fala do médium e de sua divindade; no entanto, essa alteração de identidades não poderia acontecer sem, antes de tudo, o que ele chama de “agência de afirmação do ego”, na qual o corpo do “eu” passa a abrigar o contexto do discurso. Quando a pessoa incorporada fala, o *status* de sua fala se transforma, pois aquele quem fala é o divino; assim, os processos de preparação do corpo para a possessão revertem-se também em processos de preparação do noviço para alcançar outros *status* de autoridade da fala.

Sob esse entendimento do lugar central que o corpo dispõe no Candomblé, podemos ainda refletir sobre as possibilidades de narrativas derivadas dessa instrumentalização – a memória, produzida e ativada através da experiência corporal, pode ser reproduzida através do ritual; historiografias passam a ser grafadas através de performances e ritos, traduzindo experiências históricas; o corpo, enquanto matéria, percebido como repositório e transmissor de axé e de conhecimentos da natureza; o cruzamento de temporalidades, que se conectam por meio do corpo; as relações de poder e autoridade expressas em gestos e movimentos cerimoniais

(APTER; DERBY, 2010; PALMIÉ, 2002, 2010; SHAW, 1997; PARÉS, 2010b). Com esse aparato conceitual, detivemo-nos sobre o que seria essa pedagogia da prática corporal no Candomblé.

1.2.2 Ontologia do Candomblé e a noção de pessoa “múltipla”

Rituais de iniciação são processos de formação/transformação do sujeito para o desempenho de um novo papel ou estatuto social. Os ritos de agregação (HERSKOVITS, 1956), que no Candomblé podem ser associados à obrigação de sete anos do iniciado e à certificação de seu pertencimento à comunidade de santo, confirmam os conhecimentos adquiridos ao longo do tempo e o novo estatuto social do sujeito.²⁵ No ritual de iniciação podemos evidenciar uma semelhança com o observado por Turner (2005) de que há etapas de desenvolvimento das habilidades rituais, adquiridas em treinamento através do aprendizado pela observação e experiência.

A iniciação, além de ato distintivo, renova identidades, tendo em vista que o iniciado passa a ocupar nova posição social nas comunidades e que esse processo altera a própria ontologia do indivíduo, que passa a se confundir com a natureza e personalidade da divindade (FLAKSMAN, 2014).²⁶ Um novo estatuto social da pessoa, conferido pela passagem nos processos iniciáticos, tem sido analisado na literatura de estudos étnicos e africanos, como é o caso dos vanyamusoro, de Moçambique, observados por Honwana:

O processo de iniciação estabelece a demarcação entre os indivíduos possuídos e o resto da comunidade, visto que os iniciados são moldados numa nova personalidade e adquirem novos valores, novas categorias conceituais e novos hábitos. Aprendem a estabelecer contacto com o mundo espiritual, a viver com espíritos no corpo e a manusear os instrumentos da profissão. No termo da iniciação, os indivíduos possuídos renascem com nova identidade. (HONWANA, 2002, p. 81-82).

Como visto, uma nova posição social pode ser alcançada a partir da iniciação, percebida como um processo voltado à preparação do indivíduo para assumir outro estatuto social (dentro e fora da comunidade do terreiro), em postos de comando e hierarquia no Candomblé.

²⁵ Gyekye (2002) nos ajuda a pensar a questão do estatuto do indivíduo/pessoa através da perspectiva deste em relação às condições que dispõe dentro de seu grupo. O *status* social de um indivíduo, em sociedades africanas, está associado ao sentido de responsabilidade e capacidade de atendimento das necessidades do grupo; às obtenções pessoais alcançadas por esforço próprio; e ao grau de cumprimento de certas normas sociais (família, vida conjugal etc.).

²⁶ “É no sabaji que nasce o novo membro da família: se a feitura é um renascimento, o noviço sai do sabaji pertencendo a uma nova organização parental, a do terreiro.” (FLAKSMAN, 2014, p. 125).

Herskovits (1956) observa que a senioridade iniciática é um longo processo de aprendizado, até o indivíduo atingir o prestígio e autoridade para assumir o posto de controle das forças sobrenaturais, algo que estaria imbricado ao seu reconhecimento pela comunidade. A autoridade do pai ou da mãe de santo decorreria, portanto, de sua capacidade de manipulação do sobrenatural, de administrar os assuntos da casa e de realizar os aconselhamentos pessoais. O processo de iniciação no Candomblé seria, portanto, a confirmação da preparação para exercer as funções de liderança da comunidade, através de longo período de treinamento que confere ao sacerdote a capacidade de tornar-se o representante, o símbolo do grupo.

A iniciação está no coração da organização social do candomblé. Psicologicamente, é a confirmação da unidade do iniciado com o seu deus e uma abertura do caminho do controle do poder sobrenatural. Visto sociologicamente, é o principal rito de agregação, ligando o indivíduo ao grupo através da operação de sanções sobrenaturais invocadas nos elaborados rituais que caracterizam o progresso do iniciado para se tornar membro pleno dele. No entanto, a iniciação é apenas o começo, do longo processo pelo qual um membro sobe na escada social, ganhando uma medida crescente do conhecimento que, de acordo com a teoria do culto do candomblé, é essencial para o serviço apropriado dos deuses e do culto e da aquisição do posto e prestígio que vêm com o tempo e a experiência. (HERSKOVITS, 1956, p.152-153, tradução nossa).²⁷

A iniciação, além de afirmar a individuação do orixá/nkissi/vodum com seu filho de santo (BASTIDE, 1981; RABELO, 2005; FLAKSMAN, 2014), permite o surgimento do novo ser para o universo do Candomblé, onde o sujeito recebe os códigos sociais e simbólicos que o habilitam a ser uma pessoa e, portanto, tornado parte de uma comunidade de outras “pessoas”, que passam a pertencer a uma mesma coletividade, nos moldes de várias sociedades tribais. A dimensão corporal, modelada pela categoria de “multiplicidade”²⁸ (HAMPÂTÉ BÂ, 1981, p. 13), pode ser utilizada para elaborar a noção de pessoa, aplicada à relação de complementaridade do indivíduo com a coletividade, dentro do quadro de referências das religiões de matrizes africanas. Essa ampliação da noção de indivíduo parece fundamental para mensurarmos como as histórias de vida de algumas lideranças que já foram “ancestralizadas” influenciam a ação política dos mediadores,

²⁷ No original: “Initiation lies at the very heart of the social organization of the candomble. Psychologically, it is the confirmation of the unity of initiate with his god, and an opening of the road of control of supernatural power. Viewed sociologically, it is the major rite of aggregation, binding the individual to the group through the operation of supernatural sanctions invoked in the elaborate rituals that characterize the progress of the initiate to full membership in it. Yet initiation is only the commencement, of the long process by which a member moves up the social ladder, gaining an increase measure of the knowledge that, according to the theory of candomble worship, is essential to the proper service of the gods and of the acquisition of the rank and prestige that come with time and experience.”

²⁸ Ao debater a noção de pessoa entre os Fula e os Bambara, Hampaté Bâ utiliza a ideia de multiplicidade para se referir aos “planos de existência diferentes ou sobrepostos, e uma dinâmica constante” (HAMPÂTÉ BÂ, 1981, p. 1) que incidem sobre o sujeito.

sujeitos catalisadores da agência da ancestralidade no mundo “externo” aos terreiros. Essa concepção ampliada do corpo e do indivíduo parece ser fundamental para compreender o campo político das religiões afro-brasileiras.

A noção de pessoa no Candomblé está intrinsecamente ligada à vida coletiva. A noção de *ethos* comunitário (GYEKYE, 2002) sobrepõe-se à ideia de singularidade do indivíduo. A pessoa coexiste e vincula-se a muitas outras pessoas e seres. A existência de uma noção comunitarista de “pessoa”, compartilhada por algumas culturas africanas (GYEKYE, 2002; FU-KIAU, 2001; HAMPÂTÉ BÂ, 1981) é chave para compreendermos como se compõe a agência múltipla no Candomblé.

O comunitarismo imediatamente vê a pessoa humana como um ser inerentemente (intrinsecamente) comunitário, incorporado em um contexto de relações sociais e interdependência, nunca como um indivíduo isolado, atômico. Por conseguinte, vê a comunidade não como uma mera associação de pessoas individuais cujos interesses e fins são contingentemente congruentes, mas como um grupo de pessoas ligadas por laços interpessoais, biológicos e/ou não biológicos, que se consideram principalmente como membros do grupo e que têm interesses, objetivos e valores comuns. A noção de interesses e valores comuns é fundamental para uma concepção adequada da comunidade; essa noção de fato define a comunidade. É a noção de interesses, objetivos e valores comuns que diferencia uma comunidade de uma mera associação de pessoas individuais. Membros da comunidade compartilham objetivos e valores. Eles têm ligações intelectuais e ideológicas, bem como emocionais, com esses objetivos e valores; enquanto estimá-los, eles estarão sempre prontos para persegui-los e defendê-los. (GYEKYE, 2002, p. 5).

Essa mudança de *status*/estatuto dentro da comunidade do Candomblé, expressa no rito de passagem da iniciação, representa um modelo de ortodoxia que passa a determinar padrões normativos (CAPONE, 2004) e que, por vezes, encontra muito mais reverberação nos discursos do que nas práticas dos terreiros, compondo elemento de tensões e disputas de poder entre a comunidade do terreiro. A aquisição do “saber”, introduzido na iniciação, mas desenvolvido e elaborado ao longo dos anos (através da experiência ritual) e estabelecido a partir de negociação e das relações do indivíduo com os membros da hierarquia da casa, tornar-se uma ferramenta de legitimação de autoridade e, portanto, de poder dentro do terreiro e da comunidade mais ampla do Candomblé.

O mais importante na iniciação, que marca a entrada do indivíduo no grupo de culto, não são, contudo, as competências ou os conhecimentos rituais transmitidos, e sim a formalização do contato com as entidades espirituais conforme as regras de um modelo ideal de ortodoxia tornado normativo. Com efeito, o caráter obrigatório da iniciação parece ter a mesma função que as viagens à África: ela é fonte de legitimação e prestígio mais que descoberta de um corpus de conhecimentos. Estes são adquiridos, à medida que os anos passam, durante um longo processo que depende da boa vontade do iniciador. O saber, submetido à lei do segredo, não é, portanto, dispensado na

mesma medida para todos os iniciados: ele também é instrumento de poder nos terreiros. (CAPONE, 2004, p. 289-291).

A pessoa, na concepção do Candomblé, é composta de multiplicidades que se singularizam na iniciação – a ‘pessoa’ se torna a composição das entidades e cargas espirituais que ela vai carregar por toda a sua história ritual, seu Exu, seu erê, seu ancestral (BASTIDE, 1981), e cuja maturidade é alcançada através das obrigações e rituais determinados para atualizar e fortalecer os laços que dão sentido a essa multiplicidade. A iniciação no Candomblé pode ser compreendida, então, como o começo do processo de construção dessa pessoa múltipla. Na ontologia do Candomblé, essas unidades de grandeza – “pessoa” e “orixá” – não se constituem em individualidade, aproximando-se da ideia de “fluxo” no qual os elementos que compõem a iniciação formam um recorte ou um tipo de “fotografia” de um momento e contexto dessas energias (ANJOS, 2008; SANZI, 2009).

As multiplicidades envolvidas na ação do povo de santo estão relacionadas, também, à personalidade dos sujeitos e a sua capacidade de agregar conhecimento e, portanto, poder, no Candomblé. O processo iniciático teria a potência de moldar uma segunda personalidade do noviço, quando se aprende o comportamento tradicional do orixá (ao que muitos teóricos chamam de arquétipo), ao mesmo tempo que se desenvolve o condicionamento do corpo para a coexistência das multiplicidades, através de momentos em que a consciência do iniciado estaria “ausente”, em geral durante a possessão pelas divindades e entidades (VERGER, 2012; RABELO, 2005). Essa segunda personalidade do iniciado, que Verger trata como “uma personalidade hereditária” (VERGER, 2012, p. 82), moldada na tradição dos antepassados, faz com que o próprio ancestral divinizado seja revivido no corpo e na experiência dos filhos de santo.

A possessão por espíritos desempenha, então, uma dupla função identitária, individual e coletiva, de reintegração social (HONWANA, 2002, p. 14). A constante interação entre os agentes espirituais e humanos torna os espíritos não apenas agentes sociais reguladores, mas os aproxima da “própria essência da identidade humana”.

É preciso destacar que outros elementos se somam na composição dessa pessoa que está sendo formada no Candomblé, e que podem contribuir em nossa reflexão a respeito da “agência” nas religiões afro-brasileiras. Existem mais nuances na dinâmica entre a ação do indivíduo e a dimensão coletiva, que vão compor a história ritual e as oportunidades de ação dos agentes no Candomblé – que se situam na diferenciação entre o “dom”, que seria inato ao indivíduo em sua relação com as divindades, podendo ou não ser desenvolvido, e a “iniciação”, que como já abordamos, seria a operação em que o sujeito recebe os códigos para compreender

e atuar nesse universo social, com outras pessoas e com as divindades (SANSI, 2009, p. 141-142).

A multiplicidade que compõe o agenciamento do povo de santo encontra um tipo de base conceitual na ideia de transmissão e troca do axé/ngunzu, argumento que organiza a ideia de iniciação no Candomblé. Mais que a energia vital que alimenta o inconsciente e o consciente dos seres, a transmissão do axé carrega informações socioculturais da família de santo do iniciado, que serão registradas corporalmente e na experiência prática do sujeito. É nesse sentido que o conceito de *embodiment* pode ser ativado como recurso mnemônico e epistemológico do Candomblé; o processo de transmissão do axé/ngunzu ritualizado através da iniciação, porta, nos aprendizados de conhecimentos fitoterápicos, cânticos e danças, um código de comportamento e informações rituais e cotidianas (cuja apropriação perdura por anos), moldado no convívio ritual e cotidiano com a comunidade do terreiro. Podemos afirmar que essa energia vital constitui o conjunto de informações capazes de compor esse “banco de dados”/ repertório político, cultural e social do Candomblé que estamos chamando de *ethos* político do Candomblé, cujo domínio e habilidade de manejo é fundamental para a conferência de autoridade e legitimidade aos agentes no processo de negociação/representação política.

Se, como vimos, a iniciação se constitui em uma operação que atua, ao mesmo tempo, em dois níveis – no orun e no aiye (na conexão entre os seres que vão compor a pessoa que daí “nasce”) – e o corpo do noviço torna-se, portanto, um “duplo” da matéria sobrenatural, podemos afirmar que a agência dos sujeitos iniciados é múltipla e orientada por seus múltiplos referentes. Quer dizer, os modos de agir ativados pelos iniciados do Candomblé seriam orientados por um complexo imbricado de agências, implicadas pela ancestralidade, com as quais o processo iniciático permite a conexão e o acesso; pela comunidade, que cria condições particulares de ação do sujeito, que como vimos é entendido como uma pessoa múltipla e veículo de ventura da coletividade; e por fim, pelos contextos sociais mais abrangentes que envolvem esses mediadores. Essas argumentações adensam nossa hipótese de que um processo de negociação com as comunidades de terreiro não obedece a uma única racionalidade individual, orientada apenas pelos valores da sociedade cristã ocidental, senão que as tomadas de decisão desses agentes inserem-se em um universo onde outras formas de agência compartilhadas são possíveis e onde outras forças/agentes envolvem o campo político.

O conceito de axé ou ngunzu é, nesse sentido, o ativo para entendermos a agência múltipla no Candomblé, visto que constitui a força vital que preenche os seres vivos e que tem a capacidade de mover e transformar as realidades materiais e imateriais. Essa ideia de uma força ativadora dos seres – que recebe o nome de axé (entre os terreiros de tradição Nagô e Jeje,

e na Umbanda) ou ngunzu (entre os terreiros de tradição Congo-Angola) – ²⁹ é invocada não apenas pela sua potência de vida que movimenta os indivíduos em ação, mas também como potência que é invocada para influenciar decisões, direcionar e intuir pensamentos, desviar roteiros e evitar presenças, alterando assim, os rumos da história. O axé/ngunzu se torna, assim, um tipo de motor do campo político, sem o qual as negociações e disputas pelo poder ficam esvaziadas.

Sendo compreendida como motriz dos seres, a força vital pode ser acumulada ou perdida, e a intensidade de sua presença revela a capacidade de poder e de intervenção nas realidades vividas. A ideia de que essa força pode ser transmitida e fortalecida através de rituais propiciatórios (SANTOS, 1986, p. 39-43), como pela iniciação ou pela linhagem de parentesco, oferece-nos a chave para compor o conceito de agência múltipla. Se o axé ou o ngunzu podem ser acumulados, o ser que o concentra está mais próximo da ancestralidade e do divino, e por isso é portador de poder e autoridade dentro do Candomblé estando, assim, “habilitado” a representar sua comunidade e compreender os sinais da ação da ancestralidade no mundo dos humanos. Ou seja, por esse princípio da acumulação do axé no Candomblé, a capacidade de manejo da energia, ou da força vital, permite que lideranças dos terreiros promovam a associação do poder simbólico – cujo detentor porta a autoridade a partir do domínio de códigos culturais, no caso, a concentração do axé/ngunzu – ao poder político, que é capacidade de reverter essa autoridade simbólica em controle e representação política.

A vinculação entre a fonte do poder simbólico e político é encontrada tanto no Candomblé de tradição Nagô/Ketu e no Jeje, quanto no Congo-Angola, assim como entre os povos do oeste e do centro-oeste africano. A “teoria das forças” – valor supremo entre os grupos de fala bantu – é a força (vital), muntu, que é a própria definição do ser (TEMPELS, 2014). O propósito do homem é potencializar essa energia vital para que ela permaneça ininterrupta até a sua posteridade. Esse princípio se aplica a todos os seres, que podem se fortalecer ou debilitar a partir da ideia de interconexão dessa energia, conceito que torna o fortalecimento da coletividade uma finalidade que viabiliza a ideia de prosperidade e garantia da posterioridade do poder entre a família.

Nada se move neste universo de forças sem que seu movimento influa em outras forças. Se considera que o mundo de forças é como a teia de uma aranha, na qual não se pode fazer vibrar nenhum fio sem sacudir todos os seus outros pontos. (TEMPELS, 2014, p. 9).

²⁹ A literatura africanista utiliza o termo muntu para se referir ao conceito de força vital entre os povos descendentes do antigo reino do Kongo; porém, entre os terreiros de tradição Congo-Angola, com os quais convivi, não escutei o uso de muntu, mas a referência aos termos ngunzu ou gunzo.

Para os terreiros de nação Ketu e Nagô, a força vital é denominada axé e constitui-se no eixo que organiza sua cosmovisão. É o conceito de axé que dinamiza a história e atravessa a noção de temporalidade. A energia do axé conecta tudo, “acumula-se e transmite-se por meio de determinadas substâncias (animais, vegetais, minerais, líquidas), sendo suscetível de alteração, a depender das variadas combinações dos elementos de que se compõe.” (SODRÉ, 1988, p. 87).

A noção da permanência e circularidade da energia vital que organiza a existência (FUKIAU, 2001) traduz a possibilidade de que todos os seres são capazes de agir ou, para traduzir de forma mais aproximada à racionalidade eurocêntrica, de portar vontade e participar do movimento do universo. E é esse sentido, de que os seres portam poder e capacidade de ação – esse “ser-poder”, formado pela multiplicidade de referentes –, que trazemos como eixo de análise para a agência múltipla e compartilhada do Candomblé.

1.3 A agência como categoria analítica

No exercício de teorizar para sermos capazes de generalizar a experiência política no Candomblé, algumas categorias precisaram ser pensadas para atravessar nossa análise. Sendo categorias êmicas ou analíticas, elas estão relacionadas aos discursos de poder, às estratégias de ação individual e coletiva e aos processos de mediação política do povo de santo. No processo de realização desse exercício analítico sobre os modos de agir político do povo de santo, sentimos a necessidade de organizar um conceito que traduzisse coexistência de seres portadores de vontade e interesse atuantes nas comunidades de terreiro. Esse conceito precisaria transitar entre o arcabouço teórico das ciências sociais e, ao mesmo tempo, dialogar com a cosmovisão e organização sociopolítica dos terreiros, expressando possibilidades de interpretação para nossa reflexão sobre o campo político do Candomblé.

Optamos por iniciar pela categoria “agência” (*agency*) ou “formas de agenciamento” porque efetivamente, para refletir sobre o campo político do Candomblé enquanto espaço de ação do povo de santo, é preciso entender a lógica que orienta os modos de agir tanto na estruturação de relações de poder internas às comunidades de terreiro quanto na arena pública da sociedade envolvente, nas disputas dos discursos identitários relacionados à garantia de sua existência. Então, por se tratar de um exercício analítico sobre um campo de ação, entendemos que abordar os princípios de agenciamento no Candomblé, que informam aos mediadores políticos os caminhos de ação, e as estratégias e os instrumentos de agenciamento adotadas pelo

povo de santo, que os caracteriza como grupo que disputa uma identidade étnica dentro da sociedade brasileira, é um caminho profícuo para adensar nossa reflexão.

É preciso pensar a agência em suas múltiplas tonalidades, graus, formatos, modalidades e contextos. Nas teorias sociais sobre agência, temos duas amplas abordagens que se distinguem no enfoque: de um lado, o debate em torno da dicotomia entre a ação do indivíduo e a ação coletiva, embasado pela divisão entre as limitações de ação impostas pelas estruturas sociais (abordagem que nos fornece subsídios para análises de longa duração e de mudanças sociais) e, de outro, o debate sobre o subjetivismo da ação individual, que desloca o eixo da análise para a predominância da intencionalidade dos atos empreendidos pelo sujeito. O que propomos é elaborar um conceito que dê conta de identificar os princípios que orientam os modos de agir político do povo de santo – que se situam entre o “agenciamento” das teorias sociológicas na medida em que os membros de terreiro interagem no contexto político da sociedade global –, o campo da política “entre terreiros” e o campo político interno às comunidades de Candomblé. Esse olhar sobre os modos de agir do povo de santo está relacionado à noção de pessoa múltipla, e, portanto, de um campo político pautado pela multiplicidade de agentes – humanos (visíveis e invisíveis), minerais, vegetais, animais – que manifestam sua vontade e ação (*agency*) através de linguagens e suportes materiais distintos. Nesse sentido, partimos do pressuposto de que a ação, no Candomblé, ocorre a partir da pluralidade e multiplicidade de formas e seres.

O conceito de agência, na história da antropologia, é introduzido pela escola do estrutural-funcionalismo, que percebia a ação individual nos limites de uma estrutura coercitiva de comportamento, atuante na enculturação de valores, crenças e normas que constituiriam uma consciência coletiva redutora da capacidade individual de ação. A percepção das inconsistências da teoria e contradições da realidade evidenciaram, às teorias sociais, a limitação restritiva dessa estrutura social, e a ação individual tornou-se uma condição fundamental para compreender as mudanças sociais, movimentadas quando os indivíduos e/ou os grupos aprendem a manejar as estruturas em função de seus interesses (LEACH, 2014; SAHLINS, 1990).

Os conceitos de *habitus* (BORDIEU, 2009) e de “consciência prática” (GIDDENS, 1986, 2003) sugerem que o conceito de agência pode ser interpretado a partir da ideia de complementariedade entre a intenção individual e as limitações impostas pelas estruturas sociais (refletindo-se nas ações conscientes e inconscientes do indivíduo), e nos abrem caminho para pensar a construção da capacidade de ação dos indivíduos a partir do enraizamento de valores e expectativas, adquiridos através de atividades cotidianas e experiências de vida. Nessa perspectiva, a ação dos indivíduos estaria relacionada à associação entre um repertório de

conhecimentos socialmente automatizados (e acionados para obtenção de determinados desfechos), a personalidade e o *status*, uma vez que são aspectos que envolvem a dialética do poder e autoridade nas relações sociais.

A essas teorias soma-se a teoria do Ator-Rede, trazida por Latour (2012), que consolidou a ideia de realidade como algo performatizado e não apenas observado pelos agentes (o sujeito deixa de ser considerado apenas um títere do universo social), e contribui para pensarmos a complexidade dos processos de tomada de decisão – como o agente decide agir, considerando essas pluralidades de ontologias políticas que o cercam. Essa abordagem abre espaço para refletirmos sobre uma lógica de agenciamento no Candomblé, pautada pela sua ontologia política.

O sentido de “agência” que a teoria das ciências sociais traz deve então ser ampliada para uma dimensão mais abrangente e coletivista para incluir, no sistema sociocultural do Candomblé, outros estatutos de agentes, de forma a amplificar também o entendimento do teorema da dualidade da estrutura, no qual estrutura e indivíduo não se constituem partes independentes, mas interligadas (a estrutura se revela nos dados mnemônicos e práticas sociais dos indivíduos). Nesse sentido, precisamos forjar um conceito de agência que reflita não apenas a capacidade de ação do indivíduo dentro das estruturas sociais onde ele atua, mas que agregue a multiplicidade de seres e condições que estão implicadas na pessoa que age. É sobre essa ontologia, que vamos tratar o conceito de agência múltipla.

O que se costuma chamar de “agência individual” nas teorias sociais, quando observada no Candomblé deve ser considerada tanto através dos múltiplos seres que agem sobre os filhos de santo – seus ancestrais, sua própria divindade, a comunidade do terreiro, seus pais e mães de santo, a comunidade “imaginada” do povo de santo, sua família consanguínea, a sociedade global, e por aí segue – e que incidem em suas percepções e interesses, no acesso às informações, nas ponderações sobre os efeitos e consequências de suas decisões, quanto da própria subjetividade do agente (no caso, o resultado e vetor dessa equação de agências coletivas), situada histórica e temporalmente. Existe ainda uma base epistemológica do Candomblé na qual identificamos a facilidade com que ele adapta elementos em sua liturgia, ritualística e quadro de referências simbólica, o que alguns pesquisadores chamam de “plasticidade” e outros observam como uma forma ampliada do “princípio de agregação” (PARÉS, 2007), que podemos aproximar do nosso tema como um tipo de conjunto de habilidades políticas que contribuem para o “enlarguemento” e adaptabilidade constante das lideranças em agregar, às suas bandeiras e demandas, temas e discursos políticos “exógenos” a sua ação política.

A capacidade de ação dos membros do Candomblé pode ser apreendida, então, como uma agência localizada na decisão ou arbítrio do sujeito que, no caso, não se restringe a um ser indivisível ou único (como na tradição conceitual eurocêntrica), mas de múltiplas subjetividades, na medida em que é composto pela consciência múltipla orixá-humano (ESPÍRITO-SANTO, 2015, p. 218-228).

O conceito de agência múltipla, aplicado ao “universo social do Candomblé”, ajuda-nos a compreender o tecido que permeia as formas de ação dos membros de terreiro em relação às suas comunidades, entre os terreiros e com os poderes públicos. Essa agência, ou esses modos de agir, nos termos que direcionamos às experiências aqui relatadas, deve ser observada de forma ampliada pelo entrelaçamento de contextos e interesses que partem do indivíduo – este sendo o resultado da sua história de vida e de seu enredo de santo,³⁰ da ancestralidade e das energias, e da coletividade.

No terreiro de Candomblé, todos os seres são agentes, e sua ação se manifesta de diversas formas, através de manifestações da natureza, da interação com objetos e outros viventes e suportes materiais. Por essa perspectiva, os membros de uma comunidade de Candomblé são treinados e aprendem a decodificar essas manifestações, traduzindo-as em ação consciente e voluntária dos múltiplos seres desse sistema cultural. Partindo do pressuposto de que o conhecimento necessário para essa “tradução” é constante e está dentro do quadro de referências cosmológicas do Candomblé, devemos recuperar nosso argumento de que a iniciação, e por consequência, a senioridade, compõe-se nas dinâmicas que possibilitam a interação entre os seres e tornam palpáveis ou tangíveis a agência múltipla dos seres.

Esse caráter autoritativo da iniciação, relacionado à elaboração e transmissão de uma ontologia do Candomblé, permite ou autoriza, ainda, o arbítrio e a ação dos sujeitos tendo em vista que através dela compõe-se a pessoa e estabelecem-se os caminhos do iniciado dentro da comunidade. Hipoteticamente, essa permissão para agir, no sentido de tomada de decisões que afetam a coletividade (ou o terreiro), é alcançada apenas com a senioridade. No entanto, os primeiros anos do processo iniciático é o período de mútuo aprendizado do filho de santo com suas divindades, quando os referentes múltiplos passam a se conhecer e a conhecer seus sinais de ação e formas de manifestação da vontade (RABELO, 2005), coabitantes e confluídas no “ser iniciado”; esse aprendizado mútuo permite coexistência da multiplicidade e cria as

³⁰ O enredo de santo é o complexo das narrativas que conectam as redes de parentesco e que mediam relações no Candomblé, tecido a partir de vínculos ancestrais e familiares, que se atualizam no percurso iniciático e ritual dos filhos de santo (ver FLAKSMAN, 2014).

condições para a elaboração do que vamos chamar de agência múltipla e compartilhada, que é debatida, com maior detalhe, na seção 1.4.

1.3.1 Princípios do agenciamento no Candomblé

Para realizar uma análise que considere a micropolítica do Candomblé, tendo em vista sua permeabilidade à macropolítica da sociedade brasileira e da sociedade global, trazemos a abordagem para as condições de ação nas quais a subjetividade dos sujeitos (e suas experiências particulares de vida) se encontram com as limitações e coerções comportamentais que a estruturas sociais imprimem ao processo de agenciamento. Nesse sentido, a agência no Candomblé deve ser entendida nas suas particularidades enquanto empreendimento conduzido por grupos com cosmovisões específicas, mas que atuam e são influenciados por outras visões de mundo.

Os mediadores políticos de terreiro com quem debatemos os temas aqui refletidos percebem as contradições que vivem nesse papel de interlocução que desempenham. Sua percepção das armadilhas que uma suposta coerência traz para sua ação política fica evidente nas avaliações de processos de negociação política que eles mediarão com o governo federal. Tanto Tata Kinamboji (2018), Ogã AS (2018), quanto Egbomi PN (2018) apontaram para a dificuldade de estabelecimento de um padrão coletivo de comportamento ou de um limite de coerência entre a ortodoxia, o aprendizado interno do Candomblé e a ação prática, dentro e fora do terreiro. Quando perguntado a Egbomi PN (2018), durante a entrevista, sobre as dificuldades que os mediadores de terreiros encontravam para implementar sua agenda de demandas de políticas públicas, respondeu que o Estado (e supomos que ele estava pensando na burocracia) não iria compreender a forma de organização dos terreiros, assim como a maior parte das lideranças não entenderia o modo de operação do Estado, considerando necessária a existência de mediadores pertencentes às áreas técnicas dos governos dispostos e engajados em traduzir esses universos. A princípio, essa afirmação pareceu ter sido trazida para me agradar, uma vez que me usou como exemplo para ilustrá-la. Na sequência, explicou que acreditava ser o indivíduo o eixo na construção das políticas públicas – ou seja, que as possibilidades de avanços na condução de políticas públicas, obtidos ao longo desses anos, abriram-se a partir da ação tradutora-engajada de pessoas, tanto de lideranças da sociedade civil, quanto de gestores e técnicos, que se propuseram a dialogar e transformar formas de operar.

Feita esta pequena introdução sobre a interação com que pretendemos observar a ação individual e coletiva nos processos de agenciamento no Candomblé, é importante observar que

existem alguns princípios – no sentido de pressupostos – que autorizam a “ação” de representação política, ou de falar por uma coletividade, a do povo de santo. O Candomblé, por se constituir em um sistema oral, baseado no acúmulo de conhecimentos e de experiências rituais-sagradas, cria suas estratégias, nessas bases, para a formação de líderes, cujo perfil estaria associado à obtenção, bem-sucedida, dessas bases – o que estamos chamando de “princípio autoritativo”, pois não se trata de uma religião estruturada em dogmas, mas em princípios orientadores.³¹ Ou seja, no Candomblé, para agir em nome da coletividade, é preciso ter vivido e *encorporado* a experiência ritual-cotidiana que resulta na formação de líderes sábios e experientes, versados nos conhecimentos e mistérios do mundo dos homens e do sobrenatural.

Esses princípios autoritativos estariam direta ou indiretamente associados ao processo de iniciação ou de “feitura”/confirmação do santo, onde o sujeito passaria a ingressar a estrutura social do Candomblé, assumindo uma função no destino coletivo de seu “povo”. O cumprimento “adequado” dos protocolos de iniciação (e de iniciação de outras pessoas) autorizariam a pessoa a “representar” a coletividade à qual pertence. Nesse sentido, foram identificados outros dois princípios autoritativos indiretamente ligados à iniciação: os princípios de “senioridade” e do “poder da fala/à palavra”, indissociáveis entre si, mas que se conectam a partir do processo iniciático do Candomblé. E, para que faça sentido tratar o processo de iniciação, trazemos, primeiramente, algumas reflexões sobre o agenciamento no Candomblé à luz de sua intercessão com as cosmovisões que integram o repertório simbólico desse sistema cultural.

1.4 A agência múltipla e compartilhada: agindo “com” e através da ancestralidade

Com esse horizonte teórico, e apoiados nos pressupostos da multiplicidade da agência no Candomblé, podemos caminhar para um próximo passo de articulação da cosmopolítica influenciando a organização e ontologia do Candomblé, para verificar nossa hipótese da existência de um *ethos* político-sagrado informando os processos de mediação/representação política do povo de santo.

³¹ Giddens (2003) prefere utilizar, para se referir às formas recursivas/cíclicas dos sistemas sociais, o conceito de “propriedades estruturais”, no lugar do termo “estrutura”, indicando que se pode pensar em “princípios estruturais” para referir-se às formas mais profunda de inserção nas dinâmicas de reprodução das totalidades sociais. Por essa perspectiva, adotamos o uso de “princípios autoritativos” como recursos simbólicos capazes de identificar como e quais dinâmicas devem orientar os sujeitos a agir e manejar a reprodução das totalidades sociais que compõem o sistema do Candomblé (e que o torna uma “instituição social”). Essas dinâmicas estruturam o conceito de autoridade e, em certa medida, sintetizam os códigos de acesso ao poder, necessários para ocupar espaços de liderança no terreiro.

Retomemos a relação entre o processo iniciático e a capacidade de ação no Candomblé, tomando como argumento sua potência como ferramenta de automatização da ação rotinizada (GIDDENS, 1986, 2003, 2017). A iniciação, como conjunto ritual formador de um “repertório comportamental para a agência”, tem a intenção de transmitir um acervo de conhecimentos, que podem ser acessados de forma direta e objetiva, mas também em zonas de ambiguidade e subjetividade. Esses repertórios são compostos pelas trajetórias biográficas pessoais (do indivíduo e suas divindades) e pelos conhecimentos adquiridos através da experiência coletiva passada, transmitida através dos rituais, pelos objetos e seres entronizados.

Quer dizer, esse conhecimento de crenças e práticas rituais, que compõe uma espécie de acervo da tradição, constituído por histórias e memórias, retroalimentam a cosmovisão e oferecem repertórios de ação sobre o mundo vivido, como se fossem “mapas” de ação que sintonizam a avaliação do cenário/situação em que se encontra o agente com a projeção de ações possíveis, fomento a experimentação de novas soluções para os problemas apresentados (EMIRBAYER; MISCHÉ, 1998). Esses repertórios de interpenetração da agência espiritual com a agência dos humanos são acessados através das memórias, construídas e transmitidas através das instituições, de protocolos de conduta e de rituais (ELLIS; HAAR, 2004). A essa capacidade de ação dos membros do Candomblé, a partir do acesso e tradução desses repertórios culturais, chamamos de “agência múltipla e compartilhada”.

O manejo desses repertórios pode ser consciente ou semiconsciente, pois resulta da incorporação desses conhecimentos de ação em atividades experimentadas “na pele” do agente (*embodiment*). O acervo “agenciativo” nutre os agentes com informações necessárias à leitura de possibilidades de ação dentro do escopo das estruturas das relações sociais, dentro e fora das comunidades de terreiro, permitindo aos seus integrantes tomar decisões. Quanto mais conhecimentos rituais e acúmulo de axé/ngunzu o iniciado no Candomblé tem, maior sua capacidade de consciência reflexiva (capacidade crítica do agente de atribuir-se responsividade na solução de problemas), o que lhe permite responder e agir com maior autonomia em situação distintas pois, quanto mais amplo o “banco de dados” das experiências incorporadas, maiores as opções de escolha das formas de agir. Os padrões de comportamento³² seriam, assim, acionados a partir da constante recriação e reorganização de hábitos e instituições sociais, que fornecem padrões, mais ou menos estruturados, de resposta (EMIRBAYER; MISCHÉ, 1998, p. 983). Consideramos ainda, em nossa análise de agenciamento do povo de santo, a interação

³² O que estamos chamando de padrões de ação, de comportamento ou *ethos*, é constituído em grande parte pelas nossas práticas rotineiras, muitas vezes repetidas inconscientemente, e que orientam cotidianamente nossos processos de tomada de decisão.

de cada mediador com as narrativas culturais, as quais fundamentam seu sentido de pertencimento às comunidades de terreiro.

Assim, o manejo do repertório cultural, possibilitado pela extensão do conhecimento iniciático e ritual, confere uma espécie de reconhecimento de autoridade ao filho de santo. Por esse pressuposto, essa autoridade lhe confere um *status* de liderança e o possibilita “falar” e “agir” em nome do povo de santo. A ação da liderança é compreendida, então, a partir da tese de que ela é implicada pelos múltiplos seres que coabitam o iniciado e que interagem com ele, considerando que os modos de agir do povo de santo se realizam “com” e “através” da participação dessa multiplicidade. O agir é, portanto, múltiplo e compartilhado.

1.4.1 A força política da agência espiritual no Candomblé

Como comentamos na Introdução, minha experiência como gestora pública, atuando em espaços de mediação política com interlocutores de terreiro, despertou o interesse em entender de que forma uma “agência do intangível” – presença e intervenção de “entidades” espirituais (no sentido do domínio do invisível,³³ do mundo espiritual) – se desdobrava nas relações sociais, com consequências materiais nas vidas dos membros das comunidades de Candomblé. Ao mesmo tempo, meus caminhos no axé têm revelado que essa agência se manifesta em territórios (naturais ou entronizados), rituais, conflitos, processos de cura e em outros meios de comunicação (sonhos, visões, intuições etc.), não se restringindo ao campo das religiões, e avançando para outras dimensões abstratas e invisíveis da vida social, como é o caso das relações com o Estado e com a gestão de políticas públicas.

Essa percepção de uma ação implicada entre agentes extra-humanos e os membros do Candomblé levou-me a procurar subsídios que contribuíssem para refletirmos e entendermos como o universo espiritual interage nos universos de materialidade da vida humana – para além das ações de possessão ou transe onde seria mais evidente sua presença – buscando-os em formas sutis, subliminares ou mesmo “exóticas” para aqueles não versados na sua linguagem e códigos. Faz-se pertinente refletir, nesse sentido, sobre como as formas de agenciamento são acionadas nos espaços de negociação política do Candomblé, quais estratégias dessa agência

³³ Gostaria de fazer uma ressalva sobre o uso dos termos “invisível” e “intangível”. Adoto esses termos, no corpo da tese, em razão de sua ocorrência frequente na literatura que debate o tema da agência daqueles seres que não podem ser enxergados pela maioria das pessoas, muitas vezes nominados de mundo espiritual. A ressalva reside no fato de que a “invisibilidade” e a “intangibilidade” desse mundo e desses agentes não se aplicam a todas as pessoas, especialmente entre as religiões de matrizes africanas, que os percebem através de suas habilidades sensoriais. Dessa forma, os sentem, os veem, os escutam, tornando esses conceitos aplicáveis apenas para o mundo da academia, e no contexto de análise teórica.

são mais mobilizadas que outras, assim como quais são os agentes e como eles interagem nesse processo.

Para compreendermos as formas e efeitos como a agência do intangível se manifesta, estamos atentos também às materialidades onde ela se expressa, aos objetos de mediação entre os conhecimentos e as entidades, assim como às biografias individuais daqueles que possuem uma existência de intersecção com o mundo espiritual. Por isso, o exercício de observar a ação-efeito da agência espiritual – que é parte da forma do fazer político e fazer política do povo de santo – perpassa os capítulos dessa tese e das etnografias que pretendemos compartilhar. Aliás, esse experimento, em si, é resultado da agência de orixá sobre a minha vida e a de meus interlocutores.

A obra que Blanes e Espírito-Santo (2014) organizaram com distintos etnógrafos nos ajuda a entender os agentes sobrenaturais como parte de outras epistemologias (formulações sistêmicas de conhecimento/saber), emprestando, do método fenomenológico, o olhar sobre o corpo como local de cultura, que materializa, de forma subjetiva, os efeitos da ontologia, observando como a ação do “intangível” transforma ontologias e provoca efeitos visíveis e materiais (inclusive nos corpos), considerando que por vezes esses agentes possuem papéis sociais, biografias e existência física. Essa abordagem de trazer a ação do sobrenatural toma as formas de agenciamento como resultado do ambiente em que se desenvolve a ação, considerando os substratos culturais que informam o comportamento e as possíveis estratégias, assim como os interesses e posição individual que influenciam o processo da decisão e por fim, da ação.

Por esse ângulo, podemos ampliar nosso conhecimento de como se processam as formas de agência no Candomblé, considerando a ontologia do sujeito e de sua essência múltipla. É preciso considerar a dificuldade de controle metodológico do pesquisador que trabalha com o campo da ação de seres “invisíveis” ou “intangíveis”; a imaginação é um dos territórios de agenciamento do “intangível” e é necessário confiar nos interlocutores e nas suas percepções, criações, interpretações e traduções do imaginário.

Essa agência do “intangível”, ou de potências invisíveis, não emana como uma força independente do mundo humano, mas age em sinergia com ele, acionando objetos, seres ou pessoas, que se comunicam e interagem através do que podemos chamar de “tecnologias rituais” (ESPÍRITO-SANTO, 2015, p. 216-218), que se constituem como habilidades de interpretação e materialização dessa presença e ação.

[...] seria errôneo supor que “espíritos” e “coisas” denominam e implicam agências separadas por definição, ou que a “agência” em si requer um só “agente”, pensante, intencional, humano ou não. Na maioria das vezes, a agência aqui não pertence a

determinadas formas espirituais, objetos ou elementos naturais por si só, mas à sua combinação, montagem e reconfiguração para fins designados em determinados momentos. (ESPÍRITO-SANTO, 2015, p. 216).

A percepção de que agentes não humanos interagem no universo social dos humanos não é exclusiva do Candomblé, e considerá-los como parte do sistema social (LATOURET, 2012), interpretados através de um viés de racionalidade objetiva, pode ser um meio de (re)animarmos o pensamento e a produção científica (STENGERS, 2017). Trazer o agenciamento das ancestralidades e divindades do Candomblé para o mesmo extrato da ação humana amplia nossa análise dos elementos que compõem, afetam e mediam as relações sociais para os membros das comunidades de terreiro.

Apter (2007, p. 3-5) nos oferece três conceitos que podem apoiar nosso argumento da capacidade e estratégias de ação do universo espiritual sobre a realidade social dos indivíduos do Candomblé. O primeiro conceito, de “agência sociopolítica”, traz para nosso debate o sentido de agência como uma capacidade de ação social de transformação efetiva, mediada por diferentes formas socioculturais. “Os agentes podem ser individuais ou coletivos, pessoas ou instituições, simples ou complexas (...) com algum nível de autonomia, os agentes são implicados em redes de sociabilidade porque suas ações são avaliadas por outros, envolvendo formas de reconhecimento e reflexividade” (APTER, 2007, p. 3-4). Em nosso caso, os agentes podem ser “entidades” sobrenaturais. Esse conceito de agência sociopolítica se desenvolve a partir de um contexto situado historicamente, devendo-se, assim, considerar as condicionantes do sistema social e a diacronicidade e processualidade da ação do agente – a qual se insere em uma lógica coletiva e individual – desdobrando-se em estratégias e táticas de interesses e consequências específicas. O segundo conceito de Apter, de “agência complexa”, indica a capacidade de ação implicada envolvendo múltiplos atores; e por fim, o conceito de “agência secreta”, contribui para alcançar as formas com que atores agem indiretamente, como, por exemplo, utilizando as estratégias da magia (enquanto habilidade de intervenção na realidade) e adivinhação.

Também Alcinda Honwana (2002) oferece uma perspectiva teórica que suporta nosso argumento da ontologia múltipla do sujeito no Candomblé, refletindo sobre a ação imbricada de humanos e suas divindades no contexto das comunidades no sul de Moçambique, onde os espíritos são entendidos como a “própria essência da identidade humana” (HONWANA, 2002, p.14). Nessa perspectiva, os humanos e os espíritos são parte da mesma agência, uma vez que compartilham uma existência integrada. No entanto, a posse pelos espíritos e a prática da adivinhação faculta a essas pessoas mobilizar diferentes identidades e lhes conferem acesso a

um universo de conhecimentos e informações que lhes dá acesso a universos de poder, dentro e fora de suas comunidades. Esses universos de poder se distinguem em dois níveis: o do indivíduo, cuja relação com o mundo da ancestralidade reverbera na sua identidade, e o do nível comunitário, no qual os indivíduos capazes de serem possuídos desempenham papéis de poder e controle sobre a comunidade, por sua função de intermediários e tradutores dos espíritos ancestrais.

As relações de poder e conhecimento também são importantes para compreender a dinâmica dos conflitos gerados por crenças e práticas tradicionais numa multiplicidade de campos – políticos (pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais); religiosos (Cristianismo convencional, Zionismo e religião tradicional). Estas tensões constituem uma luta pelo poder, pois as autoridades religiosas tradicionais parecem comandar um conhecimento esotérico que ultrapassa as autoridades políticas formais e as religiões mundiais. (HONWANA, 2002, p. 36).

Observando esses percursos de reflexão, percebemos que para além da compreensão da ontologia que permeia a relação humano-divindade, os contextos sociais onde se situam a agência são fundamentais para o entendimento das contradições e condições de decisão dos agentes, pois são eles que conectam a ação na estrutura social.

O pressuposto da mudança de contexto influenciando as formas de agenciamento nos oferece uma chave para observarmos as estratégias de ação de algumas lideranças exponenciais ou referenciais para o povo de santo ao longo da história do último século. Precisamos observar a agência do povo de santo considerando, portanto, não apenas seus referenciais cosmológicos, histórias de vida e percursos sociais das lideranças, mas também como esses agentes historicamente são posicionados e se posicionam no contexto político; além disso, é necessário estar atentos à agência dos orixás, nkissis e voduns nas trilhas e percursos da vida de seus filhos de santo, e como as histórias de vida, no Candomblé, dependem da agência de vários sujeitos implicados (espirituais ou encarnados), que todo o tempo desempenham negociações, mediações e compromissos (RABELO, 2014, p.88, 92).

1.5 Princípios autoritativos de agência

Tomamos por referência os conceitos de “orientações cognitivas subconscientes” e de “princípios gramaticais” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 28-33) – existentes abaixo do nível da consciência, inconscientes e subjacentes, e manifestados através de atitudes – para elaborar o argumento de que existem “princípios” que permitem a ação política dos sujeitos no Candomblé. A ideia é assemelhar esse conceito à existência de quadros de referências ou

códigos culturais que delineiam atitudes e expectativas comuns dos filhos de santo. O aprendizado desse quadro ou repertório atravessa todo seu processo ritual-iniciático e está associado à sua trajetória pessoal e aos seus enredos de santo, complexo que autoriza o iniciado a ocupar um espaço de liderança e realizar embaixadas em nome do povo de santo. Nesse sentido, e no plano ideal da ortodoxia, a autoridade no Candomblé é alcançada após um longo processo de aprendizado de conhecimentos acerca de acúmulo-manejo da força vital e de códigos de conduta, onde o filho de santo carrega no corpo e em outras materialidades (*embodiment*), o arcabouço social e político do Candomblé, experimentados por todos na comunidade, estando habilitado, então, para ocupar os postos de liderança do grupo.

Como já debatemos anteriormente, o rito iniciático viabiliza a inserção das pessoas na comunidade de Candomblé e estabelece os vínculos de pertencimento que organizam a estrutura social do grupo. “A iniciação, em suas várias formas, além dos aspectos psicológicos que envolve, por ser o meio pelo qual as pessoas se identificam com seus orixás, provê, ainda, o mecanismo de agregação no grupo em que se poderá, eventualmente, atingir a completa participação nas hierarquias dirigentes.” (LIMA, 2004, p. 91).

Entendemos, então, que os parâmetros de pertencimento traçados pela iniciação permitem identificar a existência de alguns pressupostos capazes de habilitar, autorizar ou permitir que os iniciados se tornem mediadores, negociadores/embaixadores ou representantes políticos do povo de santo. Esses princípios autoritativos da ação se assentam sobre a ideia de isonomia e de senioridade, e orientam uma projeção idealizada da comunidade, necessária para a autoidentificação e o pertencimento dos sujeitos à coletividade.

1.5.1 Senioridade: princípios autoritativos da agência

Associados ao pressuposto da iniciação como primeiro processo autoritativo para o exercício da representação/mediação política do Candomblé, outros princípios orientam a organização política, a ação e o exercício do poder “dentro” e “fora” dos terreiros. As ideias de isonomia – vivenciar os mesmos processos de aprendizado e experimentação de todos da coletividade – e de senioridade/ancianidade – desdobramento de uma vida dedicada às divindades e à vida comunitária do terreiro –, reforçam as bases da cosmovisão de que os líderes devem compartilhar trajetórias de dedicação à comunidade, busca da prosperidade, e o respeito às tradições vivenciadas e legadas pelos ancestrais e antepassados.

O chamado “barco” – ou o grupo de pessoas que se iniciam juntas – revela uma superposição dos princípios de isonomia e senioridade, pois o “barco” é a negação de toda

diferença individual e anterior, como também a primeira forma de ordenação e hierarquia no Candomblé, que se perpetua pela vida religiosa dos indivíduos.³⁴ O “barco” uniformiza a ideia de pertencimento a uma mesma família, tanto dos pais e mães “criadeiros” (a ideia de um mesmo útero místico), quanto da mesma família de ancestrais (FLAKSMAN, 2018, p. 125). Ao mesmo tempo, a senioridade é alcançada quando a comunidade reconhece que o noviço/a (iaôs, na tradição Ketu, e nagô ou muzenzas, na tradição Angola) detém conhecimento e experiência suficientes para participar da iniciação de novos membros, e transmitir a força e o legado outrora a ele destinado.

A compreensão de que a autoridade exercida pelos mais velhos é expressão do poder que a tradição exerce e que uma vida dedicada ao grupo revela os “valores axiomáticos, absolutos, da sociedade, através dos quais se expressam o ‘bem comum’ e o interesse comum” (TURNER, 2005, p. 144), demonstra que alcançar o nível de conhecimento vivido é sinônimo de conhecer os anseios e necessidades da comunidade.

Podemos associar o princípio da senioridade no Candomblé ao pressuposto de que o indivíduo, ao alcançar um patamar de conhecimentos desse sistema social-cultural, carrega consigo um estatuto de reconhecimento de poder. Por se tratar de um sistema que demanda um aprendizado *encorporado*, prático, e que deve ser transmitido, ao longo dos tempos, às sucessivas gerações, para que um membro da comunidade alcance o *status* de mestre ou sênior entre seus pares decorre-se uma vida inteira. Deriva desse conhecimento, apropriado e amadurecido durante a vida, a aproximação (mas não dependência) do conceito de ancianidade. Padrões de expectativa de vida, envelhecimento da população e população social e economicamente ativa costumam moldar a noção de ancião em cada sociedade. O processo iniciático, como vimos, consagra a aceitação de indivíduos dentro do escopo das comunidades de Candomblé, mas pelos relatos orais de lideranças antigas, não era conduzido “com” e “nas” mesmas condições dos dias atuais. Ao longo da história, as comunidades de Candomblé foram criando e adaptando parâmetros de senioridade, baseados em temporalidades rituais e de aprendizado e convivência comunitária em sintonia com as condições sociais e econômicas de seus membros. Assim, é possível que uma pessoa iniciada há trinta anos não tenha alcançado o estatuto de senioridade em seu terreiro por não ter cumprido todas as suas “obrigações” rituais iniciáticas, e ao mesmo tempo seja considerada um anciã na sociedade envolvente ao terreiro (pois ela pode ter mais de setenta anos de idade); por outro lado, uma pessoa de trinta anos de

³⁴ Ver a teoria de Turner (2005) sobre os processos iniciáticos.

idade que tenha sido iniciada quando criança, pode ter obtido sua senioridade no Candomblé, ao realizar os rituais necessários para ser considerada uma conhecedora de sua tradição.

Herskovits (1956) percebe o Candomblé como um agrupamento influenciado pelas relações de parentesco e derivações de tribos africanas, funcionando como um instrumento de controle e ajuste social baseado no sistema de ajuda mútua, cuja estrutura hierárquica reconhece linhas de autoridade e responsabilidades. Para ele, o “princípio de senioridade” desempenha um papel determinante no posicionamento do indivíduo dentro do grupo, agindo como instrumento de manutenção da estrutura corporativa, com a finalidade de garantir o *status* religioso, e que reflete um certo padrão de comportamento dos membros do culto. O controle social é assim orientado pelas sanções da manipulação das potências espirituais e pelo comando dessa autoridade. Esses princípios, para Herskovits, garantem estabilidade e segurança psicológica ao indivíduo, quando de seu ingresso como membro do grupo.

O princípio de senioridade está, assim, relacionado ao tempo e à qualidade da iniciação no Candomblé e vincula-se intrinsecamente ao conceito de autoridade e à ideia de liderança, considerando-se a legitimidade que a ancianidade traz, conforme apontado por Vivaldo Lima (2004). De acordo com ele, a liderança do terreiro:

[...] exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo – em qualquer nível da hierarquia – dos quais recebe obediência e respeito absolutos. O chefe do grupo está naturalmente investido de uma série de poderes que se evidenciam na sua autoridade normativa, muitas vezes acrescentada de uma personalidade forte e de uma aguda inteligência. (LIMA, 2004, p. 80).

A autoridade que o *status* de sênior confere a uma liderança está associada à proximidade temporal de existência, convivência e energia que essa pessoa tem com os ancestrais. Tempels (2014) narra a importância atribuída, pelos povos de fala bantu, aos conceitos de ancestralidade e ancianidade.

Acima de todas as forças se encontra Deus, espírito e criador, o *mwine bukomo bwandi*. É ele quem possui a força, o poder em si mesmo. Ele dá a existência, as condições de subsistência e desenvolvimento das outras forças. Em relação as outras forças, é ele que aumenta a força ou a vida. Depois dele estão os primeiros pais dos homens, fundadores dos diferentes clãs. Estes arquipatriarcas foram os primeiros para os quais Deus comunicou sua força vital, com o poder de exercer sobre toda sua descendência a influência afirmadora da vida. (...) Depois destes primeiros antepassados, estão os ancestrais dos diversos clãs, por ordem de primogenitura. Eles formam a linha de vida por meio da qual os antepassados exercem sua influência potencializadora na geração vivente. (...) O mais velho de um grupo ou clã é, para os bantus, por lei divina o vínculo em que se sustenta a vida, unindo os antepassados com seus descendentes. (TEMPELS, 2014, p. 10).

Na descrição dos estágios de formação do ser, a senioridade, ou o grau de mestre, ngânga, é considerado, por Fu-Kiau (2001), o momento de tornar-se um especialista na comunidade. A figuração do poder, para os bantu-kongo, expressa-se no ngânga (líder/sacerdote), que edifica, poderosamente, o eixo das questões comunitárias e que representa o conceito de senioridade. Esse terceiro estágio do ser está mais próximo (na direção) do poder, dos deuses e da liderança, e antecede o último estágio, onde se alcança o grau de ancestralidade, com a passagem da morte.

A transformação da condição de um membro da comunidade para a posição de liderança de um terreiro pressupõe a transformação do *status* do sujeito dentro da casa, e na comunidade do povo de santo mais ampla. Para além das narrativas pessoais que consolidam a autoridade de “chefe” (parentesco, linhagem com o/a fundador/a e escolha das divindades), agregar em torno de si personagens cujas trajetórias assimilam a ideia de respeito e seriedade contribui para fortalecer o poder e as redes da liderança na comunidade do terreiro. Não é incomum que lideranças que desfrutem do reconhecimento como grandes conhecedoras do Candomblé provenham da mesma geração etária; assim como esse mesmo argumento é fator de tensões e conflitos em uma comunidade de Candomblé quando uma pessoa de faixa etária “jovem” alcança o posto de liderança/sacerdotisa do terreiro.

[...] de um sujeito social formado apesar dele próprio e para a reprodução social da cultura afro-baiana, passa-se à imagem positiva do "líder", tradução pessoal e modernizada da função e das qualidades da mãe de santo na cultura (popular e profana) do candomblé. Nessas condições, a passagem ao status de chefe de culto implica um trabalho sobre a identidade individual que, simultaneamente, reconstrói sua identidade coletiva de referência. (AGIER, 1996, p. 238-239).

Há relatos históricos, entre o povo de santo, de exemplos de resistência, ausências, abandonos, conflitos internos, “fuxicos” enquanto estratégias para deslegitimação da autoridade e do poder de lideranças “jovens” que foram escolhidas pelos ancestrais para conduzirem as comunidades de terreiros de Candomblé. Por certo que inúmeros fatores influenciam a desaprovação que membros da comunidade tenham da escolha da liderança, mas o argumento da fragilidade do reconhecimento do *status* de ancianidade e de senioridade é manejado para identificar a ausência de preparação política e litúrgica para o desempenho de cargo com tal responsabilidade e projeção social.

1.5.2 Estratégias de controle político sobre a agência: o poder da palavra

Partindo do argumento que o *status* de senioridade confere autorização para o exercício de liderança e o desempenho da função de “representação” ou embaixada do povo de santo, é preciso que qualifiquemos onde reside essa diferença de estatuto dos outros membros da comunidade do terreiro de Candomblé. Existe um caminho para que a autorização para o exercício da liderança se reverta em efetivo cargo de liderança dentro de uma comunidade. O “caminho” de cada pessoa, traçado pelo enredo do santo, as relações familiares e interpessoais, e a história de vida “fora” do terreiro são fatores que determinam se um iniciado sênior – que no Candomblé recebe o título de egbomi (tradição Ketu, Nagô, Jeje) ou kota, tata ou nengua (tradição Congo-Angola, Angola), e é chamado carinhosamente dentro das comunidades pela alcunha de “meu mais velho” ou “minha mais velha” – vai receber um cargo ou função dentro do terreiro. Dessa forma, sem entrar nessa complexidade de caminhos que levam à escolha de um “mais velho” para um cargo ou para a liderança máxima da comunidade – o cargo de babalorixá, iyalorixá (Ketu e Nagô), doné, doté (Jeje), mametu ou tatetu (Angola, Congo-Angola) –, vamos tratar o tema da liderança a partir da noção de que um egbomi ou kota tem o conhecimento reconhecido entre os pares para negociar ou exercer a função de diplomacia/embaixada de uma comunidade de Candomblé. Tomando então esse pressuposto como ponto de partida, entendemos que esse egbomi ou kota está autorizado, pelos pares e dentro da ortodoxia do Candomblé, a agir em nome de sua comunidade e do povo de santo; torna-se, portanto, portador de agência.

Como grupo social estruturado e organizado social e politicamente, o povo de santo tem suas ferramentas para o controle e monitoramento dessa agência, que como vimos é múltipla na ontologia do sujeito e compartilhada entre os seres agentes do Candomblé. No contexto político interno e externo às comunidades de terreiro, o “falar” assume uma múltipla função, manifestando-se através de formas de participação e interação dos referentes múltiplos de cada mediador político, como observado nos Capítulos 3 e 4, que tratam da Oficina do Maranhão; assume também a expressão da hierarquia, dado que se torna um marcador de poder dentro da comunidade, e de um documento histórico registrado pela oralidade, conforme abordado nas etnografias da Oficina mencionada e do tombamento do Tumba Junsara (Capítulos 5 e 6).

Nos repertórios culturais do Candomblé, a oralidade é um de seus princípios ontológicos e epistemológicos. O valor moral, complementado pelo seu caráter sagrado (justificado pela origem divina que se atribui à fala e à respiração), atribui uma força mágica e política ao dom da palavra (SANTOS, 1986; SODRÉ, 1988). Falar “ao” e “pelo” coletivo é ação carregada de

responsabilidade. E como podemos ver, o “falar” não é atributo dissociado do sistema integrado composto pelos universos humano e sobrenatural.

Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 169).

A performatividade da linguagem falada é fundamental em algumas sociedades indígenas africanas, onde a fala ocupa papel central, como instrumento de poder. Os tipos de performance ritual expressam os tipos de poder compartilhados nessas sociedades, e são capazes de revelar o tipo de autoridade do locutor, assim como a capacidade de influir sobre o contexto em que ocorre essa performance locutória (APTER, 2007). O discurso, ou a palavra, em contextos rituais, por seu poder crítico de agência, torna-se um artefato capaz de alterar as arenas onde opera.

Na mesma linha, Fu-Kiau (2001, p. 94) relata que o segundo estágio do ser, após seu nascimento/iniciação é tornar-se um “ser-falante”, cujo exercício da fala é o poder de expressar as energias, de curar ou amaldiçoar; as palavras ensinam sobre o mundo dentro e fora de nós; em um ditado Kôngo, “palavras são armas.” Adquirir a fala é o estágio que antecede a maturidade.

Podemos aproximar a importância política que assumem aqueles que possuem a autoridade da fala no Candomblé com a conquista de poder em algumas sociedades africanas. A agência do “invisível”, associada às habilidades pessoais do sujeito que domina os conhecimentos fundamentais de sua coletividade, o legitimam para ser o porta-voz do grupo. Wolfe (1959) nos conta que, entre os Ngombe, a escolha de “falador”/porta-voz (um tipo de assistente do Chefe Tradicional) dá-se quando um menino é abençoado pelos mais velhos e os ancestrais lhe depositam traços de liderança, sabedoria e a habilidade da “fala diretiva”³⁵ (WOLFE, 1959, p. 175, tradução nossa).

Como tratamos anteriormente, a iniciação é um processo no qual se transmite o axé e com ele os repertórios culturais e políticos das comunidades de Candomblé. O axé se transmite

³⁵ The selection of a speaker is dependent on being blessed by the elders as a young boy so that the ancestors foster in him traits of leadership, wisdom, and the ability to “speak straight.” by this combination of personal ability and supernatural assistance, recognized by all the villagers, a man comes to be recognized as “he who knows tradition,” and his position as speaker is unchallenged (WOLFE, 1959, p. 175).

também com a palavra que, além de ser um veículo de transmissão de conhecimento, torna-se instrumento potencializador da força do que se deseja. Em uma coletividade em que a oralidade ocupa um papel fundamental na transmissão da história e dos valores coletivos, o valor atribuído à palavra dita também deve ser compreendido como o reconhecimento de sua potência social e política.

A fala, enquanto condutora de axé (através de saliva e hálito), adquire poder de ação, cuja força pode ser modulada e dirigida por aquele/a que a profere.

A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. A linguagem oral está indissolivelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la no decorrer de uma atividade ritual dada. Para transmitir-se *à se*, faz-se uso de palavras apropriadas da mesma forma que se utiliza de outros elementos ou substâncias simbólicas.

A oralidade é um instrumento a serviço da estrutura dinâmica *Nagô*. A dinâmica do sistema recorre a um meio de comunicação que se deve realizar constantemente. Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. O símbolo semântico se renova, cada repetição constitui uma resultante única. A expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social, porque a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o *à se* concentrado dos antepassados a gerações do presente. (SANTOS, 1986, p. 47).

O *kè*, que seria a “fala” do orixá, também é desenvolvido durante a iniciação e a fala está intimamente associada à identidade – o orixá iniciado recebe a autorização para “falar” após um período de dedicação e de cumprimento de suas obrigações rituais. Ou seja, a agência da *iaô* ou da *muzenza* e de seus referentes múltiplos se desenvolve, concomitantemente, acompanhando o aprendizado do conhecimento e dos repertórios culturais, em sua vida na comunidade do terreiro. Nesse sentido, a autorização para “falar” em nome da coletividade é vista pelo povo de santo como uma autorização concedida pelos pares (humanos e não humanos) e como símbolo de poder.

Tomando como certo o princípio apresentado por Santos (1986, p. 21; 44-45) de que os *irunmale* (forças da criação viventes do universo sobrenatural que compõem o sistema religioso *Nagô*) são entidades participantes, assim como os membros da comunidade do *Candomblé*, e entendendo que por isso são também convocados a participar dos ritos políticos que envolvem interesses da comunidade religiosa, é importante entender que sua invocação/convocação se interpreta como a abertura para sua fala e ação. E dessa forma é possível perceber e interpretar as diferentes formas de manifestação dessas entidades em espaços de negociação e decisão política do povo de santo, seja através de sinais que se expressam sobre objetos materiais, falas, entradas e saídas de pessoas ou da possessão em si, como seu “ato de fala” e de ação, que

devemos considerar como referente para as decisões tomadas pelo povo de santo após sua interpretação.

Debatemos a manifestação desse poder da palavra, e de suas múltiplas expressões agindo sobre o campo da política, durante as etnografias desenvolvidas a partir da Oficina do Maranhão e do processo de tombamento do terreiro Tumba Junsara, que nos oferecem diferentes situações em que as palavras trocadas com os gestores públicos (formalizadas pelas reuniões ou encontros oficiais) tinham duplo sentido (de negociação, de disputa, de estabelecimento de alianças), ao mesmo tempo que eram compreendidas como “acordos” firmados entre os agentes envolvidos. Nessas experiências etnográficas, a autorização para negociar em nome da coletividade, em princípio concedida àqueles que dominam os repertórios e códigos/*ethos* político-religiosos do Candomblé, está também associada ao poder da fala (nos termos como descrevemos), quando uma autoridade político-religiosa se coloca na posição de porta-voz, representando os interesses e o “lugar de fala” de sua coletividade (seja ela da comunidade de terreiro ou do povo de santo, de forma geral). A autoridade de fala medeia a capacidade de agir do povo de santo, integrando, portanto, os princípios que autorizam o agenciamento; ao mesmo tempo que revela o domínio dos códigos orais, torna-se estratégia de controle do poder sagrado-político e, portanto, habilita o interlocutor a “agir” em nome da coletividade com os representantes dos poderes públicos.

Como apresentamos inicialmente, a proposta desse capítulo foi a de traçar alguns percursos teóricos que nos permitissem compreender que o campo político do Candomblé é permeado de complexidades, que se manifestam na ação de múltiplos seres, humanos, “invisíveis” e não humanos, que agem nas dimensões da vida social das comunidades de terreiro de uma forma implicada, manifesta no arbítrio e vontade compartilhados entre o filho de santo e seus referentes. A reflexão sobre a ontologia do Candomblé, assentada sobre a noção de sujeito ou pessoa “múltipla”, e do manejo da força vital como metafísica de poder (vinculada à ideia de acúmulo de conhecimento), reforça nossa argumentação dessa multiplicidade como eixo da ação política do povo de santo

Já o debate em torno do conceito de agência teve o propósito de nos instrumentalizar de categorias importantes para a análise dos modos do agir político do povo de santo, tendo em perspectiva o campo político “interno” aos terreiros e o campo da política, que vamos ilustrar a partir de experiências de mediação e negociação de políticas públicas com o Estado brasileiro. A reflexão sobre os princípios autoritativos da agência nos possibilita compreender conflitos e tensões que se constituem na dinâmica da negociação política, em torno dos conceitos de representatividade e legitimidade dos mediadores/representantes políticos do povo de santo.

2 DE DENTRO DO TERREIRO PARA FORA

Como debatemos no capítulo anterior, a capacidade de ação e os modos de agir no Candomblé ocorrem de forma compartilhada entre os múltiplos agentes que interagem nesse sistema cultural. Apesar de ocuparem diferentes estatutos dentro do sistema, as funções e cargos são determinantes para o controle dessa agência dentro da comunidade, e nesse sentido, o terreiro compõe uma organização social e política que dialoga e interage com a lógica e as dinâmicas da sociedade global envolvente.

Considerando que o campo político do Candomblé é o lugar onde interagem essas dinâmicas sociais, acreditamos ser fundamental compreender como se estruturam essas organizações sociais e políticas (as comunidades de terreiro), assim como refletir em que medida dialogam entre si e como se moldam para dialogar com o mundo “para fora” dos muros do terreiro.

2.1. Sistema político e organização política dos terreiros

É importante distinguir o uso do termo “cosmopolítica” no contexto desta tese. Quando estamos considerando a lógica de organização do mundo político no Candomblé, referimo-nos a uma política a partir do cosmo, no sentido de que se trata de modos de agir político referenciados na cosmovisão, compartilhada por membros das comunidades de Candomblé.³⁶

Podemos considerar que a cosmopolítica do Candomblé tece as formas de organização social a partir de relações de pertencimento baseadas no parentesco³⁷ (pelo vínculo de ancestralidade que conecta humanos e não humanos), em três níveis, complementares e interativos: iniciático da comunidade de terreiro (que introduz o laço parental), de parentesco expandido (da nação ou linhagem da tradição) e de comunidade familiar imaginada (povo de santo). São relações políticas mediadas pelo conceito de poder que organiza a vida comunitária e social do grupo, ou seja, relações políticas mediadas pela cosmovisão e pela coimplicação com o mundo divino e ancestral – dinâmica que estrutura o sistema simbólico do Candomblé.

³⁶ Diferente do sentido que trabalhamos na tese, de um sistema político organizado através de interface com a cosmovisão, Bruno Latour (2012, 2018) e Isabelle Stengers (2018a, 2018b) utilizam o termo cosmopolítica para pensar uma ecologia de sistemas políticos (ou de micropolíticas) que co-operam nas sociedades, organizando as relações sociais através de visões de mundo que estão em diálogo e interpenetração, em si e a partir de si.

³⁷ Grünwald (2016) descreve o parentesco indígena amazônico como uma expressão de cosmopolítica, argumentando que as relações de parentesco são socialmente elaboradas, e que, em algumas etnias, a relação com o cosmos influencia diretamente o pertencimento social dos sujeitos e dos grupos

Para além de pensarmos a cosmopolítica do Candomblé, podemos compreender o Candomblé como cosmopolítica em si, ou como um sistema cultural de interação entre seres no qual as relações de poder são pautadas pelas capacidades que eles têm de manejo desses poderes. Mbembe (2001, p. 196-197) entende que a ação de performatizar o poder divino é uma forma de reinvenção do indivíduo e de sua coletividade, a partir de uma estratégia de interação com o mundo do divino. Assim, as lógicas de existência e de organização do universo divino passam a mediar as formas como os homens se organizam e se articulam.

As estratégias de ação pública do povo de santo, situadas em um quadro de referências socioculturais do Candomblé, como vimos, está em coerência com o seu sistema cosmopolítico, que por sua vez desdobra-se em organizações políticas e sociais através das quais as comunidades dialogam e negociam com as instituições da sociedade global envolvente.

Há uma dificuldade nossa para generalizar a existência de um único sistema político do Candomblé, uma vez que não podemos pensar que ele descende de uma forma “pura” de sociedade africana ou simplesmente tomar como completa a sua estruturação na lógica ocidental; trata-se de sistemas de pensamento e ação que trafegam entre esses dois parâmetro sociais e se constituem como uma forma social histórica. Ao mesmo tempo, é necessário compreender que as comunidades de terreiro pertencem à sociedade global, e que também compõem o que se chama de “racionalidade ocidental”, com as quais estão em constante diálogo e recriação, em uma ação reflexiva de influência; ou seja, as comunidades de terreiro devem ser observadas considerando sua atualidade e globalidade, evitando-se tratá-las como intocadas, ou como pedaços de África mítica em um Brasil do século XIX. Dito isso, é preciso olhar para o campo político do Candomblé em sua constante dinâmica de atualização.

A imagem de um rio nos ajuda a refletir sobre os sistemas políticos no Candomblé: o rio possui uma corrente superficial, visível para aqueles que o observam de fora, e outra nas profundidades, perceptível apenas quando se está dentro dele; essa metáfora serve para ilustrar como as comunidades de terreiro se constituíram enquanto agrupamentos vivendo de forma infrapolítica ao poder do Estado e para explicar como podemos compreendê-las em sua individualidade (na gestão autônoma “para dentro”), ao mesmo tempo que em sua relação com o mundo exterior, dialogando com os poderes públicos.

Esse duplo trânsito social do povo de santo oferece a possibilidade de projetarmos uma multiplicidade de entradas políticas do Candomblé – um sistema político interno às comunidades de terreiro; um *ethos* político vigente entre as comunidades de terreiro (e seus aliados/simpatizantes); e uma entrada política externa, com a qual as comunidades organizam suas forças para dialogar com os poderes públicos e com a sociedade global, por

consequência. Os terreiros são instituições de poderes descentralizados entre si (entre as comunidades/casas), convivendo sem a existência de uma instituição autoritativa central, ao mesmo tempo que são comunidades de poder internamente centralizadas e hierarquizadas para o trato político com o mundo exterior – visto que apenas algumas pessoas estariam habilitadas ou autorizadas (legitimadas por processos internos) para realizar a mediação/representação da comunidade com os poderes públicos.

A forma de organização dos terreiros, onde existe a ausência de uma instituição centralizadora, torna cada terreiro uma instituição em si, ou seja, com seus preceitos, rituais e estrutura hierárquica adaptados à realidade de cada casa; historicamente, para se proteger dos atos de violência e controle do Estado, as comunidades de terreiro têm se organizado através de congregações, federações e agrupamentos coletivos, que teriam como missão defender os direitos do povo de santo e intermediar o diálogo com os poderes públicos.

É importante compreender a lógica de organização política e social interna das comunidades de terreiro. Parés (2016) nota que o modelo organizacional do Candomblé, muito próximo ao modelo de organização africana do culto aos voduns, dos quais temos notícias por documentos do século XVIII, contribuiu para que a comunidade negra baiana, vivendo socialmente marginalizada, organizasse sua diversidade étnica e cultural, relacionada às origens dos africanos escravizados, assim como constituísse uma forma de associativismo que acolheu, agregou e deu suporte social aos seus membros. Apesar das disputas internas e de interesses que perpassam a gestão de uma comunidade de Candomblé, a necessidade de estabelecimento de alianças e redes de solidariedade constituem-se em imperativos para a existência do terreiro. Uma das alianças estruturais desse sistema passou a ser o culto coletivo (às divindades que não necessariamente possuem mesma territorialidade étnica e populacional em África e de ‘irmãos de um mesmo santo’), que, dentro do mesmo agrupamento, organiza identidades, orienta redes sociais e conecta parentescos espirituais.

Existem teorias de que o Candomblé, enquanto congregação religiosa organizada, é resultado de um conjunto de situações relacionadas ao contexto de liberdade, e que a constituição de uma elite negra liberta foi fundamental para garantir o acesso à terra, assim como a existência de uma rede de relações políticas com a elite branca foi necessária para garantir o seu funcionamento (PARÉS, 2007). Essas pré-condições socioeconômicas são fundamentais para informar que não se deve homogeneizar a condição de subalternidade do Candomblé, e que é preciso desdobrá-la em níveis de análise, para que possamos continuar coerentes com nossa proposta de entender a especificidade de um campo e um *ethos* político do Candomblé. Identificamos uma diversidade de condições materiais, políticas e culturais

entre as lideranças e membros do Candomblé, que nos lembram que não devemos tomar esse sistema como uma categoria ou unidade homogênea e harmônica.

A forma de organização social dos terreiros de Candomblé baseia-se na ideia de família e linhagem, na qual as relações de parentesco por consanguinidade vêm seguidas pelo parentesco de “barco”/iniciação e pelas redes de apoio que se estabelecem nesses processos e estabelecem as principais formações de alianças (LIMA, 2003).

Como tratamos no capítulo anterior, a iniciação no Candomblé consolida a estrutura de família de santo que se constituiu, no contexto da diáspora africana nas Américas, como núcleo de organização familiar, pois afirma o nascimento da pessoa para uma vida dentro da comunidade de terreiro, onde a transmissão do axé do/a sacerdote para seu/sua filho(a) de santo sela a constituição de uma nova relação de pertencimento; o conceito de genealogia familiar que identificava a organização social nos grupos do oeste africano espelha-se no conceito de linhagem espiritual que organiza a estrutura social no Candomblé. A referência de pertencimento aplica-se à identificação territorial, assentada na terra em que viveram e que sepultaram os ancestrais – a comunidade do terreiro de Candomblé, ao entronizar nos assentos e objetos, a energia das divindades e dos antepassados, enraíza a prática ritual e o pertencimento cultural da comunidade de culto.

Esse pertencimento é mediado pelas relações entre membros da comunidade, organizadas pela função e cargo que aí ocupam. Algumas vezes, aqueles que ocupam cargos na instituição de representação civil do terreiro detém um capital cultural e social na sociedade global (capaz de estabelecer conexões com instâncias sociais mais amplas), criando outro tipo de relações estratificadas dentro da comunidade, paralelas à hierarquia religiosa, já que a vida “fora” do terreiro não pode ser apartada das relações que se estabelecem internamente. Nesse sentido, a lógica de trânsito dos membros do Candomblé entre universos simbólicos e sociais interage na forma como se estruturam as relações sociais da comunidade. Por vezes, as relações sociais são conflituosas e tensionadas por essas dinâmicas de interação de hierarquias sociais internas e externas.

A noção de hierarquia é fundamental para as relações sociais no Candomblé – estrutura a execução dos rituais no terreiro, assim como estratifica as redes e exerce o controle político e social sobre a coletividade. No entanto, ocupar o topo da hierarquia do terreiro não reflete, necessariamente, o poder real exercido na comunidade, que gravita muitas vezes entre as pessoas de confiança da liderança principal da casa.

A hierarquia de parentesco no Candomblé está vinculada à hierarquia de poder no terreiro, e por isso costumamos nos referir a uma pessoa que esteve envolvida em nossos rituais

de iniciação como “minha mãe”, “meu pai” e a pessoas que ocupam determinados cargos rituais e aos orixás/nkissis/voduns e ancestrais com o mesmo tratamento. A organização social de alguns terreiros, para além dessa hierarquia parental, se apresenta como um modelo de Corte Real, com a distribuição de cargos obedecendo à lógica de conselheiros ou assessores de funções políticas e rituais do terreiro.

A relação que constitui a unidade central da comunidade – entre o iniciado e sua mãe ou pai de santo – foi se tornando cada vez mais fragilizada conforme os tempos de permanência e de convívio entre eles foram diminuindo, para atender os requisitos da vida moderna. A afinidade entre os irmãos de santo, como desdobramento, tende a se tornar mais tênue ainda. Nesse sentido, aqueles filhos com maior capacidade de estabelecer alianças internas acabam tendo maior destaque e projeção dentro da comunidade. “Temos na família de santo uma teia de alianças diádicas cujo centro é o pai de santo, e os filhos gravitam na sua periferia como dependentes de aliados horizontais (conforme o poder de barganha dos agentes).” (ANJOS, 2006, p. 94).

A distribuição de cargos litúrgicos e o consequente acesso aos conhecimentos e poderes sagrados reforçam a autoridade do sacerdote sobre os membros da comunidade do terreiro. O controle da hierarquia e do prestígio de pertencimento a uma elite possibilitam que a liderança religiosa module, em níveis, o acesso ao poder. O poder, no Candomblé, centra-se na ideia de capacidade de transformação e criação através do manejo da força vital de múltiplos seres; e é associado à força simbólica de ser escolhido e possuído por um deus, ou de ser o responsável por zelar e cuidar desses deuses. Essa compreensão do acesso às divindades faz com que os membros desse sistema cultural destinem ao poder um lugar estruturante em suas existências, e que almejem ocupar um lugar na hierarquia da organização social.

Vivaldo da Costa Lima (2004) projeta a estruturação de cargos e funções nos terreiros Jeje-Nagô (“oloiês ou “ojiês”) como uma possível intenção de recriar uma estrutura simbólica estatal no Candomblé, na medida em que estes são concedidos como ferramenta de prestígio e como estratégia de equalização de forças opositoras para equilibrar as tensões entre grupos de diferentes parentescos e interesses.

Ainda existem outras referências político-rituais aos postos de hierarquia do Candomblé, historicamente dedicados aos antigos chefes e líderes do oeste africano. A cadeira de ogã, por exemplo, como nos mostram Bastide (1973), Braga (2009) e Parés (2016), parece ser uma recriação, materializada, de símbolo de poder e *status* de chefatura de cargos com perfil político-religioso. Da mesma forma, o uso litúrgico de objetos e símbolos da cultura material

ressignificam formas de poder, e seus usos parecem indicar recriações rituais distintivas de símbolos de autoridade e prestígio de líderes político-religiosos (PARÉS, 2016).

Um dos cargos fundamentais para o diálogo da organização social interna das comunidades de Candomblé com a sociedade global é desempenhado pelo ogã, que tem se ocupado, principalmente, de intermediar as relações e interesses do terreiro com os poderes públicos. Parés (2007) destaca a referência, desde o século XIX, ao papel dos ogãs nesse processo de mediação. No início século XX, há relatos de jornais que indicam a vinculação de muitos ogãs ao serviço público ou a corporações policiais, demonstrando a percepção táctica, das comunidades, de empoderar essas pessoas pela sua facilidade de mediação nos processos tensos existente com o Estado (na obtenção de licenças de funcionamento e de alívio da repressão policial). Braga (2009) desconstrói a narrativa, elaborada por alguns pesquisadores, de que mediadores do Candomblé por excelência, os ogãs eram apenas membros de classe média e alta, “simpatizantes” das comunidades de Candomblé, indicando que pessoas de camadas modestas da sociedade e de cargos não proeminentes no serviço público ocupavam essas funções e cargos, e que possuíam, muitas vezes, vínculos familiares de pertencimento às comunidades.

Eram e ainda são escolhidos na vasta rede das relações pessoais do líder religioso, onde se incluem: filhos de santo, vizinhos que prestavam, vez por outra, algum tipo de ajuda informal durante as festas públicas ou auxiliavam nos momentos de necessidade do terreiro, e por isto se agregavam à comunidade religiosa. Não é raro ser escolhido para o cargo de ogã uma pessoa da família, parente por afinidade ou consanguinidade. A compreensão que se tem é de que parece existir uma necessidade de o líder se cercar de algumas pessoas de confiança a quem atribui, além das funções normais do cargo, outras tarefas do dia a dia que exigem grau maior de confiabilidade, como cuidar das economias pessoais e resolver outros tantos problemas específicos da comunidade religiosa. (BRAGA, 2009, p. 46-47).

A divisão hierárquica do Candomblé também se expressa na espacialidade das edificações, dos assentamentos de divindades e ancestrais (organizando a hierarquia de poder a partir da altura e aproximação do centro do peji³⁸), nas cadeiras cerimoniais (ocupadas pelas autoridades religiosas em cerimônias públicas) e na organização de objetos nos barracões, na disposição de objetos utilitários nas cozinhas sagradas (as panelas reservadas às comidas de santo), e nos corpos – as vestimentas –, bem como nos espaços onde podem circular aqueles com maior grau de hierarquia e no gestual que os corpos assumem para cumprimentar o pai ou a mãe de santo e as divindades.

³⁸ O peji funciona como uma espécie de altar onde se organizam elementos materiais relacionados à iniciação e fundamentos religiosos dos membros de uma comunidade de Candomblé.

É possível observar que nos terreiros que possuem muitos filhos ou que possuem, na comunidade, pessoas que transitam com fluência no mundo da política, as alianças e diálogos chegam por lógicas e vias diversas. Nas casas em que as relações de hierarquia são mais rígidas, é provável que os processos de diálogo político se concentrem nas mesmas pessoas, indicadas pela liderança principal, que de certa forma filtram e selecionam o que chega aos seus ouvidos e o que se torna objeto de suas preocupações.

Assim, a distribuição das funções políticas do terreiro ocorre através de um complexo, envolvendo os enredos de santo, a vontade e o sistema de alianças da liderança principal da comunidade (incluindo as redes de parentesco e amizade), e o que deveria convergir para a existência de um modo de agir sintonizado com os fundamentos da tradição, nem sempre ocorre, acentuando conflitos internos e até a imagem pública da comunidade. Dessa forma, o movimento de fortalecimento e distensão de laços de confiança e de alianças é fundamental para o exercício da política no Candomblé.

2.1.1 A sanção da autoridade e o exercício da liderança no Candomblé

Por vezes, em eventos políticos do povo de santo, nas conversas com meus interlocutores, escutei comentários que faziam inferências ao interesse político que algumas lideranças de terreiro teriam de se elegerem a cargos públicos, por suas personalidades carismáticas (que as projetavam como mediadores políticos de destaque) ou por suas habilidades de articulação, de retórica potente, ou por disporem de uma rede social ampla e bem-posicionada politicamente. Esse tipo de crítica sobre os mediadores que se projetam sobre o espaço da mediação política parece colocar o campo da política institucionalizada como a finalidade *per se* e como único eixo da ação política, e possibilita um duplo sentido de interpretação – que o povo de santo não tem habilidade ou competência³⁹ para exercer um tipo de ação política que não tenha como motivação a hierarquia de cargos políticos de governo; ou que a ação política que representa interesses coletivos traga subliminarmente uma plataforma individual de projeção social e econômica, como se tornar-se um deputado, prefeito, vereador, trouxesse apenas um bônus individual, e não coletivo. Em muitos desses casos, a crítica à

³⁹ A ação política, vista superficialmente, parece ser um atributo não pertencente à “cultura” dos terreiros, expresso como algum tipo de “competência” ou requisito para o exercício da participação política. Essa forma de enxergar o campo da política como um território limitado àqueles “preparados”, pode ser classificada como uma forma de *habitus* do universo da política (convencional e institucionalizada), pressupondo que seu exercício demande o manejo de um conjunto de saberes acumulados e particulares desse campo, bem como ao domínio de retórica e de uma linguagem próprios desse universo, que compõem uma espécie de “iniciação” do domínio da lógica do campo político (BORDIEU, 2009).

projeção individual de mediadores políticos de terreiros no campo da política parece ser uma estratégia de controle social para evitar um desequilíbrio de poderes na hierarquia do grupo, entre os “chefes” de comunidades de terreiro e membros de comunidade que ocupam funções ou cargos menores. É preciso, então, estender nossa reflexão sobre como as formas de organização e as dinâmicas do campo político interno do Candomblé se projetam “da porteira pra fora” dos terreiros.

Esse tipo de controle, de alguma forma, evitaria um desequilíbrio na hierarquia interna e limitaria o alcance de autoridade e de extensão do capital simbólico⁴⁰ desses mediadores “não chefes” que se projetam no campo da política institucional. Como vimos, a autoridade para o exercício da liderança no Candomblé emerge do princípio de senioridade (que agrega a ideia de acúmulo de conhecimentos e, portanto, de poder), e a governabilidade do cargo de chefia da comunidade vem articulada à capacidade de fazer alianças e mediar interesses e expectativas da comunidade. A escolha do cargo máximo na comunidade, por derivar de uma decisão mística, tomada pela agência da ancestralidade interpretada por uma liderança reconhecida por seu conhecimento e autoridade religiosa, confere um tipo de capital simbólico ilimitado a essa pessoa (BORDIEU, 2009, p. 191-193) e sanciona o exercício do poder máximo dentro da comunidade.

Para além da autoridade sancionada através dos princípios autoritativos, o tema do prestígio agrega reconhecimento do poder de uma liderança. Barber (1981) nos informa, através dos itans e orikis,⁴¹ as origens do que se reconhece como prestígio entre os líderes Iorubá, assentadas nos princípios de descendência genealógica e de sucesso nas realizações coletivas. Nossas lideranças de Candomblé parecem projetar uma expectativa similar, tendo em vista que aquelas que desfrutaram de um prestígio interno e externo às comunidades de terreiro foram associadas à ideia de prosperidade no alcance da valorização e fortalecimento do povo de santo. O prestígio que essas lideranças de Candomblé alcançaram – principalmente aquelas que viveram entre os anos 1930 e 1980 – derivam em parte de sua descendência de linhagens africanas, ou do reconhecimento público de sua sabedoria e de sua capacidade de preservação e transmissão dos conhecimentos e segredos rituais.

⁴⁰ O capital simbólico estaria aqui relacionado ao reconhecimento do poder que se atribui a uma pessoa. Ao mesmo tempo que se reconhece o poder, conferem-lhe autoridade para exercê-lo, em nome do grupo.

⁴¹ Oríkis e itans são registros orais da tradição de culto aos orixás, nos quais os primeiros são saudações aos orixás, narrados em forma poética, que acentuam qualidades, feitos e poderes de cada orixá, e o segundo são narrativas de histórias e memórias que descrevem as trajetórias dos orixás (ver VERGER, 2012; BARBER, 1981; APTER, 1992).

O prestígio do líder decorre de sua habilidade de agregar as contradições relacionadas à sua autoridade, e de como consegue, através de seu conhecimento ritual, legitimar sua posição de maestria no conhecimento e manejo dos saberes ancestrais. A habilidade de agregação daqueles com quem o líder mantém relações de parentesco, de afeto ou de domínio pode ser entendida como estratégia de manutenção da autoridade e do poder; essa lógica pode estar no pano de fundo da estrutura política de estabelecimento de relações de hierarquia semi-independentes que as casas-matrizes do Candomblé baiano mantêm com suas casas-filhas, distribuídas pelo território brasileiro. Nesse sentido, o exercício da liderança no Candomblé pode ser um esforço político tão cerimonioso, diplomático e bélico quanto o cargo de um chefe de Estado-nação.

A importância da habilidade de conciliação da liderança no Candomblé dialoga com as referências de chefatura entre os Iorubá e os povos de fala bantu, para os quais o exercício do poder estaria relacionado à busca do equilíbrio e à tolerância como expressões da prosperidade e da grandeza da comunidade.

O conceito de Kisinsi, de acordo com Fu-Kiau (2001), se aplicaria a um sistema de liderança onde o chefe representa um símbolo dessa totalidade, e que sintetizaria um sistema filosófico baseado fundamentalmente na tolerância. Na sociedade Kôngo (do período pré-colonial da África centro-meridional), a liderança era uma “força em movimento” (FU-KIAU, 2001, p. 89), sob o controle das forças sociais (somadas às suas relações políticas, filosóficas, religiosas e produtivas), cosmológica e conceitualmente produzidas por Kala (nível do surgimento da vida e de seu florescimento, através das ações da liderança). Nesse sentido, a liderança deveria se apresentar como a representação dessa tolerância para o florescimento da força de sua comunidade. Encontramos um entendimento similar do manejo das forças sociais no sistema simbólico Nagô, orientado pela lógica da “restituição”, que funciona como mecanismo de equilíbrio e harmonia, em um “eterno movimento coletivo de trocas” (SODRÉ, 2017, posição 3884).

Nas análises relacionadas à experiência da mediação política do povo de santo, que atravessam os capítulos desta tese, podemos perceber os conflitos derivados do tensionamento entre os limites entre a ortodoxia e a prática da liderança no Candomblé, relacionados à autoridade para a mediação política com os poderes públicos, para o exercício do poder dentro da comunidade e para o “falar em nome” do povo de santo.

2.2 Alianças, conflitos e negociação: o *ethos* político “intraterreiros”

Um eixo importante do campo político do Candomblé são as redes de solidariedade e as relações de parentesco que se estabelecem entre as comunidades de terreiro. Tecidas enquanto estratégias de fortalecimento, proteção e pressão social, essas alianças e parcerias têm sido estruturantes para a construção dos espaços de negociação política do povo de santo. No entanto, o estabelecimento de alianças nem sempre significa a existência de um campo de relações harmônicas, e é comum que encontremos situações de conflito e disputa entre as comunidades de terreiro, especialmente quando o espaço de negociação com os poderes públicos é estreito e complexo.

Nesse sentido, tendo em perspectiva que as comunidades de terreiro compartilham quadros de referências cosmopolíticas, temos que considerar que seus contextos históricos e territoriais diferem e que seus interesses podem divergir, o que torna esse espaço de negociação política “intraterreiros” um importante objeto de análise para compreendermos a complexidade do campo político do Candomblé.

É preciso apontar que as relações entre as comunidades de terreiro se tecem a partir de diferentes estratos, não se reduzindo às redes da liderança principal, dinamicidade que pode constituir ponto de disputa e ciúmes entre os membros das comunidades. Veremos, mais à frente, que as alianças e redes de solidariedade formam um território propício para o trânsito de informações e para a preservação de conhecimentos rituais e de mecanismos de controle de poder.

Nos capítulos seguintes, podemos observar que as alianças entre os mediadores políticos dos terreiros são laços que se distendem e se aproximam, dependendo das condições históricas nas quais se desenrolam. No caso da negociação com os poderes públicos, é preciso compreender que a política “intraterreiros” possui camadas, que perpassam por relações de parentesco (das lideranças e das comunidades, “de santo” e “de sangue”) e vizinhança e, por vezes, por arranjos político-institucionais construídos pelo poder público (como é o caso das alianças construídas para negociar com o Ministério da Cultura) que possuem suas próprias limitações temporais.

Um ângulo tático para compreendermos a lógica da busca pelo “equilíbrio” de forças no Candomblé está relacionado ao conceito de “aliança”, que parece ser fundamental como estratégia de ação, de resistência e de afirmação política do povo de santo. Podemos observar sua ocorrência em diversos contextos políticos, que refletem parcerias estabelecidas com o

propósito de restaurar ou de constituir o equilíbrio social. As alianças políticas, em contexto de negociação política do povo de santo, assumem dois principais contornos:

- a) no campo político: organizadas pelo viés de interesses/demandas compartilhadas internamente à comunidade, entre os irmãos de santo – para encaminhar deliberações e propósitos de interesse do grupo; no âmbito da relação intraterreiros (entre filhos de santo de vários terreiros) – com o propósito de ampliar a força de pressão social por pautas de interesses de várias comunidades; e nas relações interinstitucionais (com as associações representativas dos povos de terreiro), voltadas à formalização de políticas públicas ou acordos que beneficiam uma coletividade, que pode ser o conjunto de terreiros de uma determinada nação/tradição ou o povo de santo, de forma ampla;
- b) no campo da política: organizadas dentro da institucionalidade do poder público, enquanto estratégias de ampliação das forças de pressão da agenda política – realizadas entre representantes/mediadores do povo de santo e/ou de outros segmentos sociais, para dialogar com o universo político externo ao terreiro, as alianças ocorrem no espaço dos conselhos/eventos de participação social em políticas públicas, na forma de instâncias (coletivos, redes, fóruns) formais e informais, reivindicatórias, que se constituam permanente ou provisoriamente, provocadas por acontecimentos pontuais ou interesses compartilhados.

Se considerarmos que o *ethos* político do Candomblé caminha para a busca do bem-viver da comunidade, devemos entender que a negociação se converte em um instrumento importante para a manutenção do equilíbrio de forças e de prosperidade do grupo. Estar disposto a negociar, e por vezes, ceder e conceder, seria o pressuposto político para comunidades que se movimentam em cenários de conflito e aliança. Nessa lógica, a finalidade da negociação política seria a obtenção de benefícios sociais que seriam compartilhados pelo povo de santo, seja no escopo de uma comunidade ou da coletividade mais ampla.

Apontando a estratégia política de alguns “antigos” terreiros baianos, Sodré (1988) percebe um comportamento próprio de negociação e de busca de consensos que, de acordo com ele, estaria em sintonia com a forma “ancestral” de fazer política e tenderia a evitar o confronto direto, evidenciando uma tendência política conservadora⁴² dessas casas.

Nos estudos de caso desta tese, a experiência etnográfica reforça essa argumentação de um *ethos* político calcado na estratégia de negociação; é preciso, porém, considerar sua elaboração e aprimoramento no contexto de parâmetros culturais mais amplos da sociedade

⁴² Utilizo o termo “conservadora” no sentido de uma postura que as lideranças adotam para buscar a manutenção das formas sociais consolidadas e experimentadas pelas comunidades de terreiro, tentando, com isso, reforçar a ideia de que a revolução de suas estruturas de organização não são um princípio ativo desses grupos.

brasileira, na qual os confrontos diretos sempre foram fortemente reprimidos e as instituições públicas tendem a proteger e beneficiar os detentores do capital em detrimento de quaisquer outras demandas sociais. Isso posto, é necessário entender esse *ethos* político sob a ótica de uma instituição (o Candomblé) que surge de relações políticas e sociais inseridas em um contexto de escravidão; é coerente que a negociação, de fato, tenha se consolidado como uma postura política comumente encontrada entre os terreiros, onde em um momento é preciso flexibilidade e adaptação para sobreviver, e no outro é necessário manter alguma resistência para conservar-se íntegro em uma sociedade de exclusões.

Em vez de questionar ou brigar, negocia-se, faz-se um acordo à maneira paradigmática dos Ketu. Não se trata da negociação monetária entronizada pelo universo burguês, onde todas as coisas se submetem ao princípio do valor de troca e se dissolvem num equivalente universal, mas da instituição de uma troca sem finalidades absolutas, em que qualquer ente é suscetível de participar. Negocia-se com os deuses, as coisas, os animais, os homens, com tudo capaz de realimentar a força. [...] [nessa apropriação antropofágica]. Esse aproveitamento implica uma troca, uma coordenação analógica de oportunidades. A reciprocidade e a parataxe contornam as leis da subordinação que o grupo hegemônico procura impor. (SODRÉ, 1988, p. 104).

A opção pela estratégia de negociação conforma-se enquanto recurso político, e pode evidenciar uma habilidade do povo de santo para reconhecer elementos e cenários políticos, tanto nos universos simbólicos do Candomblé como da sociedade global. A habilidade de negociar pressupõe que as lideranças e interlocutores das comunidades de terreiro consigam manejar os repertórios culturais dos ambientes sociais onde se movimentam, assim como requer que disponham de informações estratégicas para a ação de tomada de decisões.

2.3 Redes de sociabilidade

Para o diálogo com membros das altas hierarquias do poder da sociedade global, as comunidades escolhem, entre seus membros da alta hierarquia religiosa (mas não necessariamente), aqueles que melhor traduzem, para uma linguagem e argumentos técnicos, o conhecimento da tradição/religião, o que nos evidencia uma preocupação com a imagem que os mediadores políticos representam do Candomblé. Convivi, em minha experiência profissional e pessoal, com diferentes espaços de representação política dos terreiros – reuniões com técnicos, entre comunidades de terreiro, entre terreiros tombados, com altos gestores públicos e autoridades do mundo político eletivo –, nos quais pude perceber que o povo de santo se representa (no sentido diplomático e de porta-voz) sob uma lógica similar aos

cerimoniais de governo: ministros dialogam com ministros, reis com reis, diplomatas com diplomatas. No entanto, é patente que as comunidades possuem uma percepção de si mesmas como pequenas nações ou representações diplomáticas, portadoras de um sistema “burocrático-administrativo” próprio, cuja complexidade e sofisticação ritual precisam ser apreendidas, compreendidas e respeitadas pelos poderes públicos.

Um ponto importante para refletir sobre o sistema político dos terreiros é perceber como se entrecruzam outras formas de interação social e como se estabelecem as redes de sociabilidade dentro das comunidades de terreiro, as redes da “porteira pra fora” e a relação com as redes de militância política do movimento negro e das instituições da sociedade civil representativas dos interesses do povo de santo.

As redes de sociabilidade⁴³ também podem ser encaradas como instrumentos políticos que compõem a organização política do Candomblé, situando-se na capacidade de agregar poder entre membros e aliados, interna e externamente às comunidades de terreiro. Na atualidade, isto ocorre através da ampliação da abrangência de redes sociais (incluindo as físicas e as virtuais), estabelecendo um tipo de proximidade de interesses e afinidades.

Podemos visualizar duas formas de redes de sociabilidade: uma primária, “definida como um sistema de regras que ligam diretamente os membros de um grupo ao nível familiar, da vizinhança, etc., que criam redes de interdependência sem a mediação de instituições específicas” (OLIVEIRA, 2018, p. 22) e uma segunda, criada a partir da existência de afinidades entre os indivíduos, através de interesses e/ou atividades econômicas ou sociais comuns.

As redes de sociabilidade no Candomblé também se estabelecem como pontes de conexão entre os mundos (entre humanos, não humanos e a dimensão do invisível), como formas de interação e organização social. A interação entre os humanos e as divindades e ancestrais ocorre através de processos específicos de acesso à informação (fundamental para os processos de tomada de decisão), e a adivinhação, os sonhos e as revelações são meios consolidados de comunicação social.⁴⁴

Uma outra forma de interação e de fortalecimento de redes de apoio se estabelece com o universo acadêmico-intelectual. O acesso às produções escritas sobre o Candomblé é um

⁴³ Sociabilidade é a capacidade de integração dos indivíduos em sociedade (Dicionário Aulete digital. Disponível em: <https://www.aulete.com.br/sociabilidade>. Acesso em 01 jul. 2021).

⁴⁴ Cunha (2014) faz uma interessante reflexão sobre a rede social entre encantados e pajés – os sonhos são as entradas dos Pajés no mundo espiritual e as canções são as entradas dos encantados no mundo de “cá” –, descrevendo a importância da linguagem como modo de socialização, seja ela através dos sonhos ou das canções, para a conexão e troca de conhecimentos entre os dois mundos.

recurso por vezes, malvisto pelos membros mais velhos das comunidades (DANTAS, 1988; CASTILLO, 2010). Por certo, esse atalho que as produções escritas proporcionam recebe críticas pela aceleração de etapas de acesso a informações que os antepassados receberam pela oralidade e em um tempo mais prolongado, mas também (e isso eu ouvi de algumas lideranças) porque muitas etnografias trazem interpretações equivocadas e enviesadas sobre rituais e conhecimentos do Candomblé.⁴⁵ Esses desencontros que por vezes ocorrem com o contato e acesso às produções mediadas de conhecimentos “do” e “sobre” o Candomblé não desqualificam as alianças e redes que se desenvolvem com o universo da escrita.

Parece que há também uma resistência à homogeneização dos conhecimentos que o recurso da escrita traz, assim como ao estabelecimento de redes “independentes” entre filhos de santos de casas diferentes, que muitas vezes “pegam”, na casa dos outros, informações descontextualizadas e superficiais, transformando esses “retalhos” de saber em narrativas que muitas vezes se confundem e ignoram as sutilezas que distinguem rituais e saberes desenvolvidos e elaborados por cada comunidade de axé.

As redes de sociabilidade intraterreiros são fundamentais para o fortalecimento de alianças e formas de obtenção de poderes dentro e fora das comunidades. Rabelo (2014) identifica que uma das formas de acelerar o acesso ao conhecimento no Candomblé é através da ampliação das redes de relações com filhos de santo de outros terreiros, nas quais é possível conseguir informações que nas próprias casas pode-se demorar a receber. Vale destacar que os mais velhos diferenciam o que chamam de “fura-roncô” (aquele que frequenta muitas festas de terreiro) das redes de parentesco e solidariedade entre as casas e entre os filhos, onde a convivência continuada, o intercâmbio e o parentesco permitem um trânsito de informações que se constituem bancos de dados mnemônicos.

As redes de amizade e solidariedade que se formam entre os terreiros, que reforçam nossa teoria do campo político estruturado pelo fluxo de alianças e conflitos, demonstra a complexidade e extensão das redes de visitação, capazes de mensurar o prestígio e a visibilidade de um terreiro e o alcance do campo de influência de cada comunidade.

A solidariedade é uma característica que perpassa muitos elementos da vida social nos terreiros. A existência de uma rede de comunicação e formação religiosa dos terreiros de Candomblé se encaixa em teorias que delineiam um território político da diáspora africana,

⁴⁵ Lisa Castillo (2010) desenvolveu em sua tese de doutorado um importante estudo sobre as relações entre oralidade e escrita nos candomblés baianos, partindo do contato estabelecido com intelectuais nacionais e estrangeiros no início do século XX, para analisar os discursos e formas de elaboração e apropriação de conhecimento nos terreiros.

como é o caso da hipótese de Flávio Gomes (2010), que defende a existência de uma percepção política e colaborativa da classe operária atlântica – nesse caso, os escravizados africanos e seus descendentes – consolidada pela existência de uma rede internacional de colaboração, que possibilitou o fluxo de ideias revolucionárias e abolicionistas no território do Atlântico. Se no cenário escravocrata do século XIX os processos transatlânticos conectavam sociedades coloniais e pós-coloniais, através de instrumentos de circulação de informações como a imprensa e do trânsito comercial e religioso de escravos e de libertos nos dois lados do oceano, podemos afirmar que ainda se sustentam canais e redes de circulação de ideias e informações entre os terreiros nesse início de século XXI: a velocidade com que os acontecimentos dos terreiros se espalham na “comunidade de axé”, e a circulação de informes e detalhes do processo, são passíveis de destaque. Não apenas pela solidariedade, mas pela quantidade de informações não notificadas pela imprensa acessadas por pessoas em locais distantes e não necessariamente relacionadas à rede de amigos e parentes da casa, confirma-se a tese de que os setores “subalternos” (que compartilham a história da diáspora atlântica) estabelecem e mantêm redes de colaboração intelectual, possivelmente como estratégia eficaz de acesso aos meios de comunicação de massa, concentrados nas mãos da elite econômica, como meio de proteção contra a violência e racismo sofridos enquanto grupos marginalizados, e como fruto da oralidade (ainda) característica e estruturante dessas comunidades de terreiro – como já tratamos em seção anterior, da eficácia de canais de comunicação, como por exemplo no caso da “rádio nagô”, que trataremos adiante.

Esses recursos de movimentação de informações através dessas redes de sociabilidade e da ativação de recursos comunicacionais são fundamentais para a vivacidade do campo político do Candomblé, no sentido de possibilitar a circulação de informações e o estabelecimento de críticas, em um sistema cultural fortemente hierarquizado e onde a posse de conhecimento, como vimos, confere autoridade e a manutenção de relações de poder. É importante refletir, então, a respeito de como esse tecido de informações opera internamente nas comunidades e na interseção com as formas de comunicação da sociedade mais abrangente aos terreiros, circulando, por vezes, de forma oculta ou infrapolítica.

Observar as formas não evidentes da ação política nos permite um adensamento do campo político do Candomblé. No entanto, esses modos de ação política “não evidente” possuem camadas e dialogam com estratégias de resistência manejadas por outros grupos sociais ao longo da história.

A literatura das Ciências Sociais traz um conjunto de teorias sobre formas de resistência operadas por grupos que foram continuamente subalternizados em sistemas de dominação e

opressão, como é o caso dos sistemas coloniais, implementados no continente americano por séculos. Dessas teorias, emprestamos os conceitos de “discursos ocultos” e de “infrapolítica”, elaborados por Scott (1990, 2013), para refletir sobre as formas de ação política não evidentes do povo de santo, entendendo que esses conceitos devem ser observados no contexto da diáspora africana no Brasil, onde em grande parte de sua história o Candomblé foi criminalizado e seus membros proibidos de se organizarem e manifestarem publicamente.

As formas de ação não evidentes que se aproximam da ideia de “roteiros” ou “discursos ocultos” (*hidden transcripts*, de SCOTT, 1990) têm equivalência com o conceito de “conhecimento profundo” (*deep knowledge*, de APTER, 1992), que diz respeito às estratégias de preservação de códigos internos e secretos das comunidades de Candomblé observadas, nas seções anteriores, no debate em torno da iniciação e da circulação e fortalecimento da força vital como modos de transmissão do *ethos*, da conduta e da memória do Candomblé. A ideia de “segredo” reside na tática de manutenção do controle desses conhecimentos, e reforça o argumento de sobrevivência e resistência cultural, social e política dessas comunidades, em contextos nos quais a estrutura de dominação trabalhava para extingui-los. Às outras expressões de ação política não evidentes do Candomblé, indexadas a partir de formas subliminares de transmissão de conhecimento e informações, vamos chamar de “infrapolítica”, e veremos como se configuram em ferramentas de ativação do campo político interno do Candomblé em diálogo com o campo da Política institucionalizada da sociedade mais abrangente.

2.3.1 Infrapolíticas do Candomblé: a “rádio nagô” e o “fuxico” como formas de agência

Em sociedades em que a tradição oral ainda desempenha papel importante, os provérbios e rumores podem ser considerados chaves para entender o funcionamento de seu sistema de comunicação, os mecanismos de apropriação e entendimento da realidade, a estrutura de pensamento e os valores que orientam as ações das pessoas. Expressar os pensamentos e contornos de tradução das realidades vividas, em contextos de dominação política e social, exige a elaboração de artifícios codificados, tanto para serem aplicados internamente às comunidades subalternizadas, como para a comunicação com os grupos opressores. No nosso panorama, os discursos ocultos e infrapolíticos desempenham uma função de agenciamento no Candomblé, e a utilização de ditados, provérbios, fuxicos, pode ser observada como sendo linguagens codificadas ou secretas de comunicação, que têm a atribuição de mediar confrontos e evitar conflitos diretos. São linguagem em sincronia com os repertórios culturais que tratamos anteriormente, ao fazerem a articulação contínua entre os universos

sagrado e civil, entre o banco de dados de conhecimentos da tradição com os problemas vividos na contemporaneidade, e a tradução cultural dos estratos distintos de classes e capitais simbólicos que compõem as comunidades de terreiro.

Scott (2013) percebe essas linguagens codificadas, características dos discursos infrapolíticos, também como mecanismos de coerção e controle social entre os pares de grupos oprimidos, compondo uma estratégia social importante de sobrevivência.

Exceção feita aos aspectos *relativamente* democráticos da pressão entre pares, esses mecanismos de controlo social são dolorosos e por vezes, sórdidos. Calúnias, difamações, mexericos, rumores, manifestações públicas de indiferença ou de desprezo, injúrias, maledicências e ostracismo são apenas algumas das sanções que os subordinados podem exercer uns sobre os outros. Em comunidades pequenas e cerradas a reputação tem consequências práticas muito importantes. (SCOTT, 2013, p. 187).

Essas formas codificadas de comunicação fazem sentido também para os povos africanos de língua bantu, para quem provérbios são considerados uma linguagem sagrada e ao mesmo tempo secreta, sendo utilizados para prevenir que pessoas “de fora” (*outsiders*) acessem princípios fundamentais da sociedade, associados à organização social e seus segredos, evitando assim contatos superficiais com suas bases conceituais. Por isso, provérbios são transmitidos no seio das comunidades e referem-se a “leis, reflexões, teorias, hábitos, normas e valores sociais, princípios e constituições não escritas” (FU-KIAU, 2001, p. 94). Para referir-se a questões políticas da comunidade, um interlocutor bantu utiliza expressões locutórias para invocar os modelos de comportamento social legados pelos ancestrais. A adoção dos provérbios africanos e afro-brasileiros, no contexto das comunidades de Candomblé, é utilizada como estratégia de advertência ou prevenção de situações complicadoras ou de exposição ao risco de indivíduos e da própria coletividade.

Os “rumores” são outro elemento de ação não evidente, e constituem parte das epistemologias africanas e do Candomblé, tomando a forma da “rádio nagô”, da fofoca, do ejó, do “disse que me disse”, denotando como as pessoas apreendem e transmitem ideias. Os rumores devem ser compreendidos como tentativas de compreensão do mundo vivido, onde geralmente se identificam tentativas de interpretação pessoais das causas dos acontecimentos, que trazem elementos da realidade. Se acompanharmos essa argumentação, os boatos seriam as medidas da nossa capacidade de estruturar a apreensão do mundo, constituindo então “um sistema de explicação – dentro de um escopo de normas morais cuja percepção de desvios demonstra um tipo de controle social – capaz de organizar um grande número de fatos soltos em um todo coerente.” (ELLIS; HAAR, 2004, posição 531).

A “radio nagô” do Candomblé, ou o sistema de fofocas e informações que circula “dentro” e “entre” as comunidades, é assim chamada por se constituir em um modo de comunicação oral eficiente, no qual circulam informações relacionadas ao universo coletivo e pessoal dos terreiros. Sua semelhante, a “Radio trottoir”, como é conhecido o sistema de rumores no Congo, entre tantas formas de transmissão de fofocas e rumores entre os povos africanos, é uma espécie de comunicação de fatos políticos fortemente baseada na transmissão oral, e revela muito sobre a noção de mundo daquela sociedade que a propaga (ELLIS; HAAR, 2004, posição 531, 538-539, 590-592). As histórias contadas pela “rádio trottoir” devem ser analisadas de forma diferente de simples fofocas, podendo ser tomadas como “pistas para fatos” que possivelmente ocorreram e que são reelaborações e interpretações, dentro de parâmetros culturais (ao que eles chamam de estrutura mental de referência) e de realidades vividas ou observadas.

As histórias que circulam pelo “correio nagô”, “rádio nagô” e “rádio trottoir” reverberam as informações com rapidez e densidade porque têm fundamento nas referências simbólicas que guiam as percepções do campo político (enquanto espaço da disputa e controle do poder, de forma geral) e que operam para além do campo da política de Estado, constituindo-se, em si mesmas, como canais de fortalecimento dos sentidos de pertencimento a determinados grupos, pois a interpretação das informações codificadas que circulam nesses sistemas revela a densidade do conhecimento simbólico e as referências culturais dessa comunidade ampliada e imaginada que estamos chamando de povo de santo.

O “fuxico” ou ejó, expressão êmica adotada para referir-se aos rumores nos terreiros, pode ser entendido como estratégia de atualização dos poderes dentro de uma comunidade de Candomblé, já que seus membros também circulam em universos externos ao de sua comunidade de axé (trazendo, portanto, suas versões sobre os acontecimentos observados em outros terreiros). Essa circulação de informações entre comunidades retroalimenta, por meio de outros parâmetros, os modelos de poder e de organização do povo de santo. O fuxico teria, além disso, a potencialidade de organizar e aproximar redes de sociabilidade entre diferentes comunidades de terreiro e de criar referências comportamentais, ao sintonizar estruturas de pensar e agir em situações compartilhadas.

Por seu caráter dinâmico, os boatos ou fuxicos são uma ferramenta importante do discurso oculto que podem funcionar como crítica ao comportamento dos dominadores, ao mesmo tempo que como ferramenta de controle social unificadora entre os subordinados, pois muitos boatos referem-se às críticas e opiniões sobre o rompimento de regras sociais (internas e externas aos grupos).

O poder de espalhar boatos é mais democraticamente distribuído do que o poder, a propriedade, os rendimentos e, claro está, do que a liberdade de falar abertamente. Não pretendo sugerir que os boatos não possam e não sejam usados pelos superiores para controlar os subordinados, mas tão-só que os recursos disponíveis nestes terrenos de luta particular são comparativamente mais favoráveis aos subordinados. Não obstante, os boatos de alguns indivíduos têm mais peso do que outros, e, contanto que não se confunda o estatuto com a mera deferência pública, é legítimo pensar que os indivíduos com maior estatuto pessoal são também os difamadores mais eficazes. (SCOTT, 2013, p. 203, nota de rodapé 13).

O fuxico seria, então, uma forma de intermediação entre a tradição praticada e as novidades advindas do universo “externo” que tange as comunidades de terreiro, atendendo a uma missão civilizadora de atualização do saber, ao mesmo tempo que se presta a preservar o acervo da tradição.

O ejó realiza, portanto, múltiplas funções no Candomblé, como a transmissão de saberes, a uniformização dos conhecimentos litúrgicos entre os terreiros mais novos e o controle social de afirmação de poderes dentro e entre as comunidades de terreiro. Ao mesmo tempo, o ejó, mexerico ou fuxico servem para estabelecer a crítica e o controle social sobre a tradição dirigido aos comportamentos que fogem ao esperado, ou enquanto repressão à introdução de novos códigos, atitudes e inovações dentro do acervo “tradicional” do Candomblé (BRAGA, 1998). Podemos simetrizar o uso do fuxico como estratégia de atualização da tradição, uma vez que conduz informações sobre como cada terreiro lida com o controle da ortodoxia no Candomblé.

Falando do elejó (fofoqueiro) como uma figura que trata as inovações dentro dos terreiros, Júlio Braga (1998) faz uma distinção da aceitação da novidade, nos terreiros, em dois níveis: o estético ou decorativo, cuja aceitação pode acontecer sem maiores represálias; e o nível de “fundamento”, no qual a inovação está sujeita à censura, pois é entendida como “uma quebra da norma religiosa” (ameaçando o que chamamos, agora há pouco, de *deep knowledge*). Uma parte do conhecimento e “da novidade” no Candomblé advém ainda das redes de comunicação entre os mais jovens (que, através do fuxico de momentos que presenciaram nas festas públicas de outros terreiros, comparam com a tradição de suas casas e acabam aprendendo informações que os mais velhos teriam certa resistência em transmitir).

O ejó poderia ser apenas um discurso abjeto com alta carga de prejuízo para a religião, e é possível que algumas vezes isso aconteça, criando transtornos no interior da comunidade religiosa. Entretanto, visto pelo lado positivo, parece colaborar, de maneira subliminar, com a prática de preservação da tradição, na medida em que veicula a crítica, na sua circunstância aparentemente negativa, àqueles acontecimentos que não deveriam ocorrer, posto que ferem ou se chocam com os preceitos da tradição estabelecida. O ejó termina sendo, de alguma forma, a crônica da novidade no espaço comunidade-terreiro, a própria etnografia da dinâmica que assinala as ocorrências que

se afastam da tradição “fossilizada”, do que estava cristalizado como herança religiosa imutável e, assim, visualizado como indicador preciso da nova ordem que se estabelece ou que está em via de se estabelecer. (BRAGA, 1998, p. 6).

A função de reorganização das relações políticas entre os filhos de santo torna o fuxico no Candomblé uma importante fonte de informação para entendermos a lógica do campo político dos terreiros. Uma vez que as críticas aos comportamentos e posturas não ocorrem de forma direta, o fuxico serve ao propósito de aliviar ou provocar as tensões, na medida em que funciona como um canal de teste da popularidade e da capacidade de agregação e solução de problemas das lideranças da comunidade (CAPONE, 2004, p. 151). O fuxico, extrapolando os muros dos terreiros, torna-se uma estratégia de circulação de informações relacionadas às redes políticas e sociais dos membros das comunidades de terreiro, e por vezes traz informações que impactam o universo social do povo de santo, envolvendo funcionários públicos, autoridade políticas e celebridades. Algumas tomadas de decisão ocorrem baseadas em informações obtidas a partir de fuxicos, que subsidiam, inclusive, fatos envolvendo mais de uma comunidade de terreiro.

As críticas que circulam em forma de fofocas, com um certo tom de depreciação, dirigidas aos mediadores políticos do povo de santo – como as que podem ser vistas nas etnografias discutidas na tese –, são o que Scott (2013) chama de o “poder das sanções”. Esses mediadores, pela forma “íntima” ou aproximada de diálogo com os poderes públicos, seriam alvos de fuxicos que funcionariam como uma espécie de controle coletivo, uma maneira com que os “subordinados” (nos termos de Scott, 2013) evitam a contravenção dos pares nas dinâmicas de negociação privilegiada com os dominadores.

Essas formas infrapolíticas de comunicação das comunidades de terreiro, que também se realizam através de redes de sociabilidade, servem como termômetro dos limites de ação política e têm servido como rede de apoio e de superação às restrições de controle e acesso aos meios de comunicação, mesmo que atualmente vivamos em uma sociedade da informação na qual notícias circulam de forma instantânea e globalizada. No nosso caso de estudo, a “rádio nagô” mostra-se como importante produtora de discursos políticos e de influência comportamental para diversos atores e lideranças do povo de santo, uma vez que processa e replica muitas informações produzidas sobre o tema das políticas públicas de patrimônio, compondo um importante repertório compartilhado de conceitos, de estratégias de relação com os órgãos públicos, de táticas de posicionamento político coletivo e de ferramentas jurídicas de combate aos processos de redução dos direitos dos povos tradicionais.

A imprensa e, mais recentemente, as mídias e redes sociais digitais também compõem as redes de sociabilidade dos terreiros e são importantes instrumentos de diálogo do Candomblé com os poderes públicos, uma vez que a imprensa tem sido aliada nas denúncias de abandono de políticas públicas e o uso das mídias sociais pelo próprio povo de santo tem se constituído como uma forma de comunicação, de “voz” das comunidades de terreiro. A imprensa passou a ser acessada, nas últimas duas décadas, como ferramenta vital não apenas de promoção e valorização cultural, mas também de reivindicação de direitos.

Novas tecnologias são constantemente incorporadas ao cotidiano das comunidades de Candomblé, inclusive como ferramenta política, como é o caso da ampliação das redes sociais de terreiros, que passaram a acompanhar a velocidade de inovação trazida pelas tecnologias de comunicação na abrangência das relações sociais – antes o espaço dos ejós restringia-se à intimidade da casa, mas com a massificação da internet, passa a ocupar espaços públicos do *Facebook* e grupos de *WhatsApp*, e a capacidade de uma liderança na gestão de uma comunidade de terreiro (que já foi chancelada pelos meios de comunicação impressa, mesmo com o acesso muito limitado à elite econômica) passa a ser sabatinada pelos comentários das redes sociais e legitimada pela quantidade de “likes”, “compartilhamentos” e “comentários”, que disseminam sua fama na preservação dos ritos e tradições do Candomblé. Assim ocorre também com o uso de aplicativos de músicas e vídeos, como o *Youtube* e *Spotify*, que se tornaram ferramentas fundamentais para acessar cânticos do Candomblé, e são escutados, ensaiados e cantados, pelos mais jovens, nos intervalos e descansos das obrigações, até mesmo pelos egbomis.

As mídias sociais dos membros de comunidades de Candomblé se adequam bastante a esse quadro de referência informacional, e a “rádio nagô”, aplicada às novas mídias, toma dimensões muito rápidas e avassaladoras de espalhar e ampliar fuxicos, fofocas e histórias (SILVA, 2019). Recurso muitas vezes utilizado por gestores públicos que pertencem a esse meio social, a “rádio nagô” tem sido utilizada (e tenho percebido isso ao longo dos anos de gestão no governo) para (auto)promoção de lideranças, para verificar a confiabilidade e legitimidade de alguns interlocutores-pares e como termômetro de aceitação de propostas de políticas públicas e do clima de mobilização do povo de santo para alguma causa ou agenda.

Identificamos, então, ao menos três canais de comunicação dos terreiros que possibilitam a interação e agregação de forças de universos sociais:

a) a comunicação realizada pelos indivíduos que pertencem a comunidades de terreiro, que utilizam suas redes sociais para abordar e debater temas relacionados aos terreiros, em suas

redes de amizade e parentesco. Nesses circuitos, o fuxico, o ejó e as confidências são instrumentos importantíssimos de atualização de informações;

b) a comunicação institucional, através de canais representativos oficiais do terreiro, nos quais se constrói narrativas de identidade da comunidade e se pode observar a construção de espaços de disputa, envolvendo discursos institucionais de legitimação, representatividade, tradicionalidade do terreiro dentro do recorte da linhagem, da nação e do povo de santo;

c) os canais de comunicação com as divindades, através de jogos de búzios/sistemas de adivinhação, sonhos e o transe, nos quais a mensagem chega pela entidade “em terra”, através de códigos sensoriais, intuições e mensagens subliminares.

Vemos então que o potencial de atualização do Candomblé revela uma capacidade de inovação nas formas de comportamento político, uma vez que algumas lideranças acabam se configurando como referências na tradição com forte influência de suas atuações nesses espaços virtuais que formam as redes sociais entre casas e comunidades, em cidades e territórios distantes. No entanto, essa facilitação na comunicação não significa que as ideias que têm circulado nas redes dos terreiros sejam homogêneas e coerentes, nem mesmo que exista unanimidade com relação aos comportamento e *ethos* que as lideranças deveriam nelas assumir.

2.3.2 *Candomblé como infrapolítica*

Historicamente, temos visto que existem diferentes formas de expressão do campo político, que variam conforme as condições econômicas e sociais ocupadas pelos grupos dentro da sociedade abrangente. O “direito” à manifestação da insatisfação e da oposição são conquistas muito recentes em nossa sociedade, cujos cidadãos ainda ocupam estatutos diferenciados nos direitos “universais” do homem. Nessa perspectiva, é preciso que extrapolemos o nosso olhar sobre o campo da política apenas pelas expressões da sua superfície (atividades declaradamente “políticas” ou que são tradicionalmente reconhecidas pelo campo da política institucionalizada), para compreendermos como os grupos subordinados constroem seu campo político para além dos momentos de confronto ou rebelião frente ao sistema de opressão e dominação, observando os diversos níveis e matizes dos mecanismos de resistência e sobrevivência existentes (SCOTT, 2013).

Assim, à luz do conceito de “infrapolítica”, propomos observar o *ethos* político do Candomblé enquanto repertório para a ação política do povo de santo, tomando como pressuposto que esses mecanismos de resistência criam um espaço, localizado “abaixo da superfície” do poder estatal, onde se questionam e se reconstróem, cotidianamente, os limites

da dominação da sociedade mais ampla. As aparentes formas de aceitação da dominação – elaboradas pelas comunidades de terreiro frente à sociedade mais abrangente – configuram-se como estratégias de resistência e de questionamento, adaptadas, dentro dos limites da estrutura dominante, como crítica; como argumentamos anteriormente, os discursos ocultos e a infrapolítica são estratégias de ação política não evidentes. Nesse sentido, é possível fazer o exercício reflexivo de observar as formas de integração das lógicas políticas da sociedade global nas formas de organização das comunidades de terreiro como uma estratégia de resistência e, portanto, de desenvolvimento de uma infrapolítica.

O que aparentemente pode se configurar como formas condolentes e subservientes de agir dos subordinados frente a seus dominadores, pode ser interpretado como uma estratégia de manipulação e “encobrimento” de opiniões e posturas de resistência em relação às formas de funcionamento do *status quo* dominante, como um tipo de disfarce. Comportamentos subservientes ou compassivos podem ser adotados como táticas dramáticas/performáticas de infrapolítica, para esconder a manutenção de outras formas de ação e organização política de grupos “alijados” dos espaços públicos oficiais da política dominante.

Scott (2013), refletindo sobre as configurações dos discursos políticos, elenca três perfis de estratégias de ação política em contextos de dominação: o discurso público dos dominadores, no qual se justifica o uso da força sob o argumento de proteção dos mais fracos; o discurso oculto (ou roteiro oculto), presente no espaço compartilhado entre os subordinados (muitas vezes elaborado através de linguagem codificada ou disfarçada), no qual estes podem expressar seu descontentamento com o *status quo*, impensável de ser evidenciado na frente dos dominadores; e o terceiro tipo de discurso, o infrapolítico, situado entre os dois anteriores, configurando a política do duplo significado, que se manifesta na esfera pública traduzida na forma de provérbios, fuxicos, canções, histórias e parte das expressões que conhecemos enquanto manifestações da cultura popular.

Por seu caráter de codificação, a eficiência do discurso oculto, enquanto estratégia de resistência, depende da existência de redes de sociabilidade consolidadas (laços de parentesco, vizinhança, irmandades etc.) que operacionalizam na invisibilidade e efetuam a comunicação e transmissão dos códigos entre os grupos subordinados. As comunidades de Candomblé, historicamente, lançaram mão desse recurso para organizarem-se internamente e entre si mesmas, e podemos considerar que a presença estruturante desses discursos ocultos seja a responsável pela sobrevivência de elementos históricos e memorialísticos do Candomblé, transmitidos através da oralidade e dos rituais.

O medo da represália é o motivador que torna o discurso oculto “inacessível” aos olhos dos dominadores ou camuflados no discurso público, e o anonimato torna-se uma das técnicas utilizadas pelos subordinados para autoproteção na realização de críticas. Uma das estratégias de protesto, baseada sobre o escudo do anonimato, é a possessão por espíritos, situação que permite aos grupos marginalizados realizarem críticas abertas ao sistema de dominação, sob o argumento da impossibilidade de controle dos médiuns sobre os atos das entidades sobrenaturais, o que lhe alivia, portanto, o fardo da responsabilidade pelos seus atos ou falas. A possessão por espíritos, quando mediada por dogmas e meios de controle social, seria então uma ferramenta, relativamente segura, de “livre expressão” de agentes políticos poderosos, que falariam através de códigos, metáforas e maneiras não convencionadas pelas elites.⁴⁶

A infrapolítica, forma de expressão do discurso infrapolítico, pode ser descrita como uma das formas elementares da vida política dos grupos socialmente subalternizados. Enquanto os discursos públicos e os registros escritos seriam os territórios das elites, a infrapolítica seria, por oposição, o território da informalidade, da oralidade, das expressões corporais, da resistência sub-reptícia e da suspensão do domínio das elites (SCOTT, 2013, p. 272-275). A infrapolítica seria, assim, a dinâmica constante e quase silenciosa de contestação dos dominados no espaço público.

O conceito de infrapolítico carrega, assim, a ideia de “alicerces” sobre os quais repousam os códigos culturais que estruturaram a ação política “semivisível”. A cultura popular se manifesta como uma forma de infrapolítica que utiliza a linguagem das expressões culturais como meio de estabelecer críticas e fazer reviver memórias que os dominadores, por vezes, preferem ver apagadas. A insubordinação ideológica dos dominados assume uma forma de contestação pública através da cultura “tradicional” ou popular, que permite uma interpretação dúbia das intenções e finalidades das expressões. “Falar” através de expressões culturais é um recurso muito utilizado pelas comunidades que se identificam como “tradicionalistas”. O que se convencionou chamar de mutabilidade ou “dinamicidade” das expressões da cultura popular e “tradicional” pode ser entendida como recurso utilizado para manifestar resistência e insatisfação às formas de dominação política, que não sendo associadas a um indivíduo ou autoria personalizada, constituem-se em uma estratégia fluida, porém segura, de contestação, uma vez que a autoria das críticas permanece difusa, através da coletividade e da performance corporal.

⁴⁶ Ver a teoria de cultos centrais e periféricos, desenvolvida por I. M. Lewis (2003) e reelaborada por Ellis e Haar (2004) e Honwana (2002), para refletir sobre as distinções sociais que são associadas aos processos iniciáticos e aos ritos de possessão por espíritos.

Por esse argumento da “tradicionalidade” como um discurso infrapolítico, poderíamos pensar os rituais do Candomblé enquanto sínteses elaboradas dos discursos ocultos e infrapolíticos produzidos durante o período da escravidão? Se a organização dos ritos, estrutura, território e dogmas do Candomblé podem ser considerados frutos do processo de liberdade, então sua forma sintetizada, dogmática, iniciática pode ser traduzida como discurso oculto? Poderíamos, sob a ótica de sua relação com a sociedade global, afirmar que o Candomblé, enquanto sistema, configura-se como um discurso infrapolítico, que através dos seus ritos públicos tem sido capaz de revelar, de forma não direta, sua estrutura social e política particular? O escopo religioso, adotado por alguns sacerdotes na primeira metade do século XX para a inserção do povo de santo em espaços sociais de negociação com o Estado, teria servido como recurso infrapolítico, capaz de sintetizar sistemas epistemológicos e ontológicos de diversos grupos africanos, coibidos de se afirmarem e expressarem no espaço público?

É possível ainda – pensando internamente e mergulhando para o interior do universo político do Candomblé – identificarmos camadas de ação das comunidades de terreiro. Quer dizer, é possível identificarmos uma ação política do Candomblé através do discurso infrapolítico (com o qual o povo de santo dialoga com a sociedade global), no qual se manifestam as narrativas de pureza, de tradicionalidade, de coletividade, solidariedade e identidade compartilhada de parentesco – que podemos chamar de uma Ortodoxia do Candomblé, manejada pelas elites políticas das comunidades de terreiro; e através de um discurso oculto, espaço dos conhecimentos de “fundamento” ou do *deep knowledge*, próprio dos espaços internos às comunidades de terreiro, onde se manifestam narrativas de mistura entre códigos e símbolos das nações de Candomblé⁴⁷ (que acabam sendo referenciadas pelas histórias individuais de iniciação e ritos de passagem) e dos individualismos que orientam as ações “da porteira pra dentro” (de cada casa cuidar dos seus próprios interesses, que são ocultos mesmo entre as elites dos terreiros).

Podemos afirmar que o povo de santo desenvolveu certa plasticidade nas ferramentas que tem utilizado para negociar com a sociedade mais abrangente. Considerando a constante presença do racismo na estrutura da sociedade brasileira, essas comunidades elaboraram modos de agir sobre a base da existência de redes de sociabilidade e de uma organização social capaz de promover uma integração parcial das estruturas e relações da sociedade global. Nesse sentido, e conforme nosso argumento, o Candomblé como infrapolítica assume a configuração de uma tática de resistência e de recriação permanente das narrativas de sua ortodoxia, o que

⁴⁷ Nos capítulos sobre o tombamento do Terreiro Tumba Junsara essa “mistura”, chamada por eles de *milonga*, será debatida enquanto estratégia de negociação com o Estado brasileiro.

permitiria ao povo de santo a manutenção de um sistema cultural tangente ao sistema cultural da sociedade global, capaz de permitir sua existência enquanto comunidades que interagem e negociam constantemente com as instituições do *status quo* sem perder uma identidade cultural particular e diferenciada.

Uma das estratégias de integração e interação com a sociedade global, e nas quais se difunde parte dos discursos infrapolíticos, é a concessão de cargos hierárquicos civis e litúrgicos do terreiro aos membros da elite econômica e da academia,⁴⁸ dinâmica que permitiria às lideranças do Candomblé acessarem a estrutura de poder das elites da sociedade global sem partir para um confronto direto com as aristocracias pela alteração, à contrapelo, do sistema vigente. Dessa maneira, através da inserção de pessoas das elites dentro de sua organização social, mesmo que lentamente e a conta-gotas, as comunidades de terreiro conseguem acessar benefícios e direitos que lhes são negados pela estrutura do Estado e pelo sistema de meritocracia racial brasileira. Tendemos a pensar que, inicialmente, as comunidades de Candomblé concediam cargos honoríficos para membros da elite e da academia imaginando que a restrição dessa integração às funções administrativas ou apenas diplomáticas estariam assegurando a interdição ao conhecimento de “fundamento” (discursos ocultos), restrito aos cargos litúrgicos e iniciáticos. No entanto, ao longo das décadas, a ampliação da integração de pessoas das classes média e alta, de ocupantes de cargos públicos e acadêmicos – que trazem outras ontologias e epistemes para o seio das comunidades de Candomblé – alterou um pouco essa lógica de distinção entre o que seriam informações “ocultas” e “infrapolíticas”, trazendo conflitos e tensões para o campo político do Candomblé na atualidade.

2.3.3 Os mediadores: um breve histórico de ação e estratégias políticas

A percepção de pesquisadores sobre a capacidade do povo de santo de negociação política, enquanto estratégia de resistência, não é recente, e já temos referências de pesquisas que a localiza desde o século XIX (PARÉS, 2008; SANTOS, 2009; REIS, 2016). No entanto, foi nas primeiras décadas do século XX que as comunidades de terreiro saíram da invisibilidade para ocupar um lugar de interesse em pesquisas relacionadas à diáspora africana nas Américas

⁴⁸ Vivaldo Lima (2004) e Júlio Braga (2009) abordam, de perspectivas diferentes, como a atribuição de cargos no Candomblé foi estratégia de negociação com esferas de poderes “adjacentes”, principalmente com os poderes públicos e com instâncias influenciadoras como a mídia e a academia. Lisa Castillo (2010), Beatriz Dantas (1988) e Ordep Serra (1995), a partir de diferentes perspectivas e argumentos, debatem a interação das comunidades de Candomblé com pesquisadores acadêmicos e com seus instrumentos de produção de conhecimento.

e quando decidiram negociar seu espaço sociopolítico com os poderes públicos brasileiros (DANTAS, 1988; LIMA, 1987; PARÉS, 2007, 2016b; PARÉS; CASTILLO, 2007, 2015). A partir desse panorama histórico, realizamos uma pesquisa nos acervos etnográficos norte-americanos (no período de doutorado sanduíche) procurando entender os motivos e estratégias com as quais, nas primeiras décadas do século XX,⁴⁹ as comunidades de terreiro que hoje são consideradas “matrizes” do Candomblé baiano decidiram acolher e dialogar com os pesquisadores americanos africanistas, que vieram pesquisar as relações raciais no Brasil nos anos 1930-60. Além dessa pesquisa documental, as histórias de vida das lideranças de Candomblé que fundaram esses terreiros “históricos” as associam não apenas às altas posições políticas que suas linhagens ocupavam nos cultos africanos (e que lhes conferiam conhecimentos rituais proporcionais), como também fortalecem a imagem de grandeza de seus feitos políticos, conferindo um grande valor às estratégias de agência individual e à capacidade de realizar alianças e estabelecer redes de parentesco e solidariedade. A valorização do legado, associada ao acúmulo de sabedoria e conhecimento dos códigos culturais dos universos sociais onde circulavam e influenciavam, elevam as estratégias políticas das lideranças precursoras do Candomblé à condição de modelos de referência para a ação política dos membros das comunidades de terreiro até hoje.⁵⁰

A continuidade da existência de comunidades que eram consideradas ilegais e foram relegadas à condição de criminalidade e marginalidade pelos poderes públicos brasileiros revela que as lideranças de terreiro vêm desenvolvendo, ao longo destes mais de cem anos, estratégias de sobrevivência, resistência e recriação de suas formas de organização social que têm gerado as condições para uma contínua dinâmica de negociação política do povo de santo com as instituições da sociedade abrangente. As primeiras décadas do século XX foram fundamentais para a consolidação de um primeiro marco ou etapa dessa história de negociação. Sintetizando o cenário social e político vivenciado pelos candomblés baianos nos anos 1930, que se multiplicavam pela cidade de Salvador, Vivaldo da Costa Lima e Valdir Oliveira afirmam que:

Capitalizavam-se. Compravam terrenos nos limites do centro urbano. Construíaam terreiros que se tornariam centros comunitários, com organização hierárquica bem definida e rigorosa, em que a autoridade do líder e a solidariedade intergrupala eram a

⁴⁹ Nos cadernos de campo de Herskovits (SCHOMBURG CENTER, 2019) existem referências a ogãs que eram advogados e policiais, que inclusive faziam a mediação para concessão das licenças de funcionamento dos terreiros e para a realização de obras, por parte da prefeitura de Salvador (os casos do Bogum e do Gantois, por exemplo).

⁵⁰ Espero desenvolver, em outro momento da vida, uma pesquisa relacionada ao tema de um legado político herdado dessas lideranças do início do século XX, que teriam estabelecido os contornos desse *ethos* político do Candomblé. Esperava desenvolver essa reflexão nesta tese, mas como opção metodológica decidi reservar os dados levantados em campo e nos arquivos para outra aventura acadêmica.

norma determinante e indiscutível. Criavam-se sociedades dentro dos terreiros, com diretorias executivas que se encarregavam das relações efetivas de cada grupo com o sistema de poder do Estado e, sobretudo, estendiam a rede do parentesco ritual para além das fronteiras étnicas e de classe. (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 40).

Nesse cenário de crescimento e visibilidade, alguns terreiros eram frequentados por autoridades policiais e políticas, profissionais liberais e acadêmicos, parceria que provavelmente lhes garantia as licenças para seu funcionamento,⁵¹ como eram os casos do Terreiro do Gantois, de Mãe Menininha, do Ilê Opô Afonjá, de Mãe Aninha e Mãe Senhora, do Terreiro da casa Branca, de Tia Massi, do Bogum, de Dona Emiliana, do Candomblé de Jubiabá, de Severiano Manoel de Abreu, e do terreiro do Ogunjá, de Procópio Ferreira. A estratégia de estabelecimento de alianças e redes de apoio já era acionada pelas lideranças dos anos 1930, como é o caso da criação do ministério dos Obás de Xangô, no Ilê Opô Afonjá, instância de gestão civil criada por Mãe Aninha e posteriormente aprimorada por Mãe Senhora (LIMA, 1987, 2010; CAPONE, 2004). Assim como os Congressos Afro-brasileiros de 1934 e 1937, o empreendedorismo político de Mãe Aninha é outra característica de sua personalidade – e exatamente esse termo nos interessa pensar dentro do campo político dos terreiros. Assim como nos interessa pensar, também, sua intensa participação em Irmandades católicas, o que parece ter sido comum à época, e que talvez fosse, até bem pouco tempo, uma forma de demonstração de poder e de relações institucionais importantes com a Igreja Católica (LIMA, 1987).

Essa mitificação da história e da agência dessas lideranças de Candomblé dos anos 1930-1940 são fundamentais para refletirmos sobre as referências que inspiraram e inspiram a ação de pais e mães de santo do século XXI, enquanto responsáveis pela preservação de seus terreiros e dos saberes legados por eles. A relação com a autoridade política a partir do conhecimento dos códigos rituais, litúrgicos e políticos recobre uma parte do reconhecimento atribuído a essas personalidades, como o conhecimento e o trânsito com a tradição praticada em África, a fluência na língua iorubá, o conhecimento dos rituais e segredos, além de suas proximidades com o universo político e acadêmico. Essa referência de capital político atribuída às grandes lideranças do Candomblé da primeira metade do século XX são fundamentais para entendermos as fontes de inspiração das lideranças atuais, tanto para clamar a africanidade que está no cerne do Candomblé como para estabelecer os alicerces de apoio político entre gestores, ocupantes de cargos políticos, acadêmicos e, recentemente, entre seguidores nas redes sociais e nos espaços de mídia (DANTAS, 1988).

⁵¹ Entre os anos 1930 e 1970, os terreiros eram obrigados a tirar licença de funcionamento na Delegacia de Crimes contra os Costumes, Jogos e Diversões Públicas.

A situação de criminalidade, atribuída pelo Estado aos terreiros, vai se transformando ao longo da década de 1940 e 50, até os anos 1960 quando houve, no campo cultural, a reativação da cultura afro-brasileira como força libertária, contestadora, transformando-se na própria síntese da cultura brasileira (CAPONE, 2004; SANTOS, 2005). Nesse momento, as comunidades de terreiro passaram a compor um cenário idílico de resistência cultural e africanidade, através das obras de artistas de projeção nacional e internacional (principalmente baianos), e as lideranças de terreiro passaram a ocupar espaços na grande mídia, com o cenário de negociação política com os poderes estatais assumindo um novo patamar. Apesar de fundada em 1946 (ano em que a liberdade religiosa passou a ser um direito constitucional), a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (FEBACAB) foi regulamentada apenas durante o governo de Juracy Magalhães, em março de 1960, e essa regulamentação instituiu um novo canal de mediação política do povo de santo com os poderes públicos, principalmente nos processos de obtenção das licenças e alvarás de funcionamentos dos terreiros.

Nos anos 1970 vemos o mercado turístico se voltar para a cultura dos terreiros e o Candomblé passa a ser um ativo comercial. As lideranças de terreiro da Bahia passaram, nesse momento, a ocupar alguns espaços de negociação com o governo estadual, de forma a construir um campo de valorização cultural e retorno financeiro para as suas comunidades. Nesse período, o campo da política se torna um espaço de disputa pela afirmação da racialidade, o que no contexto das teorias pan-africanistas trouxe, inicialmente, uma negação da religiosidade afro-brasileira como bandeira política a ser defendida pelo movimento negro (alinhada às perspectivas marxistas de separação desses campos), passando posteriormente, nos anos 1980, à afirmação da racialidade negra vinculada ao pertencimento às comunidades tradicionais de terreiro (PINHO, 2003).

A associação da imagem do Candomblé ao discurso de união e luta pela igualdade social é uma construção de ativistas do movimento negro, que na década de 1980 perceberam esse potencial de referência à identidade africana em um contexto pós-Pan-africanismo e luta por direitos civis nos EUA.

Os movimentos pelo fim da ditadura militar, alimentados por um espírito de democracia e participação social na vida política do país associado ao advento da Constituinte e à promulgação da Constituição Federal de 1988 (CF1988), tornaram a década de 1980 um novo marco no processo de negociação do povo de santo com o Estado brasileiro. Essa nova relação, baseada no universo dos direitos, fomenta debates em torno de identidades culturais garantidoras de políticas públicas ao povo de santo. Também os anos 1980 marcam uma nova

onda de reafrikanização do Candomblé:⁵² na Conferência da Tradição e Cultura dos Orixás (1983), as autoridades sacerdotais presentes reivindicaram o Candomblé não apenas como religião, mas como a expressão última da cultura e tradição afro-brasileira (PARÉS, 2008).

Esse breve histórico da relação das comunidades de terreiro de Candomblé com o Estado brasileiro contextualiza como foram se constituindo os perfis de mediação política do povo de santo que encontramos ao longo das etnografias apresentadas nos próximos capítulos desta tese.

2.4 Perfis de mediação política

Após observamos as estratégias e contextos de ação política do povo de santo, é possível categorizar o processo de mediação política no Candomblé, observando algumas distinções nos tipos de mediador/representante político. O exercício de pensar os diferentes contextos e estatutos dos representantes políticos de terreiros não deve ser considerado como uma tentativa de criar padrões ou modelos de representação, sendo necessário que entendamos os contextos e as condições em que o mediador se insere.

A reflexão sobre perfis e comportamentos de mediação política no Candomblé também não deve se configurar como tentativa de criação de arquétipos políticos a partir da vinculação da divindade com seus filhos de santo, mas esperamos poder acrescentar matizes que incidem sobre a ação política dos agentes que se colocam na condição de mediadores e negociadores de agendas do povo de santo. A projeção de um perfil de liderança a partir do referencial do Rei ou da divindade encontra eco nas características do *ethos* político do Candomblé que temos debatido, e se personifica nas histórias das divindades. A relação de proximidade com que os membros do Candomblé lidam com suas divindades, instrumentalizada na possessão e no processo de individuação dos referentes múltiplos da pessoa (promovido pela iniciação), evidencia trajetórias e dinâmicas que permitem uma justaposição de experiências e referências que não podemos racionalizar através de outras ontologias, e que agregam esses matizes aos modos de agir político do povo de santo.

Assim como Xangô e Oxalá estão associados às habilidades políticas dos Iorubá, por seu histórico de unificação e empoderamento de centros políticos de reinos iorubá, Exu é símbolo da mediação – ele é fonte de criação da ação política. Seu aspecto de energia da restituição (que se efetiva através do ebó) revela um dos pontos de sustentação do sistema simbólico Nagô que é a lógica da reciprocidade e do equilíbrio, como já argumentamos. Exu,

⁵² Para maiores informações sobre os movimentos de reafrikanização no Sudeste, ver o artigo de Vagner Gonçalves da Silva (1993).

Legba ou Nzila estão associados aos lugares vinculados às trocas e às transações – os mercados, as encruzilhadas, a entrada dos lares –, demonstrando, nesses lugares, as suas funções de mediadores (CAPONE, 2004). Essas associações históricas e míticas e as experiências políticas que integram os itans, provérbios e conhecimentos relacionados à existência das divindades e sua inter-relação em nosso mundo, devem ser tomados como parte do repertório cultural que oferece as referências para a ação política do povo de santo. Gostaríamos de ter explorado as configurações desses perfis de mediação política do Candomblé, analisando como os mediadores políticos se comportam a partir das múltiplas referências que compõem sua agência, mas para não ampliar demasiadamente as reflexões desta tese, oferecemos uma breve reflexão nesta seção e esperamos que futuras pesquisas possam trazer contribuições ao tema.

Através do conhecimento empírico do campo, alguns perfis de mediação do povo de santo puderam ser identificados, assim como a tipificação de situações de mediação nas quais a liderança de terreiro é inserida – informação que diz respeito ao contexto em que ocorre o diálogo com os poderes públicos. É possível portanto, nessa abordagem de tipificação a partir do contexto, diferenciar as possibilidades de atuação e de expectativas do(a) representante/mediador(a) político do Candomblé. Um contexto específico se configura quando o mediador é convidado por uma instituição do poder público para dialogar (por seu reconhecimento como uma autoridade do segmento social) enquanto um porta-voz ou diplomata do povo de santo em geral – aqui, os interesses dessa negociação política se projetam como benefício difuso para a comunidade ampliada. Outro contexto se conforma quando o mediador é instituído, indicado, pela sua própria comunidade de terreiro, para a interlocução com o Estado, e o diálogo toma um caráter de negociação de interesses específicos de um grupo menor, que pode gerar benefícios diretos e localizados no território ou em espaços afins à comunidade (como o bairro, as casas-filhas, um distrito). Em ambos os contextos existe uma responsividade do mediador enquanto negociador de melhorias e benefícios para o povo de santo.

Uma forma menos responsiva de mediação ocorre quando o mediador, em condição de voluntariado, coloca-se à disposição dos poderes públicos para exercer um papel de consultor ou de especialista do povo de santo, ocupando uma função de “lugar de fala identitária”, que é o caso da representação/mediação política nas instâncias de participação social – como nas conferências setoriais e nas vagas para conselhos participativos de políticas públicas –, contexto em que o diálogo passa a ter um caráter misto entre negociação de interesses específicos e de diplomacia para o benefício difuso da coletividade (TOZI, 2016).

No escopo do contexto da mediação, há ainda uma diferenciação entre os limites autorizados de ação política dos mediadores, na medida em que nem todos os representantes políticos podem tomar decisões em nome de uma coletividade. Mesmo o representante indicado pela comunidade de terreiro para negociar tem vários níveis de poder de decisão – ele representa os interesses de sua coletividade imediata, mas existem gradações de interesses que podem coadunar, ou não, com o grupo de confiança da liderança principal.⁵³ No caso do mediador-diplomático (que representa a abrangência da coletividade do povo de santo e idealmente não está representando um interesse específico), a função de mediação requer que o indivíduo seja capaz de nutrir o Estado com informações necessárias à construção de políticas públicas, e ele pode, ou não, assumir funções de decisão; se houver ação deliberativa, no entanto, ela poderia se restringir ao atendimento de interesses do próprio terreiro do mediador, o que colocaria questões éticas ao processo, pois a condição de representação estaria associada à obtenção de benefícios para todos os terreiros.

A figura do negociador-instituído (indicado ou não através de instrumento legal de procuração – um advogado, um contador, um diretor de associação civil de terreiro) está associada à autorização para deliberar, em nome do coletivo representado, seja um terreiro ou um coletivo de terreiros, em contexto de processos administrativos ou judiciais.

A discussão a respeito da representação política, de uma forma geral na literatura das ciências sociais, está vinculada a instituições, e pressupõe que o representante “fale por” uma instituição (trabalhista, partidária, associativa etc.), e está, muitas vezes, associada à análise de representação realizada através de processo eleitoral/eletivo. Nesse sentido, quando o poder público demanda a indicação de representantes para as comunidades de terreiro ocorrem, constantemente, conflitos relacionados às dificuldades de parametrização ou correspondência desse modelo clássico de representação institucional, próprio do campo das políticas públicas, com a lógica de hierarquia e autoridade do Candomblé, pois os poderes públicos são obrigados a atender os requisitos da legislação brasileira (e da “impessoalidade” da burocracia) e têm dificuldades para equacionar os modelos de participação social às referências e posições de liderança do povo de santo – organizadas a partir de lógicas baseadas em princípios das tradições desses grupos.

Do mesmo modo como é possível diferenciar os perfis de mediadores e de contexto de mediação/diálogo, é possível elaborar escalas ou estágios de maturidade política das comunidades de terreiro, que variam conforme a personalidade, experiência, *status* social e

⁵³ O tema dessas limitações de ação política apareceu nas entrevistas com Egbomi PN (2018), Ogã AS (2018) e Ekedy DF (2018).

econômico das lideranças da comunidade e conforme o alcance das redes de sociabilidade, de contatos políticos, de localização geográfica de cada terreiro etc. Um terreiro que acumulou, no passado, conhecimento e experiência no diálogo com o Estado, pode ter, na atualidade, uma liderança mais hermética, cuja preferência pela reclusão pode se refletir em dificuldades, para os mediadores dessa comunidade, nos processos de deliberação/negociação políticas, ou mesmo para expressar um posicionamento institucional do terreiro.

A capacidade de cada mediador de terreiro de problematizar (avaliando os riscos e possibilidades de reação), decidir e executar a ação traz ainda outros aspectos de relações interpessoais e institucionais destes com os poderes públicos e com os gestores públicos, questão que nos destaca a importância da política para as comunidades de terreiro, e como esses fatores influenciam o processo de agenciamento a partir de uma noção de temporalidade.

É preciso que observemos dois pontos relacionados à percepção de temporalidade em nossa análise: a capacidade de prospecção de futuro (desejado para as políticas públicas dirigidas aos povos de terreiro) em escala individual (considerando interesses pessoais e da comunidade) e coletiva (enquanto segmento social ou conceito abstrato de povo de santo) dos mediadores; bem como suas habilidades e capacidades de manejo do passado, recuperado pelo conhecimento do repertório político-cultural e histórico da ação política do Candomblé – tanto da sua nação/tradição e parentesco (linhagens da casa de santo), quanto do povo de santo em geral. Por isso, conhecer as influências das histórias de vida e das trajetórias e experiências de negociação política do povo de santo nos dá trilhas para compreender o alcance e autonomia da agência dos mediadores políticos do Candomblé.

Devemos considerar, também, as transformações nos contextos sociais e políticos da interlocução dos terreiros com os poderes públicos, que se iniciam com o processo político na Constituinte, se legalizam com a Constituição Federal de 1988 e se estruturam com os programas de governo participativo da gestão Lula-Dilma (2003-2016). As transformações vividas pelos representantes do povo de santo colocam novas questões e problemas, que lhes exigem atualizações e inovações no *ethos* político do Candomblé. O atendimento às novidades de cenários políticos da sociedade global, que o processo de negociação equitativa e sistemática com os poderes públicos trouxe, diz muito sobre a “experimentalidade” de ações tomadas pelos mediadores dos terreiros nos últimos anos.

Na entrevista com Ekeddy DF (2018) – pertencente a uma comunidade de terreiro, de culto aos orixás, tombada como patrimônio cultural na esfera federal e estadual – o tema da escolha do mediador foi trazido à tona: ela comentou que o processo de diálogo com o Estado é muito delicado, pois existe uma centralização do poder, no processo de gestão das

comunidades, na figura dos pais e mães de santo. Ekedy DF tem percebido, ao longo dos anos em que pertence ao Candomblé, que uma mudança de comportamento ocorre quando a pessoa assume o cargo da liderança máxima da casa, e passa a desejar o controle de todas as decisões envolvendo o terreiro. Esse desejo de controle absoluto se torna ainda mais centralizador no que diz respeito às relações com as instituições governamentais, pois as lideranças se preocupam intensamente em não desagradar os gestores públicos e prejudicar a própria imagem como liderança de Candomblé. Nesse sentido, ela percebe que os líderes acabam, por vezes, escolhendo pessoas que têm um perfil diplomático para conduzir essa mediação política – que eventualmente ocupam cargos na gestão pública ou que têm redes de contato com os poderes públicos –, indicando mediadores que poderiam causar menos conflitos com gestores. Ela percebe, ainda, que há uma tendência dos líderes, nesse processo de escolha, de realizar equivalências de autoridade e chefatura, pois acabam delegando atividades de negociação com altos gestores e autoridades políticas dos poderes públicos a pessoas que ocupam altos cargos no terreiro, demonstrando assim que a negociação tem semelhança com uma operação de diplomacia de nações.

Ekedy DF concorda que a escolha dos mediadores passa ainda pela disponibilidade e experiência profissional e pessoal de cada indivíduo, e que sua permanência como representante da comunidade depende da atitude, comportamento em sintonia com os preceitos da casa, e da convivência com a liderança do terreiro. Ela também identificou uma dificuldade de mobilização de pessoas para ajudar na gestão da comunidade, indicando que “faltam braços” disponíveis para o trabalho de manutenção da parte física do terreiro, assim como de pessoas disponíveis para ajudar no cotidiano da administração de contas, comunicação etc., e que, mesmo existindo associações civis que apoiam a gestão burocrática, seus diretores trabalham externamente e têm pouco tempo para dedicar à administração das demandas da casa.

Ainda na reflexão da Ekedy sobre os cenários da mediação política, ela avalia que o arquétipo do orixá exerce uma influência (mas não é determinante) no comportamento do mediador, e que, talvez, um mediador de orixá mais combativo projete essa personalidade em favor da causa dos terreiros e o torne reconhecido, no meio político, como uma liderança que guerreia pelo seu povo, e que está apto a ser um de seus porta-vozes.

É preciso relembrar que existem diferentes graus de interlocução entre as instituições governamentais e os terreiros, principalmente com aqueles terreiros mais antigos ou que atingiram maior projeção midiática, seja por sua contribuição cultural ou continuidade histórica, seja pela identificação de suas lideranças com dons excepcionais ou ainda pela existência de celebridades como filhos de santo.

Durante a pesquisa de campo verificamos que comunidades de terreiro em que o comando da casa circula nas mãos de poucas famílias e onde os cargos de liderança são designados pela ligação consanguínea – como é o caso do Terreiro do Alaketu e do Terreiro do Gantois (localizados em Salvador/BA) – tendem a ter maior controle sobre as formas de interlocução política do terreiro, enquanto terreiros que possuem muitos cargos de liderança e/ou distribuição de funções de comando entre vários grupos tendem a ter menor controle sobre os diálogos que são estabelecidos com os governos – como é o caso do Terreiro do Afonjá e da Casa de Oxumaré (também localizados em Salvador/BA). Isso não significa que os pais e mães de santo desses terreiros de poderes “pulverizados” não tenham ciência das redes e relações que se estabelecem no terreiro (apesar de duvidarmos que em qualquer casa a liderança não tenha o conhecimento das informações que circulam), mas que seu controle sobre as conexões que se estabelecem é mais frouxo (existem vários interlocutores indicados pelo pai/mãe de santo em interlocução com vários órgãos e setores do governo).

Alcançamos, ainda, outras estruturas de mediação política do povo de santo, não referenciadas no indivíduo, mas na representação jurídica ou coletiva. As formas institucionais de participação, trazidas pela Constituição de 1988, estimularam a ampliação das formas de ação política do povo de santo. Nos últimos dez anos, temos a proliferação de fóruns nacionais e estaduais de articulação de “povos de terreiro” e “povos tradicionais de matriz africana”, que operam sob o formato de redes (formalizadas ou não) e que se propõem a reunir representantes de várias comunidades de terreiro para debater temas específicos relacionados às políticas públicas que incidem sobre seus territórios – como por exemplo, a Rede Nacional das Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), o Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FOSANPOTMA), os fóruns pela liberdade religiosa etc. Em um movimento de organização representativa um pouco mais antigo (que data dos últimos trinta anos), temos o surgimento de Organizações Não Governamentais (ONGs), que trazem em seu estatuto social a luta pelos direitos dos povos de terreiro como frente de atuação, demonstrando diversidade dos métodos de organização coletiva para além das estruturas sociais das comunidades de terreiro – como são os exemplos do Coletivo de Entidades Negras (CEN), do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira (CENARAB), da Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU), do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB), do Koinonia, dentre outras.

O fortalecimento de um campo de atuação de ONGs resulta da implementação de políticas compartilhadas entre os poderes públicos e a sociedade civil, previstas na Constituição

Federal de 1988 e regulamentadas pela legislação brasileira, e revelam a ampliação do espaço de participação política iniciado na década de 1980, que trouxe o debate da urgência de inserção de agendas de direitos humanos e da inclusão de grupos minoritários e subalternizados para a arena política nacional. A propagação de ONGs representativas do povo de santo demonstra a capacidade de organização institucional, burocrática e de formulação de arranjos políticos de membros de comunidades de terreiro para a agência no sistema político brasileiro. Adaptadas ao modelo jurídico-institucional renovado pela Constituição de 1988, as associações civis dos terreiros foram transformadas em ONGs (apesar de existirem desde os anos 1930), e se configuram enquanto instituições representativas dos interesses de cada comunidade de terreiro. O caráter e o perfil das associações civis de terreiros variam muito, transitando entre aspectos de organização religiosa, de assistência social, cultural, entre outras, com finalidades muito diversas, que passam pela gestão do território, do patrimônio financeiro e fundiário da comunidade, da preservação dos ritos e liturgias etc. Por vezes, encontramos relatos e até notícias de jornais que revelam que as associações civis de terreiros acabam agregando bastante poder na comunidade, e não são raros os casos nos quais existem tensões e disputas entre os presidentes dessas associações e os pais e mães de santo (quando estes não acumulam essas duas funções).

Parés (2008) nos chama a atenção para contradições existentes entre os universos sociais dos terreiros e dos poderes públicos, e observa como os processos de negociação remodelaram a relação entre o campo político e o religioso, trazendo novos agentes mediadores para esse campo de disputa, como as ONGs, o movimento negro e partidos políticos.

Os fóruns e redes representativas surgem nos anos 2000, momento de maior alargamento das instâncias de participação social nas políticas públicas, e se configuram como alternativas de organização coletiva para a negociação política do povo de santo com os poderes públicos – antes concentrada nas mãos das Federações de Candomblé e Umbanda –, pois se definem como modelos de mediação nos quais a institucionalidade, sendo mais fluída por princípio, não concentraria o poder de representação dos interesses dos terreiros em uma ou poucas mãos.

Por sua vez, as federações e entidades representativas similares têm o propósito de autenticar ou dar formalidade à existência de comunidades de terreiro – formato surgido na primeira metade do século XX – e se conformam como estratégia de mediação do povo de santo com os poderes públicos, porém com um caráter mais explícito de negociação de interesses coletivos. O intenso fluxo de terreiros que se associam e se desvinculam dessas formas de representação revela conflitos que surgem do processo de delegar autoridade deliberativa, e

uma dificuldade de representatividade coletiva que se manifestam no campo político do povo de santo. Durante parte do século XX, as federações foram a estratégia adotada pelas comunidades de terreiro para negociar a emissão das licenças municipais de funcionamento das casas, assim como se pretendiam ser instâncias que exerciam um tipo de “controle social” dos terreiros, pois possuíam a autorização de “certificar” o parentesco e a autenticidade das casas (com poderes cartoriais). Parece-nos que a implementação da Constituição Federal de 1988, que garantiu direitos no nível individual, levou a uma diminuição da força das federações, pois as formas de diálogo com os poderes públicos e os instrumentos de pressão de movimentos sociais (judicial, nas mídias etc.) se ampliaram e conduziram, gradativamente, à multiplicidade de espaços de participação na gestão pública, que alcançaram, no início dos anos 2000, o caminho não mediado, e direto, de diálogo com representantes das próprias comunidades de terreiro.

A ação política de movimentos sociais⁵⁴ – movimentos negros e de caráter étnico, de Povos e Comunidades Tradicionais (PCT) e de Terreiros – influencia o campo político dos terreiros, internamente e entre as comunidades de terreiro, atribuindo-lhes diferentes pautas/agendas, entendimentos políticos, assim como fomentando o ingresso da gestão compartilhada de políticas públicas nas dinâmicas econômicas, sociais e culturais dos terreiros.⁵⁵ Essas pautas variam conforme os tipos de relação que esses movimentos sociais possuem com os filhos de santo de cada comunidade; queremos dizer com isso que uma mesma comunidade de terreiro pode dialogar com diferentes tendências partidárias, instituições rivais e instituições governamentais, através de diferentes filhos de santo. Esse cenário múltiplo de interação está coadunado com a tendência política dos terreiros em não assumir um caráter partidário, talvez em razão das diferentes frentes de ação e inserção social que esses múltiplos diálogos podem abrir. No entanto, é necessário compreender historicamente a entrada das agendas de demandas políticas dos terreiros na vida política do país e as relações individuais para estabelecer parâmetros mais seguros de análise (ver pesquisas desenvolvidas por SANTOS, 2005; SIQUEIRA, 1998; SODRÉ, 1988).

O processo de negociação do Candomblé com o Estado também trouxe transformações para a composição das comunidades de Candomblé, que passaram a iniciar, como

⁵⁴ Essas estratégias de organização para a mediação política do povo de santo podem ser categorizadas como “movimento social” na medida em que se constituem articulações promovidas e mantidas pela sociedade civil.

⁵⁵ O diálogo do povo de santo com os poderes públicos ocorre com o Judiciário, o Legislativo e o Executivo, tendo historicamente uma perspectiva reativa a esses poderes (normalmente associada à ideia de controle ou extermínio da religião); apenas recentemente passou a ser mediada pela perspectiva de proposição/pauta da agenda de políticas públicas, e as instituições do Estado passaram a ser percebidas como parceiras das comunidades de terreiro.

membros/filhos de santo, ativistas negros e intelectuais, esmaecendo as fronteiras entre os atores externos e internos desse campo de negociação (PARÉS, 2008). Essa dinâmica de “politização da religião”, ao mesmo tempo que trouxe um debate em torno do caráter racial do Candomblé, promoveu sua universalização; quer dizer, simultaneamente à consolidação de um discurso de identidade negra que se reforça pelos processos de reafirmação, o Candomblé passou a ser constituído por sacerdotes e sacerdotisas de todos os gêneros, raças e classes sociais, com destaque para aqueles provenientes da região Sudeste e Sul, e para o grande número de filhos pertencentes à classe média branca e intelectualizada.

As tensões que incidem sobre os processos de mediação política, quando se trata do diálogo com o governo, surgem a partir de diferentes fontes. Na entrevista realizada com Egbomi PN (2018), ele informou perceber que, atualmente, o povo de terreiro/povo de matriz africana (enquanto conceito de abstração coletiva) possui maior autonomia para tomar decisões mais amplas, que incidem nas políticas públicas, do que, de forma geral, as comunidades de terreiro têm para negociar questões dirigidas aos seus interesses particulares. No caso de PN, quando ele é indicado para mediar decisões que envolvem interesses privados da sua comunidade de terreiro, uma conversa prévia e outra posterior à atividade ocorrem com o pai de santo. Observando as reflexões de Egbomi PN, nos questionamos se essa maior liberalidade e autonomia para negociações envolvendo benefícios coletivos, no contexto das políticas públicas, seria consequência da ausência do poder de deliberação que os órgãos do poder público oferecem para os representantes de terreiros. Não se delibera, por exemplo, com os mediadores de terreiros, planejamento e execução orçamentária ou financeira; o que normalmente ocorre, quando se trata de conselhos de participação social, instituídos por lei, são apresentações de propostas de orçamento já debatidas tecnicamente com a equipe de governo, relatórios de execução da política, restringindo o poder de decisão sobre as direções tomadas por essas políticas. Em poucas vezes encontramos deliberações da sociedade civil, nos conselhos, relacionadas à priorização de ações da instituição governamental; temos notícias de que isso ocorreu esporadicamente em conselhos normatizados do governo federal, que possuíam vagas para representação de terreiros, no período da Gestão Lula (2003-2011). Uma análise fundamental que há de ser feita em futuros estudos e pesquisas sobre o tema.

Mesmo que, atualmente, tenhamos uma maior inserção de pessoas negras em espaços de poder econômico e político, e se encontre ativa a expansão da presença de pessoas brancas na hierarquia dos terreiros, o racismo ainda orienta as relações econômicas e sociais no Brasil. A fragilidade com que os filhos e netos de famílias de santo negros ascendem a posições sociais mais proeminentes e mesmo como representantes de suas comunidades demonstra que o mundo

da Política ainda é um campo de hegemonia das pessoas brancas, o que parece reforçar a concessão de privilégios que muitas lideranças de Candomblé destinam às pessoas brancas nos processos de mediação política, principalmente nos cargos de ogã e ekedy, como uma estratégia de garantia da manutenção e estabilidade econômica e financeira dos terreiros. Essas relações entre as dinâmicas e lógicas econômicas da sociedade global e as comunidades de terreiro precisam ser mais bem analisadas e refletidas, pois geram tensionamentos “nas” e “entre” as comunidades de Candomblé.

Os perfis dos mediadores e representantes dos terreiros também passam por escalas de “liberdade de representação” – em reuniões com servidores públicos, que demandam um trabalho técnico e produção de materiais textuais, a maioria das lideranças de terreiro costuma enviar representantes com alguma formação técnica ou acadêmica, esperando com isso, talvez, facilitar a comunicação e a construção de entendimentos e discursos com o baixo escalão da burocracia (o que demonstra sagacidade, pois muitos processos emperram nos obstáculos criados por pequenos poderes).⁵⁶ Em eventos nos quais existe algum nível de projeção política, a tendência é que as lideranças mais proeminentes dos terreiros desejem contribuir e aparecer. Nossa análise sobre essa visibilidade destacada em atividades envolvendo o poder de influir sobre a mídia/ imagem do Candomblé e sobre os gestores “poderosos” vai em duas direções:

- a) a imagem de cada terreiro ainda é muito centralizada na figura da mãe/pai de santo, e a reincidência de suas imagens nesses espaços de projeção reforça as estratégias de manutenção de seu poder dentro e fora do terreiro;
- b) as mães e pais de santo se preocupam com as narrativas que serão disseminadas pelos meios de comunicação e a presença deles seria uma forma de preservar e salvaguardar a imagem da hierarquia, de tradicionalidade e do conhecimento necessário para “representar” a religião ou a tradição (já que esse cargo pressupõe o conhecimento sênior sobre o Candomblé).

A noção de representatividade do povo de santo teria, portanto, escalas de densidade que variam conforme o contexto em que é demandada. Presenciei situações nas quais as lideranças se chateavam por não estarem presentes em determinadas mesas de discussão, em eventos de grande escala como a Oficina do Maranhão ou o Fórum Social Mundial, ou mesmo nas atividades de formação promovidas pelo Grupo de Trabalho Interdepartamental para

⁵⁶ Refiro-me aqui aos “pequenos” poderes da burocracia, quando uma cópia faltante de documento ou uma informação não justificada nos mínimos detalhes, por exemplo, são capazes de emperrar processos administrativos de negociações que foram estabelecidas em fóruns contendo gestores do alto escalão da burocracia. Ou seja, o desconhecimento e o racismo que existem na base do aparelho estatal, entre os funcionários que possuem preconceito com a religião ou que desconhecem o universo dos terreiros para além das narrativas folclóricas de baixa densidade, são capazes de atrasar ou impedir o andamento de processos de transformação da política.

Preservação do Patrimônio de Terreiros do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (GTIT/IPHAN). Devemos nos questionar se toda liderança de terreiro está preparada para debater qualquer tema relacionado ao Candomblé, quando se extrapolam os muros de suas comunidades. É claro que a liderança/sacerdotisa é a autoridade máxima da casa, o que significa que é a maior conhecedora de ritos, cantigas, cerimônias de sua própria comunidade; mas toda liderança seria capaz de falar em público durante um curto espaço de tempo sobre os efeitos de determinadas políticas sobre todos os terreiros da nação? Tenho certeza de que as lideranças saberiam discorrer sobre os efeitos a partir de sua própria experiência, mas às vezes o diálogo com o Estado requer objetividade e capacidade de leitura de contextos políticos, e digressões são abominadas pela maior parte dos gestores públicos, que necessitam cumprir agendas múltiplas com diferentes segmentos sociais, em diferentes contextos e em curto espaço de tempo.

Não queremos, com isso, desqualificar nosso próprio argumento da riqueza que a representação de perspectiva traz para as políticas públicas, mas problematizar que o espaço da fala de representação em espaços de pressão política precisa ser planejado com tática e estratégia, considerando a necessidade de suspensão temporária de disputas intraterreiros e a pluralidade de habilidades e experiências políticas “extramuros”, de forma a contribuir para equalizar as forças em uma mesa de negociação.

O poder da agência em contextos hierárquicos deriva menos da estrutura ou do sistema de desigualdades e mais do impulso entre nivelamento e simetria – um poder que rearranja hierarquias ao trazer a relação entre estrutura e agência para o foco. Aqui, [têm-se] a dimensão “crítica” onde os agentes mobilizam suas possibilidades e condições de ação. (APTER, 2007, p. 7, tradução nossa).

Sobre a escolha das pessoas para ocupar as funções de mediação política, eu escuto, com certa frequência, sacerdotes e sacerdotisas de terreiro comentarem a necessidade de preparar lideranças para o manejo dos códigos da linguagem política para garantir melhores resultados nas negociações com os poderes públicos. Entretanto, essa seleção dos interlocutores com o mundo “externo” dos terreiros encontra obstáculos – pessoas preparadas para cargos religiosos por vezes se dedicam tanto ao aprendizado das funções que lhes são atribuídas que não desenvolvem habilidades de negociação com o mundo da “porteira pra fora”. Na entrevista com Egbomi PN (2018), ele ressaltou a necessidade de incentivo a formação de novas lideranças, e considerou tratar-se de uma dificuldade, das lideranças mais velhas, de lidarem com o universo dos jovens, dentro dos terreiros, principalmente quanto às funções de dentro da casa. A distribuição dos cargos é sempre complexa nas casas; às vezes obedece a protocolos e

cerimoniais políticos que se projetam para “fora” dos territórios e dos laços familiares, envolvendo pessoas de outros estados e camadas sociais, e com essa perspectiva de garantir a sobrevivência social do terreiro as lideranças acabam por excluir a geração de jovens da gestão social da comunidade, fato que os afasta do cotidiano dos terreiros. Nesse sentido, essa política de certo utilitarismo (no sentido de que os membros têm de ser úteis para o seu terreiro) afasta os jovens, por exemplo, quando os exclui de reuniões envolvendo desdobramentos das políticas públicas, já que as lideranças mais velhas entendem que eles teriam pouco a contribuir, o que torna o cenário da militância dos terreiros desinteressante ou inacessível. Nessa dinâmica, mesmo os jovens recém-chegados, ainda encantados, também se afastam, com o passar do tempo, da gestão da casa, pois existe uma concentração do poder e da informação sobre as estratégias da negociação política. PN lembrou o caso da sociedade dos Obás, da tradição do Ilê Opô Afonjá, instância que integra pessoas com ou sem redes de pertencimento internas ao terreiro.

Quando questionado se a mediação política estava deixando de ser um função de ogãs e ekedys, pensando nessa tendência de concentração de poderes políticos, Egbomi PN (2018) avaliou que há, de fato, uma tendência de perda da função de embaixada delegada tradicionalmente a eles, e que os pais e mães de santo estavam assumindo com proeminência essas funções, projetando um enfraquecimento da presença de ogãs e ekedys nos espaços de representação dos terreiros na política.

Após observarmos, no Capítulo 1, a organização e as dinâmicas do campo político das comunidades de Candomblé, pudemos refletir, neste capítulo, sobre como os conceitos de agência e de mediação política do povo de santo, assim como os princípios que organizam o reconhecimento da autoridade e da liderança, assumem diferentes matizes no espaço de relações intraterreiros. A importância do estabelecimento de alianças e do fortalecimento das redes de sociabilidade entre as comunidades de terreiro possibilitaram a criação e circulação de estratégias de resistência e recriação sociopolítica, a partir de discursos ocultos, que fazem parte dos repertórios culturais do povo de santo, e que nos levaram a pensar o Candomblé como um campo da infrapolítica.

As interações entre os perfis de mediação política do povo de santo com o Estado brasileiro e seus contextos de ação política serão objeto de nossa reflexão nos próximos capítulos (que compõem a segunda parte da tese), onde poderemos, através da análise etnográfica, observar a complexidade e permeabilidade do campo político do Candomblé em contato com o campo da política pública, e poderemos aplicar os conceitos de agência, *ethos*

político, infrapolítica e redes de sociabilidade que debatemos nessa primeira parte da tese, no contexto das políticas públicas culturais.

PARTE II – O CAMPO DA POLÍTICA

3 CONSTRUINDO A “OFICINA PARA ELABORAÇÃO DE POLÍTICAS DE CULTURA PARA POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO”: QUESTÕES DE REPRESENTATIVIDADE PARA A MEDIAÇÃO POLÍTICA

É recorrente, nos discursos políticos de movimentos sociais, a narrativa de que o povo de santo foi alijado, historicamente, dos processos de gestão do Estado, em razão de processos de exclusão social e política resultantes do racismo que estrutura nossas relações pessoais e institucionais no Brasil. Essa é uma afirmação que podemos reposicionar, quando analisamos o sentido de “participar” das decisões que definem as políticas de Estado. Afirmar a exclusão “pura e simples” dos povos de terreiro da gestão do Estado seria negar os esforços e estratégias de negociação às quais as lideranças das comunidades de terreiro se dedicaram, ao longo de pelo menos um século, para resistir às dinâmicas de negação de sua força política.⁵⁷ Essas estratégias revelam a presença do povo de santo, direta ou indiretamente, em decisões políticas do Estado brasileiro, extrapolando os espaços da política institucionalizada e de suas redes internas de sociabilidade, penetrando, na perspectiva de seu *ethos* político, nas relações interpessoais com autoridades e gestores políticos, acadêmicos e artistas de massa, bem como nas estruturas econômicas da sociedade brasileira – o que indica que o povo de santo opera sob outras gramáticas políticas, manejando outras lógicas cognitivas e perceptivas.

Nossa hipótese é de que os membros de comunidades de terreiro sempre estiveram em contato com o Estado brasileiro, em diferentes amplitudes e condições de negociação ao longo da história – em alguns momentos como conselheiros pessoais de autoridades políticas, como interlocutores de pesquisas de universidades e instituições públicas de pesquisa (que geram subsídios para a gestão de políticas), como legisladores, ocupando cargos de direção de órgãos públicos, operadores do direito, ou como representantes políticos em instâncias de participação social e mesas de negociação na execução de políticas públicas. É a esse último papel que vamos direcionar a análise deste capítulo.

A relação do povo de santo com o Estado brasileiro é muito mais complexa e sistemática do que os documentos oficiais (leis, normativas e os instrumentos burocráticos da gestão pública) nos permitem ler. São relações que se permitem revelar na oralidade, nas entrelinhas

⁵⁷ As obras de Parés (2007, 2008), Capone (2004), Dantas (1988), Santos (2005), Selka (2007), sob diferentes ângulos e argumentos, discutem estratégias com as quais comunidades de Candomblé baiano negociaram sua inserção social na sociedade global, em diferentes contextos históricos, e de formas distintas.

de etnografias, nos silêncios seguidos de soluções dos processos administrativos e, principalmente, no comportamento político das lideranças de terreiros, que revivem, através da intuição e da recriação da experiência, esse contato vivido por seus familiares e antepassados.

Não nos faltou vontade de tentar reconstruir e, mais ainda, de imaginar como essa memória corporal da experiência política foi se construindo. Quais teriam sido os momentos chave nos quais se revelavam às lideranças antepassadas sua estratégia de ação política coletiva? Quais teriam sido os sinais que permitiam a segurança do “continuar seguindo” por aquela via política? Esses sinais viriam dos oráculos, de diálogos empreendidos entre relatos da vida pessoal e associações com as histórias, mitos e ditados de divindades africanas?

Um esforço de tecelagem histórica não entra no escopo desta tese, mas é no meio dessa tessitura da ação política do povo de santo que me localizo como pesquisadora e que optei por selecionar a experiência da Oficina para Elaboração de Políticas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro (“Oficina do Maranhão”, como passaremos a chamar) como um recorte etnográfico capaz de nos fornecer alguns fragmentos, no fluxo do tempo, de um desses momentos nos quais as estratégias de ação política do povo de santo alcançou um desfecho materializável. A Oficina do Maranhão foi realizada pelo então Ministério da Cultura (MinC), em novembro de 2011, reunindo mais de 400 representantes de terreiros (indicados ou escolhidos em seleção pública), gestores públicos e formadores de opinião pública, em São Luís do Maranhão/MA, para debater um novo formato de políticas culturais para os povos de terreiro. A escolha em etnografar a organização, realização e desdobramentos dessa Oficina se explica pelos diferentes contextos institucionais e pela diversidade de grupos mobilizados direta e indiretamente, o que nos permite refletir sobre o campo político do povo de santo a partir das categorias de agência múltipla e compartilhada, *habitus* religioso e sociopolítico, autoridade e hierarquia do Candomblé, que apresentamos nos capítulos anteriores.

A seleção desse evento nos conecta a diferentes momentos históricos vividos pelas comunidades de terreiro na gestão de políticas públicas de patrimônio cultural, e pareceu-nos que seria ideal refletir sobre um evento que não foi a pedra fundamental na constituição de uma nova política estatal, mas que se desdobrou em pequenas ondas que foram capazes de projetar pequenos movimentos de reestruturação institucional no governo federal e que atingiram, por sua vez, alguma profundidade transformadora para dentro da política de patrimônio cultural e para a abertura de um novo canal de diálogo das comunidades de terreiro com o Estado brasileiro. A escolha de um evento situado no campo da cultura deu-se não apenas pelo meu lugar de fala o campo da cultura tem sido um universo onde os terreiros se situam como objeto de pesquisa acadêmica e que, pela força simbólica de sua representação material e imaterial, foi

incorporado como setor onde os signos vinculados ao Candomblé podiam ser apropriados e revertidos como ativo econômico e político das elites brasileiras no setor cultural e do turismo (SANTOS, 2005).

Pessoalmente, a Oficina do Maranhão foi um momento de revelações: dos limites institucionais das políticas culturais, dos meus limites institucionais como servidora pública, das potencialidades de inovação que o trabalho com os terreiros poderia ter como integração de linguagens culturais, e da diversidade de agentes e camadas de interseção do campo político do Candomblé com o campo das políticas públicas. Por suposto, essas revelações não me chegaram ao mesmo tempo, nem concomitantes com os acontecimentos que pretendo compartilhar, mas como diz o provérbio iorubá, “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”. Eu consegui entender alguns eventos, reinterpretar acontecimentos e me situar nesse processo, no tempo em que isso deveria acontecer, e com as ferramentas que Exu me permitiu ter nesse momento. Eu não pretendo afirmar que, em algum tempo entre o futuro e o passado, eu não reveja isso tudo com outros olhos; esta tese pode ser apenas mais uma ferramenta Dele.

Muitos caminhos e pautas históricas do povo de santo confluíram para a Oficina do Maranhão e partiram dela, dentro e fora da estrutura burocrática do MinC, o que a torna um marco político importante e faz com que reviver e reelaborar essa experiência seja capaz de nos fornecer um panorama de como, na última década, as comunidades de terreiro negociaram com o governo federal através das instâncias de participação social e atuaram para adaptar as formas de gestão do Estado às suas formas de organização e ao seu sistema sociocultural. Ao mesmo tempo que a Oficina se constituiu como um evento no qual a participação da sociedade civil teve centralidade, expondo alguns dos conflitos, dificuldades e anseios internos dos grupos envolvidos para a construção de espaços políticos de diálogos contínuos, ela permitiu também que observássemos como os atores-mediadores dos terreiros se organizam e desorganizam, conforme se movimentam os dados e peças na gestão de políticas públicas.

Planejávamos inicialmente dedicar apenas algumas linhas para explicar resumidamente a estrutura do MinC, mas as transformações pelas quais a política brasileira vem passando nos últimos quatro anos requerem que dediquemos, ao longo desta tese, reflexões que destaquem o contraste institucional entre o período da pesquisa e o momento atual, da escrita da tese.

A estrutura do MinC passou por algumas transformações estruturais ao longo desses últimos trinta anos. Desde 1985, quando foi criado, passando por um período de suspensão durante o Governo Collor, na década de 1990, até a perda de seu estatuto ministerial, no ano 2019, o Ministério foi formado por instituições da administração direta, composta por Secretarias Nacionais que coordenavam políticas setoriais (que ao longo dos anos têm oscilado

de nome, formato e missão) e da administração indireta, formada por autarquias como o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Fundação Cultural Palmares (FCP), Agência Nacional do Cinema (ANCINE), Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), Fundação Biblioteca Nacional (FBN), Fundação Casa de Rui Barbosa (FCRB) e a Fundação Nacional de Artes (FUNARTE). Cada uma dessas organizações tem sido responsável por realizar, de forma independente, suas ações programáticas e coordenar políticas públicas que dialogam com diferentes linguagens artísticas e bens culturais. No ano de 2019, início da gestão Bolsonaro como presidente da República, o MinC tornou-se uma Secretaria que, no período de pouco mais de um ano, integrou a estrutura do Ministério da Cidadania e, por enquanto, repousa no Ministério do Turismo, onde ainda não conseguiu se reestruturar enquanto instituição coordenadora das políticas culturais nacionais do Brasil.

Quando nos referirmos ao Estado é importante termos em conta que a estrutura burocrática é composta por pessoas, que vivem diferentes experiências sociais e culturais e que ocupam diversos níveis de cargos institucionais. Feito esse destaque, devemos considerar que o Estado é composto por camadas de poder deliberativo ocupadas por membros de muitos segmentos sociais, inclusive de comunidades dos terreiros, talvez em menor escala nas posições de comando da máquina pública.

Essa diversidade cultural e social, manifesta na composição do quadro de pessoal da estrutura estatal, influencia as relações institucionais estabelecidas entre os órgãos públicos e as comunidades de terreiro. Essas comunidades possuem conflitos internos que não se encerram dentro de seus territórios, trazendo para a vida externa de seus membros que pertencem à estrutura do Estado tensões relacionadas à organização política comunitária que, ao serem somadas às lógicas de hierarquia e poder características do Estado, promovem uma desconstrução de ortodoxias e cânones sociais, demonstrando a peculiaridade de uma existência “entre mundos” operada pelas comunidades de terreiro.

Por não conseguir “dar conta” dessas identidades plurais, esperamos deixar caminhos para que pesquisas futuras possam mapear, com maior densidade, o perfil de gestores que também são membros de comunidades de terreiro, para que possamos entender de forma mais profunda como as redes e organizações sociais do Candomblé se desdobram no encontro com os princípios da burocracia do Estado Moderno que ainda impera no contexto das políticas públicas.

No entanto, não devemos atribuir exclusividade à fonte de poder do aparato do Estado; para compreendermos como se sustentam relações sociais e políticas, é preciso identificar os múltiplos mecanismos de poder exercidos sobre as sociedades, localizados nas margens e em

espaços “fora” do âmbito do Estado, operando em foros íntimos e cotidianos (FOUCAULT, 2019, p. 173). Essas fontes do poder são capilares e se relacionam a múltiplas formas de dominação, exercidas dentro das sociedades, extrapolando os espaços regulados por instrumentos legais, e acionando outros instrumentos de controle que as materializam e tornam seus efeitos reais.

Essa reflexão, que supera as estruturas estatais das formas de exercício do poder e atinge as partes periféricas do sistema social, leva-nos a observar a circulação, em cadeia, do poder entre os atores sociais. O princípio de que o poder age e é exercido pelos indivíduos desloca o eixo central para toda a estrutura social. Logo, não devemos pressupor ser mais intenso o poder próximo ao centro do aparato estatal; nas bordas e para além do Estado também se exercem o controle e a disputa de forças – a partir de tecnologias específicas de reprodução e repressão, desenvolvidas historicamente – e que, por sua vez, acabam sendo cooptadas pelas formas de dominação mais global. Sob esse entendimento, analisaremos alguns mecanismos de controle de poder exercidos por membros de comunidades de terreiro, no contexto da negociação política com o MinC e no processo de construção da Oficina do Maranhão.

3.1 O processo de etnicização das políticas públicas e a disputa por novas categorias identitárias

Os poderes públicos acabam sendo motores propulsores na criação de identidades entre os terreiros; historicamente, ao longo dos séculos de Colônia e República, criaram semelhanças entre comunidades que talvez não se enxergassem como pares, mas que passaram a se identificar como tais a partir da ausência da ação do Estado como seu protetor ou, por vezes, da ação como seu agressor (Tata WF, 2020). Essa ausência do Estado como órgão garantidor de direitos pode ter influenciado as formas independentes de organização dos terreiros de Candomblé, que acabavam se constituindo em comunidades com certa autonomia em relação à gestão da cidade, com seus próprios arranjos políticos internos, necessários para sobreviverem econômica e socialmente.

De identidades geradas pela ausência ou violência do Estado, a partir da Constituição Federal de 1988 os segmentos sociais precisavam se afirmar e se distinguir enquanto sujeitos de direitos, movimento que se projetava internacionalmente nos anos 1980. A afirmação identitária plural, garantida pelo princípio da existência de “grupos formadores da nação brasileira” (CF1988, art. 216), trouxe a ideia de matrizes civilizatórias para o campo da cultura,

agenda que levou anos para se tornar prioridade dos órgãos ministeriais⁵⁸ e que, apenas na década de 2000, encontrou as condições políticas e institucionais, com a produção de normativas infralegais, para tornar-se possível.

O processo político que estimulou a realização da Oficina e seus posteriores desdobramentos tem uma potencialidade explicativa tão intensa que é possível observar, no seu decorrer, tanto o nascimento de conflitos políticos, relações e parcerias que vêm perdurando por anos, quanto o movimento no qual o governo federal vinha propondo a construção sistemática de políticas públicas para os membros de comunidades de matriz africana/povos de terreiro – e que está suspenso no contexto de incerteza política-institucional que vivemos atualmente no Brasil –, que parece ter se articulado a uma tendência, entre os gestores públicos, de definir e conceituar o público-alvo dessas políticas, seja pela necessidade de restringir financeiramente os beneficiários de tais programas em meio às constantes limitações orçamentárias, seja pela importância de resguardar gestores e população de ataques de discursos conservadores. Foi a partir do Governo Lula que alguns gestores do alto escalão governamental reconheceram, a partir de pressão dos movimentos sociais e de lideranças de terreiros, a necessidade de desenvolver estratégias para implementação de políticas específicas para minorias étnicas. As conferências nacionais setoriais⁵⁹ foram espaços onde essas demandas foram tomando corpo e volume até serem sistematizadas e direcionadas para a construção de planos de políticas específicas para os segmentos culturais e étnicos.

Os anos em que pude acompanhar a pressão do povo de santo para efetivar políticas culturais orientadas aos povos de terreiro reforçam a teoria de Cohen (1969) sobre a composição do que seriam “grupos étnicos”, na medida em que esse processo de negociação parece se localizar no meio da dinâmica de construção de tradições para ocupar espaços políticos. Os debates em torno da consolidação de um conceito que abrangesse a totalidade da organização social, cultural e política do povo de santo – o conceito de “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” –, que ocorreram na década de 2010, assim como as pressões para a efetivação de uma representação oficial de “religiosos de matriz africana” (coloco religiosos para diferenciar da representação dos quilombolas e outros segmentos de povos tradicionais) no Conselho Nacional de Políticas Culturais (CNPC), no Conselho Consultivo do IPHAN, na

⁵⁸ É preciso observarmos que a República brasileira precisou se reorganizar estrutural e legalmente após a promulgação da Constituição de 1988, e que a implementação de políticas aderentes aos princípios do texto constitucional demorou muito a se tornar uma realidade.

⁵⁹ As conferências nacionais setoriais são consideradas instrumentos participativos para a construção de agendas de políticas públicas de diversos setores sociais, onde a deliberação de prioridades e estratégias de gestão pública se tornam um mecanismo de participação social, e convertem-se em instâncias onde as demandas são tomadas como diretrizes pelo poder público para tornarem-se programas, políticas ou leis (TOZI, 2016).

Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS)/Ministério do Meio Ambiente (MMA) e no Conselho de Segurança Alimentar da Presidência da República, demonstram o desejo e os esforços das lideranças políticas em consolidar sua formalidade e oficialidade como grupo de pressão e de direitos na sociedade brasileira.

A organização de mediadores políticos de terreiros em torno da construção de uma agenda com o governo federal, principalmente através da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que, através de várias reuniões com lideranças religiosas, acadêmicos e lideranças políticas propunha a elaboração de um conceito que abrangesse essa narrativa étnica “condensativa”, dava a dimensão de que havia um segmento social com perfil identitário específico (TOZI, 2016). Essa identidade “étnica” também se projetava nas formas de pleito com que as agendas pública e econômica eram compartilhadas. O conceito identitário que se pretendia construir precisava acomodar, em seu escopo, desde os terreiros históricos/antigos até aqueles recém-criados (BRASIL/SEPPIR, 2011; BRASIL/SEPPIR, 2016), os situados em bairros nobres e aqueles das periferias, bem como acolher grupos com a presença de pessoas de classes sociais distintas, que compartilhassem a mesma agenda de interesses e de demandas e deveriam ser “encaixadas” na mesma categoria étnico-racial para o campo político brasileiro (e das políticas públicas).

Na Oficina do Maranhão presenciamos uma das etapas do que se pode chamar de processo de “etnização” da política cultural para comunidades de terreiro, cuja pretensão era extrapolar a restrição da identidade cultural ao campo religioso (a partir de onde as comunidades eram enxergadas pelo Estado brasileiro). Chamo o processo da Oficina como “etapa” considerando que, desde a década de 1970, o Estado brasileiro traz o caráter étnico da cultura associada ao Candomblé como pano de fundo de políticas culturais (SANTOS, 2005). No entanto, gostaria de fazer uma ressalva com relação ao papel que as comunidades de terreiro ocuparam nesses dois momentos: nos anos 1970-80, o enfoque étnico estava associado a uma folclorização da cultura do Candomblé, e a parceria com as comunidades eram “meio” para realização da política cultural; na gestão do governo do PT – anos 2000-2010 – as comunidades se tornaram o “meio” e a “finalidade” da política cultural, passando a ocupar um outro lugar na negociação da implementação e da gestão da política pública. Membros de comunidades de terreiro, autoridades reconhecidas do povo de santo e outros militantes dessa pauta passaram a reivindicar o enquadramento identitário do marcador de “povo” (a partir do referencial de línguas, rituais, organização social e territórios específicos) nas políticas públicas, em um

movimento de “eticização” dessas coletividades.⁶⁰ Esse viés étnico foi associado principalmente a uma africanidade das comunidades de terreiro, e por vezes sofria alargamentos identitários para enquadrar, nessa identidade étnica, a herança indígena e mestiça.

Na Oficina do Maranhão pudemos perceber como os grupos pertencentes a comunidades de terreiro organizaram esse enfoque étnico para dialogar com o MinC, reivindicando, no processo de tomada de decisões das políticas públicas, a lógica de hierarquia e autoridade própria de suas comunidades – fazendo, para isso, equivalência com a lógica de “povo tradicional” (coletividade étnica específica e diferenciada, reconhecida na legislação brasileira). Observamos, também, como narrativas étnico-identitárias constituem-se em espaços de disputas de poder e em importante ferramenta política nos contextos internos e externos às comunidades de Candomblé.

Como já apontamos, o governo federal desejava, no início da década de 2000, ampliar a participação social das minorias étnicas nas políticas públicas; para tanto, era preciso identificar as características que justificavam a implementação de políticas diferenciadas para acolher a diversidade étnico-racial de alguns grupos, estabelecendo recortes e abordagens específicas para cada segmento social, organizadas a partir das identidades autoconferidas pelo público-alvo da gestão pública. Por melhores intenções que gestores e técnicos governamentais tivessem em promover a justiça no acesso ao Estado, esse processo de marcar as diferenças étnicas acabou por gerar ou intensificar tensões entre os diversos grupos que compõem a categoria identitária ampla que, historicamente, foi intitulada “povo de santo”. As comunidades de terreiro não são espaços isentos de interesses na disputa pela marca identitária, e sua imagem/representação, pública e interna, envolve diferentes níveis de discursos, símbolos e territórios. Nesse cenário de disputas de etnicidade para “emplacar” discursos públicos marcadores dos terreiros, a presença de representantes de governo propondo, de “fora pra dentro”, a homogeneização de grupos em um único segmento social, reforçou relações desiguais de poder tanto entre a sociedade civil e o Estado quanto dentro das próprias comunidades de terreiro.

O termo “povos tradicionais de terreiro” foi adotado pelo MinC para classificar burocraticamente, ou melhor, para diferenciar, dentro da diversidade de grupos atendidos pela Política Cultura Viva, os pontos de cultura geridos por comunidades de terreiro ou associados à produção cultural de bens culturais relacionada aos universo dos terreiros (maracatus, afoxés,

⁶⁰ “Etnicização” nos termos compreendidos por Cohen (1969), em que um grupo reivindica uma identidade étnica para diferenciar-se de outros grupos, em processos de negociação de interesses ou espaços políticos, em contextos territoriais mais amplos, como é o caso de uma política pública federal.

cocos, jongo etc.) (BRASIL/MINC, 2012). Contextualmente, essa categorização alinha-se às formulações de “povos e comunidades tradicionais” indicadas pelo Decreto nº 6.040/2007 (BRASIL, 2007), que trazia o desafio de enquadrar como uma identidade étnica os grupos que historicamente foram configurados a partir de um caráter “cultural” e religioso pela literatura e estudos afro-brasileiros. Assim, intelectuais, lideranças de terreiros e gestores governamentais disputavam uma narrativa que deveria ser adotada pelo Estado, como um conceito único definidor do alcance de suas políticas públicas para os agrupamentos sociais que já foram nomeados de “povo de santo”, “terreiros”, entre outras formas de identificação. Era possível visualizar, no início dos anos 2010, duas principais forças nessa disputa: os agentes que estavam envolvidos na construção do Decreto nº 6.040/2007, e que tinham um atuação mais próxima das políticas de segurança alimentar, desenvolvimento social e meio ambiente, defensores da adoção do conceito de “povos e comunidades tradicionais de terreiro”; e os grupos alinhados à gestão das políticas de igualdade racial, que elaboraram o conceito de “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, com o propósito de atribuir um sentido civilizatório racial, aproximando o conceito de “povo” do decreto à presença de heranças culturais de povos africanos no cerne dos modos de vida e visões de mundo vividos pelos terreiros.

Nas minhas anotações de campo (que começam no início do ano de 2011), verifiquei que o MinC (e alguns órgãos governamentais) passou a adotar a categoria identitária “povos tradicionais de terreiro” para organizar e direcionar ações governamentais específicas para um público-alvo que se estrutura socialmente a partir de lógicas próprias associadas a cosmovisões afro-brasileiras. Há evidências, a partir das falas que testemunhei, de que foram os interlocutores desses pontos de cultura que reivindicaram essa identidade (será que passaram a reivindicar essa classificação percebendo o potencial de um tratamento diferenciado por parte do Estado?), a partir dos canais de diálogo e das instâncias de participação social que se abriam nas políticas culturais. A política dos pontos de cultura inaugurou um novo contexto de proliferação e apropriação dos modos de produção cultural por parte de comunidades historicamente posicionadas como receptoras de políticas públicas, que reclamavam a posição de formuladoras e o protagonismo em sua implementação. A gestão comunitária de pontos de cultura, distribuída por todo o território brasileiro, não apenas reconfigurou a centralidade dos modos de produção cultural, mas também propôs críticas às estratégias governamentais de gestão de propriedade intelectual, de concessão de direitos de transmissão de TVs e rádios, de fomento e gestão de editais de cultura, temas que se associaram às narrativas de legado cultural e de combate ao racismo. Nesse contexto de negociação do destino de recursos financeiros e acesso a instrumentos de controle de narrativas identitárias e de poder, o debate sobre a

categorização étnica do público beneficiário de políticas culturais permeou muitos encontros e foi capaz, por vezes, de dividir mais do que de agregar comunidades e mediadores dos terreiros.

Presenciei, para além do processo de implementação da pauta de património cultural dos terreiros, nas oportunidades que estive como gestora na SEPPIR, tentativas de delimitação de identidades étnico-culturais com o selo de “tradicionalis” para identificar os beneficiários de políticas públicas específicas, e era frequente a existência de tensões, rupturas e aproximações, variando conforme os gestores interessados empreendiam esforços e a organizavam a estrutura governamental para consolidar essa marca identitária nos documentos e iniciativas estatais. Pessoalmente, foi participando dos diálogos e negociações relacionados à Oficina do Maranhão que passei a identificar esse processo, e por isso trazemos algumas reflexões sobre esse processo de identificação étnica no qual as instituições do governo federal se envolveram concomitantemente à implementação de novas agendas de políticas públicas.

O fato é que o MinC, ao criar uma categoria para facilitar os procedimentos burocráticos da gestão dessa política, gerou movimentos multidirecionais de tensões para além do ambiente controlado de negociação Estado-sociedade civil, pois os “pontos de cultura de terreiros” se tornaram mais que uma secção dentro de uma tabela de execução orçamentária, transpondo para dentro da gestão estatal os campos de disputas próprios dos grupos e comunidades de terreiro. A organização de grupos com afinidades de interesses gerou alianças importantes entre algumas lideranças de terreiro para negociar pautas específicas dentro da estrutura do MinC, como foi o caso das políticas de pontos de cultura e de património cultural. Era perceptível que a mudança de gestores das políticas do MinC mudava o cenário de proeminência das lideranças de terreiro; um gestor mais próximo de determinado grupo priorizava a pauta negociada por eles, e conseqüentemente, a mudança dos cargos de gestão abalava essa priorização. Entretanto, nem sempre essa afinidade refletia o grau de representatividade dessas lideranças, o que significava, algumas vezes, não atender à expectativa da maioria dos interlocutores dos terreiros.

A questão da representatividade da mediação política vinha frequentemente à tona como ponto de tensão, pois, inicialmente, os projetos dos pontos de cultura que eram selecionados pelo MinC não foram propostos com a finalidade de serem instrumentos de representação das comunidades de terreiro – alguns eram espaços promotores de atividades culturais ligadas às linguagens artísticas vinculadas ao universo de terreiros, que nem se localizavam nesses territórios –, constituindo-se muito mais como espaços de valorização e promoção de expressões culturais do que territórios consagrados à salvaguarda de práticas litúrgicas, contexto que trouxe alguns dos conflitos de representatividade que observamos no decorrer do processo de produção e execução da Oficina do Maranhão. Uma parte dos coordenadores desses

projetos não era constituída por lideranças de comunidades de terreiro, e por vezes ainda nem tinham cumprido os ritos êmicos “autoritativos” para representarem suas comunidades; para alguns membros de comunidades de terreiro que não abrigavam ou não militavam em pontos de cultura, pairava a dúvida sobre os motivos pelos quais eram aqueles indivíduos que estavam sentando na mesa de negociação com o MinC para pensar políticas culturais para a coletividade de terreiros.

Nas negociações ocorridas entre as lideranças de terreiro e os gestores públicos do governo federal para a execução da Oficina do Maranhão eram perceptíveis as ansiedades para a formatação de uma categoria identitária que fosse capaz de identificar os *stakeholders* e atores dessa eminente agenda. Parece-nos que uma parte do grupo de interlocutores de terreiros que dialogava essa agenda com o MinC pensava a autodefinição conceitual (que à época ainda era um debate inicial) como estratégia de redução de público-alvo para a otimização racional de recursos públicos, e entenderam ser importante reforçar essa identificação civilizatória dos terreiros com a África; enquanto uma outra parte do grupo pensava a ampliação do público-alvo da política como estratégia de pressão social (numérica) para expansão dos recursos orçamentários. Pensar a definição do público-alvo dessa política cultural que se almejava construir parecia, então, uma questão de estratégia. O amadurecimento da autodefinição foi processual e contínuo, e dependia, muitas vezes, da oportunidade de encontro dos mediadores em atividades promovidas pelos órgãos do governo. O cenário de adensamento desses debates fica evidente nos documentos relacionados à Oficina do Maranhão, cujo vocabulário vai acompanhando o afinilamento teórico que os membros do governo e da sociedade civil vão dando à definição do público beneficiário, como podemos ver na ata de uma das reuniões de organização (em maio de 2011), na qual a tradição ainda aparece de forma difusa, e quase um ano depois, no texto de apresentação da publicação de resultados da Oficina (BRASIL/MINC, 2012), escrito conjuntamente por gestores e mediadores de terreiros, onde a tradicionalidade assume a forma de conhecimentos e linguagens.

É preciso saber como os povos de terreiros se autodefinem. O Decreto 6040 incorporou as determinações apresentadas durante o primeiro encontro de povos e comunidades tradicionais em 2005. De modo que a Lei não pode dizer o que somos, mas deve reconhecer a forma como nos reconhecemos. Os Povos disseram que não podem ser chamados meramente de comunidade, por si só, pois vão além; terreiro é muito mais do que comunidade. Assim, “povos” contemplaria melhor a realidade. Deste modo, ficou determinado pelos presentes que esta Oficina seria de “Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiros” (MINC/SCDC, 2011a, p. 24).

Consideram-se tradições de matriz africana todas aquelas manifestações culturais em que seus principais portadores foram trazidos da África e seus descendentes mantêm

práticas ritualísticas, orientadas e reconhecidas pela ancestralidade, tais como: línguas, mitos ou tradições. Tais tradições apresentam certas peculiaridades porque as exigências de utilização de espécies da fauna e da flora, bem como o acesso e a preservação dos recursos naturais são partes fundamentais do culto aos orixás, voduns, inkices, caboclos e encantados (BRASIL/MINC, 2012, p. 11).

Vemos então que a negociação do conceito identitário estava muito associada ao exercício de delimitar os limites do espaço de diálogo com o Estado, reforçando o viés de “tradicionalidade” a partir da ideia de marcos civilizatórios. A eficiência com que o conceito era utilizado na políticas públicas revelava a força política dos representantes desse segmento social, que passavam a reivindicar, a partir da premissa de consulta da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) (1989), o direito à gestão pública compartilhada. As articulações e alianças para emplacar esses conceitos identitários como eixo de políticas públicas foram dividindo a força política dos representantes-mediadores dos terreiros, na medida em que a disputa pelas agendas governamentais traziam, de um lado, um grupo que pautava a ideia de “africanidade”, que por sua forte associação ao campo teórico/retórico foi se tornando homogeneizadora, aglutinando a diversidade de experiências de ritos e de formas de organização em uma única “matriz” cultural africana, similar aos moldes de alguns discursos pan-africanistas; e de outro, grupos que defendiam a adoção do termo “terreiro” como uma categoria historicamente construída pelo povo de santo, que seria capaz de agregar a diversidade cultural e étnica dessas comunidades, o que de certa forma perdia um pouco a força argumentativa para o enquadramento do segmento social na categoria de “povo tradicional”.

Historicamente o conceito de tradição opôs-se ao de modernidade, essa última associada ao desenvolvimento tecnológico e intelectual, característico dos Estados-nações ocidentais que se organizaram a partir da lógica das burocracias e da ciência (GIDDENS, 2017). A ideia de tradicionalidade foi associada, então, à ausência de racionalidade e de transformação, sendo vinculada aos grupos não ocidentais cujas organizações não passavam pela estrutura do Estado Moderno e que eram conduzidos por outras lógicas e princípios políticos e sociais.

Eric Hobsbawn e Terence Ranger (1997) desenvolvem um debate fundamental sobre o manejo e apropriação da memória para a formação de identidades nacionais, indicando como essa “manipulação do simbólico” está relacionada a interesses políticos de grupos que disputam a hegemonia no poder. Essas unidades identitárias (como é o conceito de Estado, nação, povo etc.) resultam de “tradições inventadas”, estruturadas sobre imagens do passado, “organizadas” com a intenção de se legitimarem como instituição “natural” aos agrupamentos humanos. A ideia de tradição, por ser enraizada na ideia de antiguidade, bloqueia a existência de questionamentos de legitimidade e associa as imagens de continuidade e permanência. No

entanto, é preciso inferir que as tradições são constantemente reinventadas, uma vez que o próprio presente traz demandas únicas.

Ao universo da “tradição” foram incorporados os grupos afro-brasileiros e indígenas que, vivendo à margem da moderna sociedade brasileira, preservaram estruturas e modos de vida similares aos de seus antepassados. Na história da República brasileira, a elasticidade do termo “tradição” já transitou pela negatividade do subdesenvolvimento, pela distinção de pertencimento a uma seleta elite, pela positividade agregada pelo campo do patrimônio e monetarizada pelo turismo, até tornar-se condição de uma identidade garantidora de direitos. E a ideia de cultura tradicional, que foi associada ao Candomblé ao longo do século XX, foi manejada de diferentes formas, pelas lideranças de terreiro, para as dinâmicas de negociação com os poderes públicos.

A supervalorização de uma identidade de “matriz africana” entre os terreiros ficou evidente na invisibilidade dos representantes/mediadores da Umbanda e de organizações religiosas que “misturavam” diferentes filosofias religiosas e ritos de diversas origens étnicas, que por vezes chegavam a ser ironizados pelos pares ou não encontravam espaço de fala e voto nos fóruns das lideranças de terreiros. Quanto mais próximas do ideal de “povo tradicional”, mais próximas as lideranças estavam da mesa de negociação com autoridades do poder político, o que tornava muito disputado o espaço da mediação e mais difícil o acesso do governo à realidade desses grupos “misturados” – um ideal de pureza étnica que permitia uma aproximação com as identidades de “povos originários”, que desfrutavam de *status* de proteção pelos governos e convenções internacionais mundo afora.

A busca de uma narrativa de “africanidade”, que permitia a aproximação dos terreiros de um conceito de “povo tradicional” e portanto, dignos de um tratamento diferenciado no campo das políticas públicas, ficou evidente no esforço para garantir a participação, na Oficina, de uma dúzia de artistas e produtores africanos (da área de cinema, dança e música) e estudiosos da diáspora africana, assim como de uma sacerdotisa do culto de Oxum. A presença deles foi polêmica entre algumas lideranças com quem conversei à época – alguns tinham a oportunidade de fazer perguntas sobre o culto de orixás na Nigéria, e se deleitavam com a ideia de estar próximo a uma princesa de Oxum; entretanto, outros acreditavam que os recursos dispendidos para trazer os artistas africanos era alto para a pequena participação que tiveram. A proposta do MinC era trazer artistas da cultura iorubá que pudessem apresentar iniciativas bem-sucedidas e inspirar debates em torno de políticas com caráter étnico no Brasil.

A presença desses artistas e sacerdotes africanos na programação da Oficina consolidava um espírito de “tradicionalidade” do evento, pois se tratava de artistas iorubá ligados ao culto

de orixás e de Egungun que, por uma aproximação discursiva, estariam em semelhante situação de algumas lideranças de terreiro com quem o MinC dialogava – grupos de maracatus, coco, afoxés, audiovisual. Essa busca pela identificação de uma raiz africana compartilhada não problematizava as diferenças contextuais que os cultos de orixás assumiram no Brasil, repetindo os esforços de aproximação cultural já experimentados anteriormente em iniciativas de replicação de semelhanças culturais de uma África mítica, congelada na memória, com um Candomblé contemporâneo, em constante movimento de atualização ritual.⁶¹ Nos vídeos sobre a Oficina, postados em redes sociais de alguns participantes, havia uma quantidade de entrevistas realizadas com os artistas iorubá convidados; a maior parte das perguntas se referiam a aspectos das “religiões tradicionais africanas”, deixando de lado curiosidades relacionadas aos aspectos das políticas e do campo cultural na Nigéria, demonstrando a força simbólica que a presença deles trazia para o imaginário associado à importância da Oficina do Maranhão.

Talvez a busca de uma identidade “tradicional”, ou “africanizada”, esteja relacionada com a ausência de cidadania que muitas comunidades de terreiro enfrentam em suas municipalidades. Adotar uma identidade que associe uma cidadania paliativa, disforme (no sentido de genérica), fluída, permite esmaecer, mesmo que retoricamente, a permanência da exclusão sistemática vivida pelas comunidades de terreiro no Brasil. Ainda hoje, uma possível cidadania “africana”, vinculada ao prestígio social e político de territórios governados por homens e mulheres negros com *status* de realeza, tem mais força de pressão e reconhecimento cultural que uma identidade religiosa “afro-brasileira”, que historicamente foi associada à marginalidade e a demonização (ver DANTAS, 1988). Nesse sentido, a tradicionalização das identidades vem articulada a uma estratégia de luta por direitos sociais e culturais, e a Oficina do Maranhão parece ter sido um terreno fértil que permitiu experimentar a construção de um horizonte de transformações do campo político e da política do povo de santo.

Percebemos, então, que a construção de um conceito identitário que definisse a participação das comunidades de terreiro nas políticas públicas foi um movimento de mão dupla: por um lado, o governo precisava de argumento para implementar políticas de abordagens específicas, com recorte étnico, no qual o conceito de tradicionalidade servia para distinção de outros segmentos sociais, enquanto as lideranças de terreiro desejavam um conceito que limitasse essa participação nas políticas públicas, de forma a visualizar as

⁶¹ Capone (2004) analisa os cursos de língua iorubá e os processos de iniciação em Ifá que caracterizaram um movimento de busca de reafricanização dos terreiros, e como essa busca sem critérios de similaridade com os cultos brasileiros criou níveis de tradicionalidade e de consolidação da cultura escrita como fonte estruturante de aprendizados no Candomblé.

particularidades de cada nação⁶² ou matriz cultural. Na perspectiva dos mediadores do Candomblé, a afirmação identitária em torno do conceito de “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” (PMAF) trazia a relação com a etnogênese das comunidades de terreiro ao imaginário dos reinados, heróis e heroínas africanos, associada às histórias de voduns e orixás (trazendo com essa aproximação a experiência ancestral da gestão de coletividades), ao mesmo tempo atribuindo um valor de território político independente às comunidades de terreiro (como, por exemplo, com o uso de “unidade territorial tradicional de matriz africana”, cunhada por um dos grupos de mediadores políticos dos terreiros, para referir-se ao território comumente chamado de “terreiro” ou “roça” ou “casa”). Havia a necessidade de afirmar uma identidade étnica e política dissociada da relação que as comunidades de terreiro sempre tiveram com o campo das religiões, estabelecendo dessa forma novos marcos de abordagem com o Estado, regulados pela legislação que conferia direitos diferenciados, baseados na ideia de tradicionalidade dirigida aos povos indígenas e comunidades quilombolas (SODRÉ, 2017). Assim, a disputa que grupos de lideranças de terreiro traçaram pela implementação de outro conceito identitário, que extrapolasse os limites de configuração religiosa, configura-se como um rompimento com o movimento de reivindicação de identidade religiosa que as comunidades de terreiro levaram, ao longo do século XX, enquanto estratégia para combater o estigma de “seita” que lhes era atribuído pelas autoridades públicas no século XIX e início do XX.

A argumentação adotada para legitimar o conceito de PMAF seria, assim, capaz de delinear um escopo de cultura tradicional, a partir de uma herança africana, em contraposição ao conceito ocidental de “religião” (ASAD, 1993, 2010; APPIAH, 1997). Questionando o olhar eurocêntrico de irracionalidade, que foi direcionado às tradições, ele exercita, através do viés da racionalidade, a aproximação dos conceitos de ciência ao de tradição africana, na ótica de explicação da “realidade” e de controle do mundo vivido.

Um dos marcos da vida tradicional é a extensão de que as crenças, atividades, hábitos mentais e comportamentos em geral são perpassados pelo que os europeus e norte-americanos chamariam de “religião”. [...] o entendimento da religião tradicional é central para as questões conceituais suscitadas pela modernização; e a urgência e relevância dessa questão para os problemas cruciais da política pública. (APPIAH, 1997, p. 156).

⁶² Tomo aqui emprestada a definição de Lima (1987, 2003) e Parés (2007) sobre o uso do termo “nação” no Candomblé, destacando o tom político do termo, historicamente utilizado tanto para os terreiros mais antigos quanto para os mais recentes. O termo “nação” já foi utilizado para classificar origens territoriais dos portos de saída dos escravizados trazidos ao Brasil e, posteriormente, tornou-se referência de identidade étnica associada ao conjunto de liturgias e rituais ligados a uma religião iniciática, o Candomblé.

A argumentação de Asad (2010) endossa o contexto de afirmação de “povo tradicional” em detrimento de comunidade religiosa, sob a ótica de que a modelagem universalista, atribuída pela disciplina antropológica para o conceito de “religião”, conferiu-lhe uma essência “trans-histórica” e “transcultural”. Para ele, essa forma genérica (ou, como chamamos, “conceito guarda-chuva”) não contribui para acessar o cerne da questão a ser debatida, uma vez que as sociedades possuem suas próprias histórias e particularidades, tornando a categoria “religião” muito mais reveladora da sociedade que a produz e a projeta sobre as sociedades que ela se propõe organizar.

Por essas possibilidades políticas, emplacar essa identidade étnica de povo tradicional de matriz africana poderia se tornar um divisor de águas na gestão de políticas públicas do governo federal para as comunidades de terreiro, abrindo novos patamares de negociação e diálogo também com o Legislativo e o Judiciário. No entendimento das lideranças de terreiro, dos gestores públicos e dos políticos que conduziram as atividades de debate conceitual do enquadramento e categorização das comunidades de terreiro, definir o conceito identitário era a principal estratégia de combate ao racismo daquele momento. Entre os anos de 2011 e 2015, foram realizados reuniões, encontros, seminários e debates (inclusive dentro de Conferências Nacionais setoriais) cujo tema e finalidade era criar consensos nas formas de abordagem etnicizante que as políticas do governo federal deveriam destinar para os terreiros.

Nesse cenário de construção de categorias identitárias, algumas lideranças de terreiros sentiram a necessidade de tomar o protagonismo do debate, entendendo que os terreiros foram situados, pelas instituições públicas, incluindo a universidade, em um campo religioso-cultural que não refletia necessariamente a totalidade do sistema civilizatório com o qual desejavam se associar. Essas lideranças, insatisfeitas com a categoria que o Estado as classificava, propuseram uma agenda de debates teóricos sobre outras perspectivas de identificação dessas comunidades, estabelecendo a transposição das obras de intelectuais panafricanistas, afro-diaspóricos e decoloniais para as distintas realidades vividas nos terreiros. O debate em torno do conceito de “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” gerou intensos e tensionados confrontos entre lideranças do movimento negro e do movimento de terreiros, pois a forma de abordagem do público-alvo envolvia espaços de poder e de representatividade, ocupados por grupos opositores dentro de conselhos de políticas públicas, como foi o caso do

CNPC e do Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), coordenados por órgãos governamentais.⁶³

É preciso apontar que os espaços de mediação ocupados por lideranças de terreiros nessas instâncias públicas de participação social eram poucos e muito disputados. A participação de representantes de comunidades de terreiro em vagas destinadas à sociedade civil em conselhos, mesas de negociação e grupos de trabalho era historicamente recente e restrita a algumas políticas setoriais. A gestão pública, a partir dos anos 2000, passou a destinar vagas para povos e comunidades tradicionais em alguns conselhos setoriais, mesas de negociação e grupos de trabalho que contribuía para a implementação de novas políticas públicas, dinâmica que ativou a participação intensa de lideranças de terreiros em diversos fóruns de diálogo com o Estado.⁶⁴

Entre as lideranças de terreiros que militavam na área das políticas culturais, uma parte defendia o conceito de "povos e comunidades tradicionais de matriz africana", enquanto outro grupo argumentava em prol da manutenção do termo "povos e comunidades tradicionais de terreiro".⁶⁵ Os gestores públicos eram, portanto, pressionados pelos dois grupos, mas o MinC institucionalmente não tomou partido de um conceito, trabalhando com ambas as denominações na gestão de suas políticas.

No decorrer desses anos ficou evidente que uma disputa identitária – que inicialmente se destinava a traduzir para os poderes públicos especificidades rituais e de estruturas sociais, como uma estratégia de suporte teórico-técnico, para subsidiar deliberações em conselhos de políticas e organização de programas de gestão (BRASIL/SEPPPIR, 2011, 2013, 2014; BRASIL/MINC, 2012) – tornou-se uma batalha por discursos afirmativos que extrapolou

⁶³ Durante a gestão do governo Lula havia a orientação, advinda da Casa Civil, para que os órgãos estatais articulassem instrumentos de participação social – conferências setoriais, conselhos de políticas públicas, grupos de trabalho – para a elaboração de diretrizes de agenda e implementação de políticas públicas setoriais. Nesse sentido, os grupos de interesse passaram a disputar a participação nesses espaços, como uma forma de pleitear a implantação de suas pautas e demandas políticas. A maior parte dos conselhos de políticas eram espaços de participação institucionalizados e, portanto, ocupar uma vaga ou assento trazia, de certa forma, mais legitimidade para o processo de mediação política, pois o representante era eleito ou escolhido por regras públicas, disponibilizadas pelos órgãos públicos.

⁶⁴ Seguindo determinações legais, impostas pelo Decreto Federal nº 6.040/2007 (BRASIL, 2007) e pela Convenção da OIT nº 169 (ORGANIZAÇÃO..., 1989), o Estado brasileiro passou a respeitar a lógica de "consulta" às comunidades tradicionais a respeito de ações que impactassem o seu modo de existir. Ou seja, a garantia de vagas para participação de representantes de povos e comunidades tradicionais em conselhos federais de gestão de políticas públicas passou a ser entendida como ferramenta de gestão democrático-participativa e inclusiva de políticas públicas.

⁶⁵ Entre os grupos que defendiam o conceito de "povos de terreiro" estavam militantes do movimento negro e lideranças de terreiro que ocupavam espaços mais consolidados de negociação com os poderes públicos, entre eles, ONGs que já realizavam parcerias para gestão compartilhada de políticas públicas com órgãos públicos e que já dispunham de proximidade com autoridades políticas eleitas (como parlamentares e gestores da alta burocracia). No entanto, é preciso indicar que havia movimentação e deslocamento de mediadores entre um grupo e outro, o que demonstrava que essa disputa de conceito, inicialmente, era mais retórica que estrutural.

espaços do poder público, atingindo relações “intraterreiros”, causando conflitos interpessoais, dissidências entre instituições dos movimentos sociais e afastando o interesse de alguns técnicos da burocracia estatal. Foi perceptível, mesmo para os gestores públicos, que olhavam “de fora” dos espaços de construção dessas narrativas, os efeitos de tensão gerados pelo deslocamento de uma categoria analítica (criada no contexto das políticas públicas), para uma categoria êmica (de autoidentificação, de distinção cultural entre grupos). Os grupos que defendiam o conceito de “matriz africana” passaram a se colocar como “opositores” dos grupos que defendiam o uso de “terreiros”, criando rupturas (mas também novas alianças) entre militantes do movimento negro, e mesmo entre as organizações não governamentais pautadas pela agenda de políticas para o povo de santo. As disputas identitárias encontraram eco nos movimentos de reafirmação do Candomblé⁶⁶ (encabeçados principalmente por grupos de São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul), acirrando antigas disputas entre militantes da agenda política de terreiros, e acabaram ressoando nas instâncias de negociação com os poderes públicos. Houve um momento, entre os anos de 2014-2015, em que os gestores públicos que lidavam com políticas direcionadas às comunidades de terreiro viram-se obrigados a “tomar partido” e decidir “qual conceito adotar” em suas políticas setoriais, como foi o caso dos gestores que atuavam diretamente com o Conselho de Políticas de Igualdade Racial (CNPIR), com o CNPCT – que dialogava com as políticas setoriais de desenvolvimento social e meio ambiente –, com o CNPC e com o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA).⁶⁷

Some-se às questões políticas de inter-relacionamento, a resistência das comunidades de terreiro em edificar dogmas ou concílios para padronização das liturgias e rituais, o que se desdobra em dificuldades de escolha de instituições representantes de uma suposta coletividade étnica-cultural (que teriam a capacidade de “falar por”). A transitoriedade das relações entre as instituições representativas e as lideranças de terreiro acabou por adicionar mais um fator de

⁶⁶ Como abordamos brevemente no Capítulo 2, nos anos 1980, lideranças de Candomblé encabeçam um movimento de negação do sincretismo religioso, reafirmando as raízes africanas do Candomblé. Desde então, o trânsito cultural afro-religioso entre Brasil e África se tornou mais intenso, com a iniciação de sacerdotes em África, distribuição de títulos honoríficos nos dois lados do Atlântico e com a intensificação da presença de Babalaôs no Brasil. Esse movimento de reafirmação, ou de busca pela consolidação de laços da diáspora africana, influenciou a dinâmica cotidiana dos terreiros, expressa na atualização do uso de línguas africanas, vestimentas e hábitos alimentares (ver SILVA, 1993; CAPONE, 2004).

⁶⁷ Verifica-se que documentos ministeriais, relacionados às conferências setoriais nacionais que ocorreram entre os anos 2013 e 2015, relatórios de gestão institucional e publicações impressas desse período trazem nomenclaturas de “povos de terreiro”, “comunidades tradicionais de terreiro”, nas políticas de desenvolvimento social e meio ambiente; “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, nas políticas de igualdade racial, e ambos os termos nas políticas de cultura, de saúde e de direitos humanos.

tensão e disputas internas – muitas entidades “disputam” o apoio e parceria de lideranças com projeção e reconhecimento nacional.

Um outro ponto trazido pelas novas políticas públicas orientadas para os povos de terreiro foi a construção de novos perfis de mediação com o Estado. Historicamente, a relação de poder dos terreiros com os poderes públicos dava-se através de relações com membros de terreiros “famosos” nos meios de comunicação (reconhecidos por sua continuidade histórica ou presença na produção acadêmica), processo transformado com a pulverização das políticas culturais para outros territórios e grupos, que promoveram uma nova ordem na mesa de negociação do povo de santo com o governo federal; lideranças e sacerdotes que eram conhecidos apenas local ou regionalmente, muitas vezes pertencentes a comunidades de terreiro localizadas em espaços periféricos às grandes capitais, situados em cidades do interior do país, sem qualquer repercussão nacional entre os meios de comunicação, passaram a dialogar e pautar a agenda política com o Estado brasileiro. É importante destacar que esses novos representantes de terreiro acrescentaram uma nova lógica ao perfil dos mediadores com o poder público, uma vez que não ocupavam, necessariamente, cargos de liderança na hierarquia religiosa das casas, e que passaram a se legitimar, dentro dessas instâncias, como representantes de um segmento social, escolhidos através de processos de seleção de projetos e pautados na lógica de concorrência da gestão pública.⁶⁸ O fato de que os interlocutores que se dirigiam aos gestores das políticas culturais do MinC estavam abrindo um caminho para a participação sistemática de novos perfis de liderança das religiões afro-brasileiras teve papel fundamental na Oficina do Maranhão, e tem se desdobrado nas relações entre as lideranças de terreiros e nas relações dos povos de terreiro com os poderes públicos.

3.2 Antecedentes da Oficina do Maranhão

O Estado brasileiro vinha realizando, desde o início dos anos 2000, uma tentativa de construir políticas de cultura a partir de diversas epistemes, em sintonia com documentos de

⁶⁸ Quanto à legitimidade da escolha dos representantes do coletivo de gestores de pontos de cultura, cabe esclarecer que as associações da sociedade civil se candidatavam aos editais de pontos de cultura e que eram selecionados através de chamada pública, dentro dos trâmites formais do governo. Assim, aqueles interlocutores de terreiro que eram gestores de pontos de cultura não foram escolhidos por critérios de representatividade ou de referência cultural dentro da tradição religiosa, nem por idade/antiguidade, número de filhos ou área geográfica, mas pela proposta de trabalho social e cultural de seus projetos, e por agentes externos às comunidades. Como a relação institucional dos terreiros com o Estado, no campo da cultura, historicamente estava pautada pelo critério de antiguidade e matricialidade (e se relacionam aos discursos dos tombamentos), esses novos critérios que estabeleciam pontes de diálogo permanente com o governo talvez tenham causado, para algumas lideranças históricas das religiões afro-brasileiras, algum tipo de estranhamento nos espaços de acesso ao poder público.

declarações e convenções internacionais – como as Convenções da UNESCO para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial/2003 e da Diversidade Cultural/2005, e a Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas/2007 –, diretriz que se formalizou no Plano Nacional de Cultura (PNC) (BRASIL, 2010), cujo texto consolidou a implementação das agendas voltadas à construção de valores de respeito à diversidade (ver art. 1.5.4 do PNC) e elegeu os Planos Setoriais de Cultura (indígenas, cultura popular, afro-brasileira) como instrumentos de compromisso, transparência e controle social.

O modelo de uma gestão inclusiva e plural, que estava em construção com o objetivo de compor o Plano Nacional de Cultura, reforçava a legitimidade dos processos de consultas às bases sociais para a construção de planos de ação setorial. A ausência de estrutura e recursos do MinC para promover a edificação dessa “ponte institucional” com universos sociais e o desconhecimento das formas de organização e dos pontos de disputa entre os grupos étnicos gerou um clima de *lobby* entre os representantes e mediadores da sociedade civil, que angustiados com a constante troca de gestores estratégicos⁶⁹ (que fazia recomeçar os processos de negociação) e com a forma lenta do processamento de mudanças comportamentais pelo Estado, pressionavam seus pares nos conselhos e instâncias de participação social de políticas públicas para “cavar” a construção de um plano setorial para seu segmento identitário. É nesse cenário de mobilização para a construção das pautas identitárias que surge a proposta de realização de um evento para debater os modelos e estratégias necessários à construção de políticas culturais destinadas a atender as demandas e especificidades dos povos de terreiro.

A mobilização do povo de santo para a construção dessa agenda cultural se inicia na primeira Teia da Diversidade Cultural, em 2006, de onde surgiu o Grupo de Trabalho de Matriz Africana. Depois, entre os anos de 2009 e 2010, durante as atividades que compunham o processo de mobilização e escuta da II Conferência Nacional de Cultura,⁷⁰ delegados vinculados a terreiros se manifestaram exigindo uma política diferenciada para povos de terreiro, argumentando sobre o contexto de exclusão que políticas pautadas apenas em linguagens artísticas impunha para suas comunidades.

⁶⁹ Durante o período de negociação do povo de santo com o governo federal que tratamos aqui, passaram pelo cargo de ministro da Cultura Juca Ferreira (2008-2011), Ana de Hollanda (2011-2012) e Marta Suplicy (2012-2014).

⁷⁰ As Conferências setoriais são compostas por processos de escuta da sociedade divididos por esferas do Poder Executivo. São realizados encontros municipais, quando se elegem delegados municipais que atuam nas políticas setoriais, encontros estaduais, com a mesma forma de seleção de delegados, e a conferência nacional, onde se busca uma sistematização das propostas debatidas nas etapas anteriores, para serem debatidas em escala nacional. Entre essas etapas é possível a realização de plenárias temáticas específicas, quando se percebe a necessidade de aprofundamento do debate em torno de temas transversais aos instrumentos de gestão de políticas setoriais. Ver Ferrarezi e Oliveira (2010) e Tozi (2016).

O processo de seleção dos membros que negociariam com o MinC parece ter sido tenso, de acordo com Tata AL (entrevista, 2018). Entre 2009 e 2010, alguns nomes de mediadores representantes de terreiro foram se destacando durante as etapas da Conferência Setorial de Cultura e em 2010, na plenária da II Conferência Nacional de Cultura (realizada entre 11 e 14 de março/2010), em Brasília, algumas lideranças de terreiro presentes se autoindicaram (de forma voluntária) para dialogar com os gestores do MinC a respeito de uma estratégia para criação de um Grupo de Trabalho (GT) de terreiros, que pudesse elaborar diretrizes de políticas específicas para o segmento. No entanto, o processo de seleção improvisada (sem consulta aos pares que não se encontravam ali presentes) gerou tensões entre lideranças de terreiro de pontos de cultura, aqueles autoindicados e gestores e técnicos do MinC, entre eles o então secretário da Secretaria de Identidade e da Diversidade Cultural (SID/MinC), Américo Córdula, que acolheu as reclamações sobre a representatividade das demandas dos terreiros na Conferência por políticas culturais diferenciadas, adequadas às formas de fazer e ser dos povos de terreiro. Algumas lideranças de terreiro contataram o ministério e suas autarquias para reclamar da forma sem critérios de seleção dos interlocutores dos povos de terreiro, questionando a representatividade e legitimidade daqueles escolhidos.

A tensão provocada pela indicação desses interlocutores-representantes, realizada de forma restrita, era justificada, pois se tratava de um espaço político de negociação sem precedentes na história brasileira, caracterizado por diálogos construídos entre alguns interlocutores pertencentes às casas de Candomblé “famosas”,⁷¹ direcionados a negociações relacionadas às políticas culturais particulares de alguns grupos, ou quando se tratava de contratações relacionadas à festas, carnavais e atividades ligadas ao turismo. O descontentamento que o surgimento de um canal de diálogo com o MinC (que posteriormente se transformou na Comissão de Organização da Oficina do Maranhão) causou em lideranças que não estavam presentes nesse momento de diálogo com o secretário, durante a II Conferência, deve ser observado como um fator de tensão que perdurou por quase todo o processo de construção dessa agenda. Uma parte dos conflitos e disputas internos entre o povo de santo envolvido nessa agenda nasce nesse momento de conversa “não oficial” (para o MinC, mas oficial para os terreiros envolvidos nesse processo), e devemos manter em mente esse ponto

⁷¹ Referimo-nos aos terreiros de Candomblé localizados principalmente na Bahia (ou ligados por parentesco aos terreiros baianos), cujas histórias foram disseminadas pelos meios de comunicação de massa, como na literatura brasileira, na MPB, no cinema, nos canais de TV e na produção acadêmica, e cujos membros pertenciam muitas vezes à classe artística, à intelectualidade e aos círculos de poder do *status quo*. Não quero, com isso, dizer que fossem mais respeitados que outros, referindo-me à “fama” apenas como projeção nesses meios.

de conflito sobre a representatividade dos interlocutores, pois essa dificuldade de seleção de mediadores que falem pela coletividade de terreiros é constante em nossa narrativa.

É preciso destacar a diferença de *status* da formalização de negociações que, para o Estado, está baseada na burocracia, ou seja, em documentos assinados por partes com autoridade instituída, enquanto a oralidade tem centralidade para o povo de santo. Esse distanciamento ficou evidente na reunião ocorrida na II Conferência de Cultura, quando um pequeno grupo de lideranças de terreiros reclamaram, ao então secretário, da ausência de representatividade das demandas dos terreiros nas metas para políticas culturais geradas pela Conferência.⁷² Quando o secretário informou que providenciaria a criação de uma instância para pensar o assunto, temos de entender que, para as lideranças de terreiro, os compromissos ali assumidos, mesmo que apenas verbais, eram considerados “acordos de cooperação” firmados, e as lideranças estranharam quando souberam que o MinC, em diálogos individuais, havia mobilizado apenas algumas pessoas para compor um grupo de trabalho. A notícia de que o MinC iria dialogar com os terreiros pode ter se espalhado entre algumas redes (a “rádio nagô”) e havia uma expectativa de um chamado grandioso e a partir de instrumentos institucionais de gestão pública (convocação, edital, notícia em canais de comunicação etc.). No entanto, para o MinC não se tratava de uma agenda institucionalizada, e aparentemente não havia expectativa de formalização de uma instância de deliberação, ao menos naquele momento.

Após esses diálogos iniciais com algumas lideranças ligadas a pontos de cultura e delegadas da II Conferência Nacional de Cultura, que movimentaram algumas cartas e comunicações com o MinC, no ano de 2010,⁷³ esses mediadores se reuniram no Encontro das Diversidades, ocorrido no RJ, momento em que surgiu uma primeira formação de pessoas que comporiam a comissão para organização da Oficina do Maranhão – que, ao fim, acabou composta pelos participantes (ou seus indicados) desses eventos.

A Oficina de elaboração de políticas culturais dirigidas aos povos de terreiro começou a ser pensada pela Secretaria da Cidadania e Diversidade Cultural (SCDC), do MinC, no ano de 2010. Na análise do acervo sobre a agenda da SCDC/MinC com os povos de terreiro constam dois documentos com uma primeira proposta para a Oficina do Maranhão, datados de julho e novembro de 2010. Inicialmente a Oficina foi conduzida pela SID e contava apenas com cinco

⁷² Não foram encontrados documentos oficiais do MinC com os nomes das lideranças de terreiro que fizeram essa interlocução durante a Conferência. Pelas memórias orais, algumas delas permaneceram na Comissão de Organização da Oficina.

⁷³ O histórico da mobilização dessas lideranças de terreiro para debater a agenda étnica de cultura encontra-se no texto da Carta que foi entregue à ministra da Cultura durante a I Cúpula dos Povos, ocorrida na cidade do Rio de Janeiro/RJ, em 21 de junho de 2012.

interlocutores representando os povos de terreiro. Pelas atas das primeiras reuniões, não se tinha dimensão, no MinC e nem entre os representantes de terreiros, da complexidade que seria realizar uma oficina reunindo membros de comunidades de terreiro de todas as regiões do país e das instituições que compõem o Sistema MinC.

Foi mais ou menos nesse momento, no final do ano de 2010, que comecei a participar do processo de construção da Oficina, quase um ano antes de sua realização, em novembro de 2010.⁷⁴ Minha participação começou após uma atividade de salvaguarda com baianas de acarajé, que eu acompanhava como servidora do Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI) do IPHAN. O convite para que o DPI participasse como membro da Comissão de Organização está relacionado à parceria do IPHAN-DPI com a Secretaria da Cidadania Cultural (SCC) do MinC, estabelecida para a gestão compartilhada de Pontões de Cultura de Bens Registrados,⁷⁵ que se desdobrou no convite para que uma gestora da SCC nos acompanhasse na I Oficina de Formação das Baianas de Acarajé, promovida pela Associação das Baianas de Acarajé, Mingau, Receptivos e Similares da Bahia (ABAM) com o apoio do IPHAN e do MinC, no Teatro Dona Canô, em Santo Amaro/BA daquele ano. Como a ABAM havia conveniado com o IPHAN em 2009 a criação de um Pontão de Cultura do Ofício de Baiana de Acarajé, convidamos Jô Brandão, que era coordenadora técnica da SCC/MinC, para apresentar a política dos pontos de cultura. Jô Brandão é militante do movimento negro, liderança quilombola, egbomi de Nanã do terreiro Ile Axé Alagbede Olodumare, de Mãe Venina de Ogum, no Maranhão. A participação de Jô foi fundamental e estruturante para todo esse processo de construção da Oficina do Maranhão e para a construção dessa agenda de políticas para terreiros no governo federal.

Durante a realização dessa Oficina com as baianas de acarajé, houve momentos de tensão entre a legitimidade e representatividade de suas lideranças⁷⁶, relacionados também à sua ligação ao universo religioso afro-brasileiro. Durante uma das falas, onde as coordenadoras nacionais da ABAM chamaram a atenção para a necessidade de fortalecer a identidade racial e religiosa do acarajé e do ofício de baiana, houve um momento em que algumas mulheres “viraram no santo”, interrompendo a atividade institucional por algumas horas, de forma que o pai de santo de um terreiro Ketu de Camaçari, que era membro da ABAM, e ekedys que ali

⁷⁴ Nesse período, fui chamada para participar de algumas reuniões com a gestão da SCC do MinC; em junho de 2011 fui formalmente indicada para compor a Comissão de Organização da Oficina.

⁷⁵ Os Pontões de Cultura de Bens Registrados eram pontos de cultura que tinham o objetivo de articular, através de atividades realizadas em rede, ações de salvaguarda dos bens culturais reconhecidos como patrimônio imaterial pelo governo federal. Esses Pontões eram convênios realizados com a sociedade civil ou com governos locais, com o propósito de difundir, valorizar e promover condições para transmissão de saberes e continuidade desses bens culturais.

⁷⁶ Para uma análise dessa Oficina, ver a dissertação de Alessandra R. Lima “Patrimônio cultural afro-brasileiro: narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial” (LIMA, 2012).

estavam, pudessem dar a atenção às entidades – orixás e encantados – que resolveram se manifestar, através daquelas baianas de acarajé, sobre o tema delicado e caro ao seu universo, que é a identidade religiosas dessas mulheres negras. Após a atividade, no retorno para Brasília, viemos (éramos três representantes do governo federal – eu, Alessandra Lima, pelo DPI e Jô Brandão, pela SCC/MinC) discutindo estratégias para apoiar as baianas no movimento de fortalecimento da imagem do acarajé relacionada ao universo religioso afro-brasileiro, comprometendo-nos a articular iniciativas, dentro de nossas instituições, para reaproximar o “movimento de baianas” com o “movimento de povos de terreiro”, que se fortalecia em outras instâncias de participação social do MinC e do governo federal. Da parte do DPI/IPHAN, planejamos iniciativas relacionadas à divulgação do Ofício de Baiana de Acarajé e sua vinculação como alimento votivo, além de atividades em que pudéssemos aproximar membros de terreiros tombados pelo IPHAN das lideranças que conduziam o processo de salvaguarda do Ofício de Baiana de Acarajé, uma vez que poderíamos integrar dois processos de preservação do patrimônio afro-brasileiro (o registro e o tombamento).

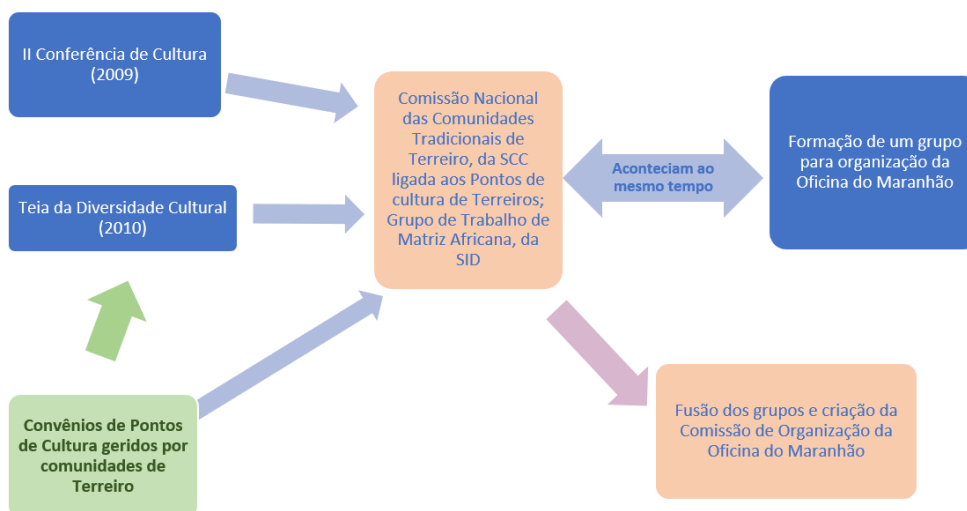
A criação desse GT, nascido dos debates da II Conferência Nacional de Cultura (2010) a partir das pressões empreendidas pelos delegados que provinham de comunidades de terreiro, foi estratégia mobilizada por gestores do MinC, que solicitaram a indicação de cinco representantes de terreiro para negociar iniciativas de trabalho com a SID/MinC. Pelos relatos dos interlocutores de terreiros com quem conversei (entrevistas Tata AL e Egbomi PN, 2018), a ideia da Oficina para povos de terreiro foi pautada por esse coletivo de mediadores e sugerida nos moldes de outras instâncias de diálogo que a SID vinha estabelecendo com demais segmentos culturais, e estava prevista para ocorrer antes do Encontro da Diversidade, que se realizou no Rio de Janeiro em setembro de 2010, sendo adiada para novembro de 2010 e, por fim, não ocorrendo naquele ano.

Por sua vez, a Comissão de Povos de Terreiro (ou Comissão Nacional das Comunidades Tradicionais de Terreiro) era parte da Comissão Nacional de Pontos de Cultura (CNdPC), composta por representantes dos diversos segmentos de pontos de cultura, e vinha se reunindo com os gestores da SCC/MinC no processo de avaliação da política dos pontos de cultura, que futuramente passou a ser chamada de Programa Cultura Viva.⁷⁷

⁷⁷ Em 2011, a SCDC, em parceria com o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), estava realizando a avaliação do Programa Cultura Viva, envolvendo no processo gestores da SCDC/MinC, DPI/IPHAN, IPEA, Casa Rui Barbosa, SPC/MinC, concomitante ao "redesenho" da política dos pontos de cultura. Tratava-se de proposta de consolidação da "abordagem compreensiva" da política, onde os processos (a participação social) seriam o foco e os resultados, relativizados, e cujo maior desafio era entender como articular os atores da sociedade civil e os pontos de cultura através de redes. O monitoramento ideal seria realizado pelos próprios produtores de cultura. (CADERNO DE CAMPO n° 2, 2011)

Como uma forma de ilustrar a movimentação dos grupos que dialogavam com o MinC nesse momento, tentei esboçar um diagrama simples, de forma a entender a tentativa de unificação das agendas propostas pelas comunidades de terreiro ao Ministério.

Figura 1 – Dinâmica de representantes de comunidades de terreiro que dialogavam com o MinC (2010-2011)



Fonte: Elaboração própria

A ideia da Oficina para povos de terreiro foi reativada com a posse da nova secretária da SCC, Márcia Rollemberg, que convocou uma reunião ampliada com os membros da Comissão dos Povos de Terreiro, somados aos membros do Grupo de Trabalho de Matriz Africana (que realizava a negociação/mediação entre pontões de cultura vinculados a terreiros), e alguns gestores da SEPPPIR, Palmares e IPHAN, com o propósito de criação de uma Comissão Nacional dos Povos de Terreiro (aglutinando as pautas de negociação das duas instâncias). Nos dias 24 e 25 de maio de 2011, ocorreu uma importante reunião dessa comissão unificada, em Brasília, que tinha como propósito debater caminhos para elaboração de um instrumento orientador de políticas culturais para povos de terreiro, demanda que crescia por pressão da sociedade civil. Como podemos ver, eram muitas pautas de uma mesma agenda de políticas para terreiros acontecendo de forma paralela, dentro da estrutura do sistema MinC, em espaços de negociação com diferentes gestores públicos, mas, com alguma frequência, com as mesmas lideranças de terreiros, que estavam produzindo diferentes entendimentos e encaminhamentos de ações públicas, e a direção do MinC sentiu a necessidade de unificá-las.

A fusão das duas secretarias (SID e SCC) em uma nova Secretaria, a SCDC/MinC, que teria a atribuição de gerenciar as pautas relacionadas aos pontos de cultura e ao tema da diversidade cultural, tornava a interlocução da pauta cultural com o governo federal menos fracionada; além do fato de que uma secretaria forte poderia fomentar as demandas dos terreiros pela criação da Rede Nacional das Culturas de Matriz Africana⁷⁸ e da Comissão Setorial das Culturas Afro-brasileiras – que seria uma instância do povo de santo para estabelecer diálogo com o CNPC para construção de um Plano Setorial – como foram realizados para povos indígenas, cultura popular etc. O discurso do MinC sobre a necessidade de união dos grupos de terreiro com quem dialogava foi justificado pela necessidade de otimizar recursos financeiros, como passagens e diárias para aqueles momentos de consulta participativa, assim como para unificar a pauta dentro do Ministério, uma vez que cada secretaria acabava levando as demandas de forma diferenciada e às vezes por caminhos diversos.

Essa reunião teve a participação de lideranças de terreiro das duas comissões que dialogavam com a SID e a SCC – da região Sudeste, Pai Paulo Ifatide (SP), Mãe Márcia de Oxum e Ashogun Aderbal Moreira (RJ); do Centro-Oeste, Pai Alexandre de Oxalá; do Norte, Awra (AC), Pai Antônio Ferreira e Mаметu Nangetu (PA); do Sul, Baba Dyba de Iemonja (RS); e do Nordeste, Pai Lula Dantas (BA), Ekedy Maria Lucia (BA), Mãe Lúcia (PE), Mãe Beth de Oxum (PE), Mãe Venina (MA), Iyawo Maristela de Iemanja (SE).⁷⁹ Também participaram gestores do MinC (a secretária da SCC, Marta Porto, o Coordenador-Geral, Marcelo Manzatti e Coordenadora técnica, Jô Brandão), das suas autarquias – o IPHAN (a Diretora do DPI, Célia Corsino, e eu, técnica) e a Fundação Palmares (o Diretor de Proteção ao Patrimônio Afro-brasileiro, Alexandro Reis); e da SEPPIR (a Diretora Silvany Euclênio). Os representantes das comunidades de terreiro reforçaram a importância da manutenção da parceria que o MinC vinha firmando com os pontos de cultura, da utilização do modelo do Plano Plurianual (PPA), instrumento de articulação e planejamento dos recursos orçamentários do governo federal, para a construção de um plano de políticas para os povos de terreiro, e a construção integrada de políticas públicas culturais para esse segmento social. Esse último ponto foi fundamental não apenas como pauta dessa reunião, mas um dos principais focos de debate entre o MinC, suas autarquias e os mediadores dos povos de terreiro naquele ano de 2011.

⁷⁸ Rede que teria como propósito articular projetos em rede a partir das diretrizes de capacitação e aperfeiçoamento; articular e ampliar a atuação das regionais do MinC; estabelecer o intercâmbio de saberes e fazeres; apoiar a participação nas instâncias deliberativas; e criar meios de comunicação para acesso e difusão de informações. Essas diretrizes foram indicadas na ata da Reunião dos dias 24 e 25 de maio de 2011.

⁷⁹ Note-se a orientação de manter um isomorfismo de representação regional (Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sudeste, Sul), que pautava as instâncias de participação social dessa gestão federal.

O Programa Cultura Viva, criado para gerir os pontos de cultura, amplificou as atividades culturais e sociais que já eram promovidas nos terreiros para as comunidades de seus entornos e que puderam ser continuadas e ampliadas com o afluxo de recursos financeiros dos convênios. A possibilidade de planejamento e execução de atividades culturais em bairros que os equipamentos culturais públicos não alcançavam, projetou no cenário nacional e internacional das políticas públicas a extensão das demandas e necessidades vivenciadas pelas comunidades periféricas brasileiras, incluindo aquelas de terreiro, bem como expôs os conflitos derivados de uma burocracia que só entende a lógica organizativa da “pessoa jurídica” empresarial, em choque com uma lógica comunitária e autorregulada (no sentido de que segue uma dinâmica e estrutura próprias) dos grupos que compõem os terreiros (porque não apenas o povo de santo usufrui do território e das atividades que ocorrem em um terreiro). A adequação dos procedimentos e normativas da burocracia à diversidade de organizações sociais e instituições políticas da sociedade brasileira era a principal demanda do povo de santo, que esperava o reflexo do alargamento do conceito antropológico de cultura para dentro da gestão das políticas culturais. Eram os casos, por exemplo, de execução de projetos de pontos de cultura voltados à promoção de oficinas de atabaques, onde a madeira utilizada era extraída por pessoas físicas que não possuíam personalidade jurídica para emitir notas fiscais, mas que eram os agentes sociais mais adequados para a tarefa, pois eram os conhecedores da natureza, sabendo coletar e manejar a madeira já “morta”, sem depredação ao meio ambiente, e que faziam o dinheiro circular em comunidades vulneráveis economicamente.

O debate de uma agenda política de cultura específica estava relacionada à forma como o MinC estruturava suas ações setoriais, fragmentadas em grandes campos ligados às linguagens culturais e artísticas, como o patrimônio, o cinema e as artes visuais e performáticas, organização que, no argumento das lideranças de terreiros, não se aplicava às suas formas próprias de produção de cultura, nas quais as linguagens culturais não se separavam e que não necessariamente eram voltadas a apresentações com audiência.

Naquela reunião de maio de 2011, foi deliberado que a Oficina seria realizada no Maranhão, em outubro de 2011, com a participação de 150 representantes dos povos de terreiro, escolhidos por critérios estabelecidos pela comissão organizadora, a qual também foi escolhida naquele momento. O evento seria o momento de consulta e negociação de políticas culturais orientadas às especificidades das comunidades religiosas afro-brasileiras, mas veremos que não houve alinhamento do que se estava desenhando como estratégia de ação, pois nem a finalidade da Oficina havia sido debatida anteriormente.

A seguir, Jô Brandão efetuou consulta ao grupo para deliberação da natureza da oficina: se esta seria de Indicação ou Elaboração de Políticas Públicas para os povos de terreiros. Segundo informou, anteriormente, a Oficina era para Indicação, por força das circunstâncias. Entretanto, em seu entender, deveria ser de Elaboração, uma vez que é mais abrangente, incluindo também as Indicações, o que evitaria também o risco de nunca haver políticas específicas voltadas para Povos Tradicionais de Terreiros. Explicou, então, a diferença entre Indicação e Elaboração. Indicação seria a realização de um mapeamento das iniciativas que já existem, relacionadas aos Povos Tradicionais de Terreiro, apontando o que precisaria ser feito acerca deste assunto. Portanto, não atenderia a todas as necessidades deste grupo. Já Elaboração, seria todo um trabalho para eleger diretrizes e ações a serem implementadas para o setor, inclusive com a formulação de plano de trabalho que resulte em políticas específicas para os Povos Tradicionais de Terreiros. Neste sentido, poder-se-ia efetivar as deliberações da Conferência enquanto política. (MINC/SCDC, 2011a, p. 22-23).

Mesmo que não tivéssemos discutido e aprovado quais seriam as suas finalidades, deliberou-se uma proposta para a Oficina do Maranhão que incluía diretrizes para estabelecer frentes de trabalho nas políticas culturais.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. Realizar uma oficina nacional, com palestras, debates e apresentações artísticas, que permitam a escuta, a reflexão e proposição sobre a realidade dos povos de terreiros, a fim de subsidiar a elaboração de políticas públicas de cultura específicas para o segmento;
2. Identificar e dar visibilidade às práticas culturais dos Povos Tradicionais de Terreiros com vistas à preservação de suas tradições e modos de vida;
3. Promover a troca de saberes e conhecimentos tradicionais;
4. Contribuir para o fortalecimento do diálogo entre as diferentes práticas, reconhecendo os ritos, mitologias, simbologias e expressões artístico culturais (festas, celebrações, brincadeiras, musicalidade etc.) dos Povos Tradicionais de Terreiros;
5. Buscar novas possibilidades de realizar um mapeamento nacional dos Povos Tradicionais de Terreiros;
6. Contribuir para a preservação do patrimônio cultural e da memória dos Povos Tradicionais de Terreiros
7. Articular e promover a interlocução entre o Estado e a sociedade, com o objetivo de consolidar políticas culturais de gestão participativa, possibilitando a familiarização dos gestores públicos com as especificidades dos Povos Tradicionais de Terreiros. (MINC/SCDC, 2011a, p. 35-36).

Durante essa mesma reunião, foram debatidos critérios de representatividade para escolha dos membros da sociedade civil que comporiam o Colegiado de Cultura Afro-brasileira, parte do CNPC/MinC⁸⁰ (instância que se pretendia organizar nos meses seguintes e que seria conduzida pela Palmares), para o qual o representante deveria ter: “1) Disponibilidade para

⁸⁰ O Colegiado de Cultura Afro-brasileira seria um grupo de trabalho que organizaria o processo de seleção dos conselheiros de “cultura afro” no CNPC. Houve questionamentos sobre a composição dessa instância, nos e-mails trocados pela Comissão de Organização da Oficina, contestando o processo de indicação dos nomes, e o conselheiro que dialogava, até então, com as instâncias de representantes de terreiro, informou que ele mesmo, à época, havia sugerido os nomes, baseado nos critérios que foram indicados na reunião dos dias 24 e 25 de maio. Essas indicações se desdobraram em algumas trocas de mensagens mais acaloradas, e o conselheiro que indicou as pessoas para compor o GT da Secretaria de Articulação Institucional (SAI/MinC) sentiu-se deslegitimado ao ser questionado pela forma subjetiva com que procedeu, sem consultar os pares e sem considerar ainda a questão de gênero nos nomes.

participação; 2) Representatividade e legitimidade; 3) Capacidade de articulação e argumentação e comunicação; 4) Sensibilidade e compromisso com a causa.” (MINC/SCDC, 2011a, p. 31). Talvez pelo ineditismo de tal consulta do governo, talvez pela ausência de tempo para elaboração de algo mais detalhado, os critérios apontados, de certa forma, não definiram o que seriam as especificidades de um representante, deixando ampla a caracterização de um perfil mediador dos povos de terreiro.⁸¹ No entanto, vale apontar a indicação do critério número 2 de “representatividade e legitimidade”, conceitos que frequentemente são retomados em diferentes instâncias dos processos de mediação dos povos de terreiro, e que permeou parte das tensões entre as lideranças de terreiro envolvidas na construção da Oficina do Maranhão.

Foto 1 – Reunião da Comissão da Oficina



Fonte: Acervo SCDC/MinC

Foto: Aderbal Ashogun (maio de 2011, Ed. Parque Cidade, Brasília/DF)

Meses depois, considerando a necessidade de formatar quais seriam as políticas específicas para terreiros, ao mesmo tempo que tentando adequá-las à estrutura do MinC, optou-se por publicar uma portaria⁸² nomeando os membros governamentais e da sociedade civil da Comissão Organizadora da Oficina (tendência dos governos para regulamentar a permanência e presença de membros da sociedade civil em espaços de tomadas de decisão), entendendo que este ato traria transparência e publicidade ao processo de participação social dos povos de terreiro. A inclusão de membros da sociedade civil e do governo federal era uma forma de

⁸¹ Na sequência da Oficina do Maranhão, houve a eleição dos membros do Colegiado de Cultura Afro-brasileira do Conselho Nacional de Políticas Culturais, e muitos membros da Comissão de organização se elegeram como representações regionais dessa instância.

⁸² A Comissão Nacional de Organização da Oficina Nacional de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro foi instituída por meio da Portaria nº 28, de 12 de agosto de 2011, alterada pela Portaria nº 51, de 11 de novembro de 2011. Inicialmente, o evento estava previsto para ocorrer no mês de outubro, mas houve atrasos na formalização de arranjos burocráticos e financeiros. Ver no Anexo A os nomes dos membros e a sistematização dos resultados dos grupos de trabalho organizados no evento.

transparecer a intersetorialidade das políticas para terreiros e a compreensão de que se tratava de uma política participativa. Garantia, também, que os servidores indicados tivessem dedicação de seu tempo de trabalho institucional a essa construção.

A Comissão de Organização da Oficina era composta por pais e mães de santo, ekedys, ogãs, iaôs, representando as cinco regiões do país, com maior presença de membros oriundos da região sudeste e nordeste. A Portaria MinC nº 28, de 12 de agosto de 2011 (MINC/SCDC, 2011b), nomeou como membros representantes da sociedade civil (comunidades de terreiro): na região Norte, Mãe Awra de Oxum (Nilcilene Matos) – Acre, Pai Antônio José Ferreira – Pará, Mametu Nangetu (Oneide Monteiro Rodrigues) – Pará; na região Centro-Oeste, Pai Alexandre de Oxalá (Alexandre Silveira de Souza) – Distrito Federal; do Sudeste, Aderbal Ashogun (Aderbal Moreira Costa) – Rio de Janeiro, Mãe Mária de Oxum (Márcia Dória Pereira) – Rio de Janeiro, Bàbá Tolomi Ifatide Ifamoroti (Paulo César Pereira) – São Paulo, iaô Alessandra Regina Gama – São Paulo; da região Sul, Baba Dyba de Yemonja (Valmir Ferreira Martins) – Rio Grande do Sul, Iya Vilma Santos de Oliveira – Santa Catarina; da região Nordeste: Ekedy Maria Lúcia Góes Brito – Bahia, Eliana Falayo (Eliana Santos Souza) – Bahia, Tata Lula Dantas (Luiz Carlos Menezes Dantas) – Bahia, Iaô Dra. Maristela Tomás dos Santos – Sergipe, Iya Luzimar Brandão – Maranhão, Mãe Venina de Ogum (Maria Venina Carneiro Barbosa) – Maranhão, Paulo César Mendes – Maranhão, Mãe Lúcia de Oya (Lúcia Maria Crispiniano da Silva) – Pernambuco, Mãe Beth de Oxum (Maria Elizabeth Santiago de Oliveira) – Pernambuco.

A ala governamental da Comissão trazia membros das instituições federais que tinham a missão de trabalhar a diversidade e identidades culturais e a pauta étnico-racial, como era o caso da própria SCDC/MinC, da Fundação Palmares, do IPHAN e da SEPPPIR. Uma parte dos agentes governamentais da Comissão era de membros de comunidades de terreiro, e provavelmente foram indicados para seus cargos de gestão por essa dupla identidade de militância. Esse pertencimento de agentes da gestão a comunidades de terreiro, ao tempo que facilitava o entendimento da lógica e da estrutura de organização do povo de santo, tensionava pontos relacionados à legitimidade e representatividade das lideranças de terreiro daquela comissão.

Para execução de um evento com a dimensão política e material adequadas (já que a dívida histórica de espaços de diálogo político do Estado com as comunidades de terreiro era centenária), era necessário realizar parcerias institucionais dentro e fora do governo federal. Esse modelo de gestão, baseado no pacto federativo previsto na Constituição Federal de 1988, demonstrava também um entendimento de que a gestão de políticas públicas deve envolver

atores de diferentes naturezas, realidades e posicionamentos políticos. Após a escolha da cidade de São Luiz para abrigar a Oficina (baseada nas capacidades de parcerias institucionais já em andamento, custo de deslocamento das lideranças, representatividade simbólica do local para o povo de santo e disponibilidade da sociedade civil para apoiar a mobilização de atores sociais), o MinC iniciou o processo de planejamento orçamentário e logístico da Oficina. Na publicação dos resultados da Oficina (BRASIL/MINC, 2012), o MinC presta conta dos arranjos institucionais que foram firmados para viabilizar o modelo de consulta e diálogo dos povos tradicionais de terreiro adotado para a construção da Oficina.

A distância geográfica e as diferenças de fluxos e processos da própria burocracia do governo federal dificultavam a agilidade de tomada de decisões de gestão da Oficina. Em outra reunião do GT MinC/Povos de Terreiro – na qual estavam presentes técnicos da SCDC/MinC, do DPI/IPHAN, da Fundação Palmares, da Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão (SEMA), em 01 de agosto de 2011, a coordenação da SCDC tentou coletar recursos financeiros das autarquias do MinC para a produção da Oficina no Maranhão. Mais que a contribuição para pensar como seria a integração dos instrumentos de gestão de políticas distintas, o objetivo da reunião era organizar recursos para passagens aéreas e para execução da logística do evento, bem como a confecção da parte “física” da comunicação da Oficina, como a impressão de folders, livretos e bolsas.

Como estratégia complementar à reunião com técnicos, a coordenação da SCDC tentou, ao longo do primeiro semestre de 2011, através de reuniões bilaterais com os gestores de médio/alto escalão governo, articular os arranjos institucionais necessários para a execução técnica e financeira da empreitada.⁸³ A SCDC informou que estava, naquele momento, tentando parceria com o "Congresso de Terreiros de BH" para ampliar o apoio logístico ao deslocamento de especialistas internacionais para a Oficina.

No Maranhão, firmou-se parceria com a Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão e a Secretaria de Igualdade Racial – SEIR. Orientados pela CONJUR/MinC foram elaborados um Termo de Cooperação e um Acordo de Cooperação entre as instituições para a garantia da realização conjunta da oficina, sendo que a Fundação Cultural Palmares e a Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão entraram com recursos financeiros para custeio de despesas. A SEPPIR custeou passagens aéreas para membros da sociedade civil integrantes da comissão organizadora, representantes da rede de juventude de terreiros e alguns outros convidados. O IPHAN custeou passagens para os participantes oriundos dos terreiros tombados e alguns convidados. A Secretaria Executiva do MinC custeou passagens internacionais de

⁸³ A SCDC solicitou, ao IPHAN, a articulação de uma mesa temática e a coordenação de um grupo de trabalho com o tema patrimônio cultural para a Oficina, e pediu que o IPHAN viabilizasse, para o evento, a impressão de folders e caderno de resultados, além da emissão de algumas passagens de membros de terreiros tombados ou com ação de patrimonialização.

convidados africanos. As parcerias foram ampliadas com a Fundação Osvaldo Cruz (FioCruz) e o Instituto Empreender.

Para garantir uma melhor participação da Juventude de Terreiros realizou-se, em conjunto com a Secretaria Nacional da Juventude, uma conferência livre da juventude de terreiros dentro da programação da oficina, com o objetivo de elaborar propostas específicas.

Além dos parceiros institucionais, foram realizadas reuniões com os movimentos sociais de terreiros do Maranhão para apresentar o projeto de realização da oficina e contou-se, ainda, com o apoio de vários voluntários na organização e articulação da oficina. (BRASIL/MINC, 2012, p. 6-7).

A unificação de grupos de interesses distintos não promoveu, como pretendiam os gestores do MinC, a unificação de pautas e nem a produção de consensos ou mesmo do enquadramento de identidades para dentro das políticas de cultura. Suspeitamos que parte dos conflitos experimentados podem ter derivado dessa unificação artificial promovida institucionalmente, que não refletia a articulação da base do segmento social. Alguns mediadores traziam demandas e experiências da gestão de pontos de cultura, outros de ações culturais em terreiros de todas as grandezas e períodos, alguns provinham de terreiros antigos, outros de mais novos; alguns eram conhecidos por sua atuação nos grupos de expressões culturais (afoxés, cocos, blocos afro), outros pela atuação política de seus terreiros na agenda de luta do povo de santo. Ou seja, ao mesmo tempo que a diversidade da experiência dos membros da Comissão dava a dimensão da riqueza e diversidade de campos de atuação dos povos de terreiro, tornava-se um desafio para o MinC unificar entendimentos e maturidades políticas. A proposta da Oficina previa a articulação e a presença de pessoas "referenciais do axé", ou seja, havia a previsão de angariar apoio de formadores de opinião do povo de santo, como estratégia de despressurizar as tensões e disputas, a partir da presença de certas sumidades, e dos interesses políticos de legitimação da agenda cultural dos terreiros.

Para além dos arranjos institucionais necessários à produção da Oficina, era necessário que o MinC estabelecesse arranjos políticos para garantir representatividade e legitimidade à atividade. Para garantir a coesão da Comissão Organizadora era preciso construir estratégias e canais de comunicação para a produção dos consensos necessários. O grupo de e-mails no qual se tomavam algumas decisões, as reuniões presenciais com parcela da Comissão de organização e as conversas de bastidores eram canais de diálogo da SCDC com as lideranças de terreiro e técnicos membros dessa instância, e enquanto espaço político de disputa de ideias e poder não estava livre das tensões e conflitos de qualquer arena semelhante. Vejamos, então, como a Oficina vai se constituindo como uma arena de conflitos, mas, principalmente, de alianças.

3.3 A organização da Oficina

A Comissão Organizadora era, como vimos, a instância instituída para organizar e acompanhar a execução da Oficina de Políticas Culturais para Povos Tradicionais de Terreiro, composta por dezenove membros da sociedade civil (lideranças de terreiros das cinco regiões federativas do Brasil, sendo quatorze delas de mães e pais de santo, três de ogãs e ekedys e duas iaôs) e de técnicos do sistema MinC (autarquias e da SCDC) (ver Anexo A). Enquanto a equipe do sistema MinC era responsável pela organização da infraestrutura, as lideranças de terreiros eram acionadas para promover e elaborar as estratégias de mobilização da sociedade civil. As decisões relacionadas à produção e logística eram deliberadas coletivamente, e os espaços utilizados para essa negociação eram as reuniões presenciais e a comunicação realizada através dos e-mails trocados no ambiente de um grupo virtual.

Os membros de comunidades de terreiro da Comissão Organizadora foram indicados, pelos próprio pares de terreiros, naquelas duas comissões que dialogavam com o MinC – o grupo de trabalho relacionado aos pontos de cultura de terreiros e o que negociava uma pauta de ações identitárias na perspectiva da diversidade cultural. A maior parte das lideranças era de babalorixás, tatas de nkissi, iyalorixás, mametus, e muitas delas traziam experiências no setor cultural através da coordenação de grupos de afoxés, cocos e maracatus e da gestão de pontos de cultura. As atribuições da Comissão não se resumiam à difusão de informações entre os terreiros, incluindo a deliberação e contribuição nas atividades de seleção dos participantes, não apenas quando demandadas pelo MinC; a redação conjunta e a validação de documentos necessários à mobilização e articulação dos povos de terreiro, e outras demandas relacionadas a decisões políticas nas etapas de organização do evento.

Logo no início das atividades da Comissão Organizadora da Oficina, as lideranças de terreiro envolvidas mobilizaram suas bases e redes de apoio para garantir sua participação no evento, já anunciando nas suas redes de aliança a realização de um evento de consulta para as comunidades de terreiro. Antes que o MinC propusesse a estratégia de participação da sociedade civil no evento, os membros da Comissão combinaram de pensar a indicação de nomes, de pessoas de referência, para serem convidados da Oficina. Essa articulação entre as redes dos membros da Comissão organizadora – que mobilizavam redes pessoais e de parentesco – foi abalada quando os gestores do MinC informaram que, por sugestão de sua procuradoria jurídica, haveria um edital para seleção pública (Anexo B) e formalização da participação da sociedade civil no evento, uma vez que haveria recursos públicos envolvidos

para custear a presença de tantos representantes de terreiro, em ocasião extraordinária.⁸⁴ Houve tensão entre os membros da Comissão, que ficaram preocupados com os seus convidados pessoais mobilizados, que na sua perspectiva eram influenciadores fundamentais para garantir apoio no encaminhamento das pautas entre a sociedade civil e enquanto agentes de mobilização social.

É importante destacar que os processos de seleção por editais, consumados pelo governo de caráter progressista como ferramenta democrática de participação social nas políticas federais, não consideram os cenários das disputas políticas pela ocupação do espaço de representação dos terreiros junto aos poderes público. Como já problematizamos no Capítulo 2, nas comunidades de terreiro, as escolhas tomadas pelas lideranças máximas não necessitam passar por processos de transparência pública, pois suas decisões são validadas por outros tipos de processos autoritativos, que as legitimam enquanto autoridades capazes de tomar decisões pelas suas coletividades. Nesse sentido, tivemos um primeiro choque de referências epistemológicas, entre a lógica da burocracia estatal e a lógica de agência a partir do reconhecimento da autoridade, própria das comunidades de terreiro. A preocupação dos membros de terreiro da Comissão era coerente, pois tanto os gestores quanto as lideranças de terreiro tinham o interesse de emplacar pautas em agendas governamentais, e causar constrangimento aos membros já convocados através de convites pessoais iria gerar mais vulnerabilidade sobre a capacidade de organização dos envolvidos no planejamento da Oficina.

A solução final para esse imbróglio burocrático foi mesclar as formas de seleção dos participantes da Oficina, atribuindo validade aos processos de autoridade dos membros sociedade civil da Comissão, com os critérios de impessoalidade de seleção/eleição estatal (enviar currículo e inscrever na seleção pública); foi a forma democrática possível de conciliar as tensões internas e externas à Comissão, apoiada no argumento de ampliação e fortalecimento da participação social no evento junto a diferentes redes políticas e sociais. Assim, a coordenação do MinC solicitou que a Comissão indicasse o nome de cinquenta membros de comunidades de terreiro que, sendo referências intelectuais e políticas para o povo de santo, não poderiam faltar à Oficina, com o argumento de que se tratava de pessoas que, sendo referenciais para o povo de santo, poderiam contribuir tecnicamente nas discussões (elemento que também seria uma estratégia de legitimação técnica dos debates e encaminhamentos tirados durante a Oficina).

⁸⁴ Ordinariamente, essa quantidade de recursos para mobilizar e custear tantos membros da sociedade civil acontece em períodos de Conferências setoriais ou em iniciativas envolvendo diversos segmentos sociais em programas transversais do MinC, como as Teias da Diversidade.

Além dessas vagas destinadas aos convidados “especialistas” no campo de cultura/religião afro-diaspórica, o MinC informou que subsidiaria a ida de cem representantes de terreiros (selecionados através do edital) e que elegeria cinquenta acadêmicos e gestores públicos da área de cultura e igualdade racial (que participariam com seus próprios recursos financeiros), além de custear o convite a quarenta lideranças de terreiros do Maranhão (que teriam custos reduzidos com passagem de deslocamento terrestre e hotel). Os participantes seriam selecionados através da lógica de inscrição pelo sistema *SalicWeb*⁸⁵ e obedeceriam a critérios estabelecidos pela Comissão, a partir de parâmetros que indicassem representatividade (região, experiência na pauta de luta pela defesa de direitos dos povos de terreiro, pertencimento a uma comunidade de terreiro). A seleção dos representantes procuraria obedecer a lógica do equilíbrio entre as tradições/nações, regiões da federação e gênero, e as experiências de atuação nas áreas de políticas culturais e sociais receberiam uma pontuação, que somada, ao final, habilitaria esses representantes para debater os temas da Oficina. Haveria ainda convidados para palestras sobre os temas da Oficina (entre elas, pessoas de referência vindas de outros países), e aquelas lideranças do campo da política e do movimento negro que iriam por seus próprios custos, mas que precisavam de convite oficial.

Os gestores do MinC, ao perceberem que as indicações para os convidados da Oficina estavam muito situadas nas relações pessoais das comunidades a que pertenciam os membros da Comissão, solicitaram, em comunicação por e-mail, que se repensassem as indicações, considerando a necessidade de nomes de pessoas com projeção nacional e que conhecessem bem o campo das políticas públicas/culturais, para que pudessem contribuir de forma produtiva nos debates da Oficina. Essa comunicação virtual e indireta, incomodou algumas lideranças, que responderam de forma irônica sobre a observação do MinC. Vivenciei essa mesma dificuldade entre os sistemas de validação de processos e pessoas nas ações com os terreiros tombados e na SEPPIR. É importante recuperarmos o tema das alianças para o exercício da função de liderança, que debatemos no Capítulo 2, pois verificamos que existe, de fato, uma tendência, entre o povo de santo, de indicar pessoas de sua confiança, talvez pela experiência de observar uma “impermanência” de pessoas que transitam entre os terreiros (poucos acabam

⁸⁵ O *SalicWeb* era o sistema utilizado pelo MinC para a gestão de projetos apresentados no âmbito da Lei Rouanet. Inicialmente era uma ferramenta digital adotada para a gestão interna dos projetos sob patrocínio e seu uso foi sendo ampliado para outros programas do MinC até tornar-se um sistema transversal do Ministério, passando, portanto, a ser manejado não apenas por técnicos e profissionais do campo da cultura, mas por indivíduos da sociedade civil. O sistema não era amigável nem mesmo para os técnicos do sistema MinC, pois tinha uma apresentação visual confusa e instabilidade no acesso, mas atendia, em partes, à demanda dos tribunais de contas por transparência na gestão de recursos da Cultura.

se iniciando e/ou ajudando efetivamente a comunidade), ou por desacreditarem que possa haver uma representação de abrangência “nacional”, sabendo que a política se implementa, ao fim, de forma localizada e a partir de redes de confiança locais. É provável que as lideranças percebam ser importante, em razão da inconstância com que os governos lidam com essa pauta nas agendas governamentais, reforçar suas redes de sociabilidade “intraterreiros”, estreitando os laços de parentesco e alianças com outras lideranças de terreiro de sua região como recurso de fortalecimento das redes de pressão política locais. Pareceu-me que o incômodo das lideranças de terreiro da Comissão com o pedido do MinC provinha, também, de uma certa hipocrisia discursiva, uma vez que muitos gestores públicos são escolhidos para ocuparem cargos públicos da administração por suas redes pessoais e políticas, e não necessariamente pelo seu “conhecimento” de projeção nacional ou sua “contribuição” profissional no campo das políticas públicas.

Conhecendo o cenário das disputas, que se acirram em razão das restritas e inconstantes instâncias de participação social e de mediação dos terreiros com o governo, essa preocupação procede tanto para o lado dos membros da sociedade civil quanto do governo, que também tinham seus interesses de emplacar determinadas agendas governamentais: as lideranças de terreiros desejando institucionalizar uma abordagem étnico-racial para as políticas culturais, permitindo que as comunidades de terreiro pudessem acessar os programas e ações governamentais com as mesmas chances de outros segmentos e a partir de diferentes chaves ontológicas, e os gestores do governo com intenções de fortalecer suas ações programáticas e atuações individuais, e tornar sua “gestão” aquela que possibilitasse a inserção de um segmento social marginalizado no escopo das políticas do MinC.

A solução da seleção dos inscritos, que seria uma responsabilidade atribuída aos membros da Comissão, foi a forma possível, naquele momento, de conciliar as tensões internas e externas, conferindo também a possibilidade de inserção de pessoas que integrassem diferentes redes políticas. Assim, haveria uma parcela de convidados representando a diversidade das comunidades de terreiro, intelectuais e pensadores, e a grande maioria dos presentes na Oficina, que seriam selecionados através de chamada pública de edital, do qual constariam critérios de participação e de seleção.

Também é compreensível que os administradores do MinC estivessem preocupados com os órgãos de prestação de contas públicas, e que pressionassem os técnicos para que justificassem a reunião desse quantitativo de lideranças de terreiros em um momento extraordinário às conferências setoriais, lógica que levou ao processo de seleção dos participantes da Oficina através de um edital; mas como seria possível um edital de seleção

pública ser capaz de regular o perfil da “representatividade” entre tantos terreiros diversos e em localidades com experiências institucionais e políticas desiguais? O escalonamento de pontuações, conforme as experiências dos selecionados, tendia a criar um cenário de certa homogeneidade institucional, ao mesmo tempo que dificultaria a participação daqueles sem o hábito de colecionar comprovantes de suas participações em eventos relacionados a políticas públicas, sem falar ainda da exclusão geracional e regional provocada pela escolha da linguagem digital e do curto período de inscrições.

Durante a elaboração das listas de convidados da Oficina, houve questionamento, por parte da equipe do MinC, dos critérios de “representatividade” utilizados, insistindo para que houvesse um consenso que refletisse a diversidade cultural e social dos povos de terreiro. Esse ponto vinha gerando dissenso entre os membros de terreiro da Comissão, inclusive sobre as intenções do MinC de elaborar critérios dessa natureza. Eu percebia durante as conversas realizadas pelo grupo de e-mails, que o debate em torno de “representatividade”, nas falas dos mediadores, referia-se à “pluralidade”, ou melhor, à amostragem numérica da diversidade dos “povos tradicionais de terreiro” – era preciso garantir a representatividade através do estabelecimento de critérios de seleção baseados em um número variado de pessoas ocupando postos de sacerdócio, cargos auxiliares (ogãs, ekedys, makotas), pela diversidade de gêneros, de pluralidade de nações/tradições dos terreiros, de modo que a Oficina refletisse a diversidade do povo de santo. No debate em torno do esboço do texto do edital de seleção pública, externalizou-se, por parte dos terreiros, o desejo de que o representante-participante da Oficina fosse referendado pelos respectivos líderes religiosos, através de documentos comprobatórios de sua vinculação a comunidade de terreiro:

[...] na condição mínima de iniciado, com conhecimento notório para debate na propositiva de políticas públicas de cultura de povos de terreiro, pois é preciso uma participação qualificada e isso independe de academia, depende muito mais de ações ligadas ao tema assim como a vivência prática. (e-mail trocado pela Comissão Organizadora em 13 ago. 2011).

Essa “representatividade” requerida pelo MinC para a participação no encontro parecia extrapolar os conhecimentos requeridos para o exercício da agência política do povo de santo, aproximando-se muito mais da linguagem da gestão da política partidária-institucional, onde se espera que o representante político tenha habilidade de falar em público, conhecimento do funcionamento do aparato do governo, algo que não está relacionado às formas de seleção e legitimação dos líderes que ocupam cargo em uma comunidade de Candomblé.

Outro ponto levantado pelos membros de terreiro da Comissão, na discussão sobre representatividade, foi a importância de agir politicamente de forma inovadora, evitando a concentração, na seleção dos participantes da Oficina, de pessoas associadas às “siglas” políticas (referência às organizações e coletivos de militantes do movimento negro de terreiro dentro de partidos políticos) pois, “muitos já foram representantes de nossas falas por siglas, mas não se avançou da forma como estamos tentando propor” (e-mail trocado pela Comissão Organizadora em 13 ago. 2011), e evitando o “lugar comum” nas indicações de convidados, uma vez que havia a tendência de concentrar o entendimento do que seriam “intelectuais de referência” em pessoas procedentes ou vinculadas ao estado da Bahia.

Na minuta do edital para seleção dos participantes da Oficina produzida pela equipe do MinC (MINC/SCDC, 2011c), um dos critérios de representatividade foi associado ao conceito de “legitimidade histórica” entre o povo de terreiro (em referência à atuação do candidato à participante nas pautas de debate e militância do segmento social), ponto que foi questionado pelos mediadores de terreiro, com o argumento de que muitas lideranças tinham casas abertas recentemente, mas descendiam de casas antigas ou atuavam há muito tempo nos movimentos sociais, demonstrando que o termo “legitimidade histórica” não parecia ser um conceito compreendido, nem compartilhado por todos. Entre os critérios debatidos para seleção dos participantes, constantes nessa minuta do edital, havia a previsão de que os selecionados fossem “liderança/autoridade religiosa de terreiro” (MINC/SCDC, 2011c), termo que foi substituído, na versão final do texto, por “filho(a) ou liderança de terreiros de religiosidades afro-brasileiras” (MINC/SCDC, 2011d); assim como o conceito de pertencimento “a ‘casas, ilês, roças’ legítima e historicamente tradicionais de matrizes africanas” (MINC/SCDC, 2011c), suprimido na versão definitiva; e o pressuposto do candidato ter “sensibilidade e compromisso com propósito do coletivo ao qual pertence” (MINC/SCDC, 2011c), substituído por “ter disponibilidade para participação efetiva nas atividades e colaboração na elaboração das propostas durante a Oficina” (MINC/SCDC, 2011d), por entenderem que, no texto do edital, conceitos como “compromisso”, por sua subjetividade, dariam margens para interpretações duvidosas e para questionamento do processo de seleção como um todo.

A Oficina tem como objetivo subsidiar a construção de políticas culturais para os Povos Tradicionais de Terreiros com vistas à proteção, promoção e consolidação de suas tradições, reconhecendo seus ritos, mitologias, simbologias e expressões artístico-culturais, a partir de reflexões e debates sobre suas práticas. (MINC/SCDC, 2011d, p. 1).

Resumindo e, como já dito, os participantes da Oficina foram divididos em três grupos – aqueles indicados pela Comissão, de pessoas vinculadas a povos de terreiro que possuíam longa jornada e reconhecimento de militância nas lutas dos povos de terreiro; aqueles que se inscreveram a partir da chamada pública – esses dois grupos subsidiados (passagens, alimentação e hospedagem) pelo governo federal –, e um grupo de acadêmicos, pesquisadores, gestores e militantes que foram por suas próprias fontes de financiamento.

No período de inscrição para participação na Oficina, muitos membros dos terreiros se depararam com obstáculos em razão do acesso precário ao serviço de internet e também em função da dificuldade de manejar o sistema digital, que colocava muitos impedimentos sobre os tipos de arquivo para envio de documentos comprobatórios e etapas a serem cumpridas para envio das candidaturas, ponto de muito embate da Comissão Organizadora, uma vez que o MinC impôs a internet como ferramenta de inscrição e seleção dos representantes-mediadores de terreiros na Oficina.⁸⁶

Os fatores de desigualdades sociais e regionais (dificuldades de acesso aos serviços de internet, à linguagem digital e a equipamentos de informática) foram trazidos como contradições desse modelo democrático de gestão, que colocava obstáculos à participação social dos terreiros nas políticas de governo, e tornou-se pauta de muitas mensagens críticas e de reuniões com o MinC, pois as lideranças de terreiro da Comissão argumentavam que a adoção dessa ferramenta impedia a participação de muitos membros de comunidades de terreiro, inclusive daqueles que, dentro das tradições, ocupavam lugar de reconhecimento e respeito – ficando evidente a dificuldade do Estado em traduzir princípios genéricos de governabilidade (transparência, universalidade) para a gestão de políticas públicas com segmentos étnicos “minoritários”, uma vez que os critérios de autoridade dos terreiros diferiam dos critérios governamentais.

A seleção dos candidatos obedeceu a uma regra aritmética para formulação de uma “nota de representatividade”, atribuída em razão dos documentos e respostas enviados pelos candidatos. Diferente da lógica da burocracia, onde um processo “democrático” e “transparente” passa pelo quantitativo de documentos escritos comprobatórios anexados, e cujo conceito de “representatividade” está associado à diversidade territorial e à amostragem de gênero e geração, a lógica de seleção dos representantes-mediadores dos terreiros parecia se

⁸⁶ No ano de 2011 todo o sistema MinC estava passando pelo processo de implementação de sistemas informatizados de seus programas culturais, que eram uma determinação do governo federal para toda sua estrutura administrativa, como forma demonstrar a universalidade do acesso às políticas públicas, transparência e agilidade da informação.

localizar em outros parâmetros, como vimos, mais próximos da diversidade de formas e organizações cosmopolíticas e das relações pessoais, vivenciadas nos terreiros.

A neutralidade dos critérios, assim como a universalidade de acesso são pressupostos equivocados com que o aparato estatal entende e trabalha a legislação brasileira. Se de fato fosse considerada a perspectiva multicultural da Constituição Brasileira, os critérios de amostragem, por exemplo, tomariam outros formatos se aplicados à ontologia das religiões afro-brasileiras, assim como o acesso aos meios de comunicação, e especificamente à internet, conhecendo as diversas realidades socioeconômicas do Brasil. De um olhar abrangente e rápido sobre a situação das políticas públicas de recorte étnico-racial, já teríamos um indicativo de que “universalidade” é um conceito que não se aplica. Parte dos conflitos surgidos entre as demandas por políticas públicas para grupos historicamente marginalizados do processo de decisão política derivam de leituras equivocadas do sistema judiciário e das instâncias de auditoria e fiscalização do Estado brasileiro, que inferem, a partir de um olhar egocentrado na lógica da burocracia, os papeis e problemas que surgem na relação Estado-sociedade.

Apesar dessas possibilidades de intervenção da sociedade civil, durante o processo de organização houve poucos informes dos membros do governo sobre o andamento dos procedimentos burocráticos necessários à realização da Oficina, o que deixou os representantes dos terreiros nervosos e ansiosos por notícias para compartilhar com seus pares. Os pontos críticos levantados por alguns mediadores dos terreiros foram a ausência de discussão, nos espaços virtuais da Comissão, de modelos de política pública que poderiam ser debatidos e propostos no evento, quais diretrizes para as políticas culturais para terreiros deveriam conduzir os grupos de trabalho e como seria a participação das autarquias do MinC no processo; questões que visivelmente deixaram a proposta metodológica da Oficina frágil e que se refletiram na dificuldade de convergência das questões levantadas no evento em direcionamentos efetivos das políticas culturais. Esse silêncio governamental decorria da instabilidade política dentro do MinC com a saída da secretária da SCDC, como também da dificuldade de formalização da parceria com o governo do Maranhão, da ausência de servidores dedicados exclusivamente ao evento e da própria estrutura descentralizada do MinC, mas aos olhos dos representantes dos terreiros pareceu ser verticalidade “de cima pra baixo”, comum na relação de hierarquia de poder governo-sociedade civil, e muitos reclamavam que temiam a chegada de uma proposta pronta de Oficina, sem a participação dos terreiros na concepção do evento e preocupavam-se com que o edital de seleção dos participantes da Oficina fosse mais uma forma do governo controlar e manipular a participação dos povos de terreiro no processo de elaboração de políticas públicas.

Nos dados registrados pelo MinC, candidataram-se mais ou menos quatrocentas pessoas para a Oficina. Muitas lideranças tiveram dificuldades em enviar a candidatura, outras não conseguiram completar a inscrição e outras não tiveram acesso à informação a tempo de se inscreverem, o que para alguns membros da Comissão havia comprometido a participação de importantes lideranças com experiência na mediação com os poderes públicos.

Os perfis mais diversos possíveis foram selecionados pelo edital – desde “zeladores”⁸⁷ representando localidades tradicionalmente não associadas ao povo de santo, membros de terreiros com maior projeção nacional, presentes na imprensa e círculos políticos e representantes de casas famosas (por serem citadas nas etnografias clássicas de religiões afro-brasileiras e nas obras de literatura, cinema e novelas); de babas e iyas,⁸⁸ até iaôs e abiãs.

A expectativa do governo era dimensionar a variedade dos perfis e realidades vividos pelos povos de terreiro, e ao mesmo tempo garantir uma possível qualidade política nos debates, que seriam fomentados pela participação de “representantes” que, selecionados por sua trajetória de militância pessoal ou do terreiro, agregariam diversidade de olhares e abordagens na gestão das políticas de cultura. No entanto, essa expectativa em localizar uma experiência de negociação política do povo de santo com os poderes públicos não foi alcançada automaticamente, apenas através de uma seleção por edital. A experiência de mediação política dos representantes selecionados variou bastante, gerando contradições e confusões das lideranças de terreiro nas falas públicas, que pareciam decorrer de entendimentos completamente díspares dos papéis dos agentes dos poderes públicos e da sociedade civil, revelando maturidades distintas da relação dos participantes com o campo político e da política pública, fruto da ausência de espaços sistemáticos de negociação. A pluralidade de gerações também foi critério de seleção dos participantes da Oficina, o que revelava uma preocupação da Comissão com a continuidade futura das estratégias de diálogo com os poderes públicos que se esperava inaugurar na Oficina, uma vez que a ancianidade é processo autoritativo para a ação política do povo de santo, e corria-se o risco de participarem do evento apenas as pessoas mais velhas de comunidades de terreiro.

Ao mesmo tempo que havia cuidado em não privilegiar grupos específicos, os membros dos terreiros estavam preocupados em levar para a Oficina personalidades importantes das redes dos terreiros, de forma a legitimar a representatividade da Oficina, como também fortalecer

⁸⁷ Zelador (a) de santo é uma expressão utilizada para identificar a função de cuidados dos assentamentos religiosos e das pessoas pertencentes ao grupo, executada normalmente pelos pais e mães de santo, mas que pode ser, por vezes, desenvolvida por pessoas com outros cargos na comunidade de terreiro.

⁸⁸ Refiro-me aqui aos babalorixás/tatetus/dotés/pais e às iyalorixás/mametus/donés.

suas próprias redes. Essa preocupação com a “legitimidade” da Oficina foi constante em toda a etapa de organização (e partia tanto dos gestores do MinC quanto dos terreiros), revelando uma necessidade de estabelecer unanimidade da importância do evento através da presença e contribuição de personalidades religiosas ou acadêmicas. Avaliamos que alguns dos gestores do MinC esperavam que a presença dessas pessoas traria ao grupo reunido pela Oficina um clima de consenso, necessário para a construção de um arcabouço teórico para as políticas específicas de terreiros. Veremos que a ausência de momentos para amadurecer os arcabouços teóricos entre os membros da Comissão Organizadora desdobrou-se, para uma parte das lideranças de terreiro e gestores, na dificuldade de entendimento dos propósitos do encontro no Maranhão.

Dessa forma, os perfis dos participantes da Oficina, que representariam a diversidade do povo de santo, compôs-se da lógica de participação social referenciada na burocracia estatal (currículo/experiência técnica, indicação institucional, conhecimento/experiência do campo da política), justaposta pela lógica de legitimidade do conhecimento teórico-acadêmico (com a presença de intelectuais negros de reconhecida produção sobre a “cultura” dos terreiros) e pela lógica de autoridade “tradicional” das comunidades de terreiro (tempo e conhecimento iniciático, redes de confiança e parentesco da liderança principal e “enredo de santo”).

Nos momentos de definição do significado do que seria um “representante” de terreiros, os membros de terreiro sentiram a necessidade de afirmar, algumas vezes, nos espaços de diálogo da Comissão Organizadora, que a Oficina era uma atividade específica dos povos de terreiro, onde o movimento negro não possuía protagonismo na condução, tema que pensamos ter vindo à tona porque os membros do governo devem ter sido questionados pela ausência, entre os membros da sociedade civil na Comissão, de lideranças renomadas do movimento negro que também militam na agenda política do povo de santo. É possível também que as lideranças de terreiro estivessem sendo pressionados em seus estados, por seus pares, sobre a mesma questão. Isso demonstra a existência de um movimento ou, pelo menos, uma intenção, entre esses mediadores que ocupavam espaços de negociação com o governo, de consolidar certa independência da pauta de políticas para terreiros frente à agenda mais ampla das políticas de combate ao racismo, território de militância do movimento negro. A tensão sobre o protagonismo com esses militantes do movimento negro permaneceu durante a Oficina e esteve como pano de fundo de uma parte das reclamações que foram dirigidas/disfarçadas como problemas de logística e estratégias de produção do evento.

Por vezes, a ausência de consenso entre as lideranças de terreiros da Comissão, nos processos deliberativos da organização do evento, levavam a administração pública a tomar

decisões unilaterais, uma vez que o tempo da burocracia (solicitar dispêndio de recursos com bastante antecedência, provar e justificar a legitimidade do pedido etc.) difere do tempo que a sociedade civil (enquanto unidade coletiva reunida) processa as informações para se apropriar e construir entendimentos comuns; a comunicação e deliberação entre os povos de terreiro da Comissão Organizadora (que não constituía a totalidade de um segmento social, mas um recorte dos distintos grupos políticos e sociais) refletiam essa dificuldade de tomada de decisões por coletividades formadas apenas para o diálogo com o Estado.

Essas complexidades da comunicação, geradas pelas formas internas de funcionamento do governo (a ausência de continuidade de servidores, a fragmentação das informações com que os servidores tratam, o tempo lento e moroso da burocracia), afetam as formas de negociação com grupos pertencentes à sociedade civil. Adicionamos a isso o fato de que algumas reuniões serviam para rediscutir deliberações tomadas, e reposicionadas posteriormente, em razão de limitações ou impedimentos da burocracia. Temos a impressão, a partir da leitura dos e-mails compartilhados entre a Comissão, que a fragmentação e a instabilidade das informações que circulavam foram fatores de tensionamento contínuo, pois as pessoas entendiam algo e as diretrizes do MinC vinham em outras direções. A sensação era de que a produção do evento se tratava de um cíclico “apagar de incêndios”, compreensível quando percebemos que se tratava de uma atividade de construção de uma agenda de políticas públicas que buscava inovação não apenas no seu tema, mas no método e nos processos de decisão.

As mensagens virtuais trocadas por e-mail demonstram como o processo de negociação com o governo desgasta paulatinamente a relação entre os mediadores de terreiros (envolvendo, nesse bojo, questões como disputa por representatividade, formação acadêmica/educacional, comportamento político etc.) e a dificuldade de conciliar, na arena de negociação com os poderes públicos, relações pessoais pré-existentes, interesses individuais e coletivos, espaço virtual de comunicação, espaço público de fala e espaço de negociação com o governo. É fundamental considerar que todos os segmentos sociais trazem disputas anteriores, conflitos de interesses, e que não há homogeneidade social. Precisamos refletir sobre como o espaço público de negociação acolhe a fricção existente entre os comportamentos religiosos retóricos (sobre o acolhimento de todos, a ideia de família/comunidades estendidas e em expansão) e o comportamento dos indivíduos no território político do “extramuros” dos terreiros. Os indivíduos (gestores públicos e sociedade civil), ao deliberar os destinos de coletividades em instâncias de participação social de políticas públicas, trazem suas tramas de relações sociais e posições de poder, que por vezes chocam-se com as redes de seus pares e com os dogmas coletivos-retóricos construídos no mundo das mentalidades. As estratégias de comunicação

podem ser ferramentas importantes para amenizar essas tensões, e é preciso que os atores sociais envolvidos tenham em perspectiva que a qualidade e extensão desses canais são também formas de debate, reflexão e, portanto, de apropriação e amadurecimento do campo político e da política pública.

Uma parte dos tensionamentos e disputas de representatividade gerados no processo da Oficina poderiam ter sido evitados, bem como outra parte, derivada da dinâmica de troca de informações através da “rádio nagô”. Por seu caráter de invisibilidade, anarquia e fluidez, o controle das informações que circulam nos canais ocultos e infrapolíticos é frágil; porém, a ausência de informações claras, por parte do governo, abriu espaços para a existência de “colcha de retalhos” informacionais, gerando interpretações e ruídos em diferentes frequências e extratos da Comissão, e a conseqüente tensão criada pela desinformação. Da mesma forma, é provável que a dimensão das tensões relacionadas à chegada dos participantes e à logística do evento tenha sido ampliada em razão de fuxicos e informações desencontradas. Nesse sentido, o manejo desses discursos ocultos e infrapolíticos é requisito fundamental para o sucesso da ação política envolvendo o povo de santo.

A comunicação “para fora” da Comissão Organizadora, para publicização das ações desenvolvidas pelo sistema MinC para comunidades de terreiro, também era frágil: os poucos canais existentes destinavam-se à comunicação das iniciativas e programas disponíveis, reduzidos a notícias de editais abertos ou notícias de encontros já realizados. As formas de divulgação dessas políticas culturais eram limitadas, quase sempre, ao site institucional do MinC e às redes sociais e plataformas locais da sociedade civil que compunha a comissão. É necessário ainda considerar que algumas informações debatidas nas reuniões da Comissão não podiam ser compartilhadas “para fora”, pois relacionavam-se a processos burocráticos que precisavam ser endossados e formalizadas pelas chefias institucionais antes de serem tornadas públicas. Some-se ainda a estes fatores, no que se refere à difusão de informações desse processo de diálogo, o tempo e o alcance das redes sociais dos membros de terreiros da Comissão; o impacto de cada deliberação, que precisava ser avaliado pelos representantes/mediadores em seus filtros de interesses pessoais, pela consulta às divindades, pela complexidade de seus contextos políticos locais e regionais e pela densidade com que cada mediador se apropriava dos desdobramentos da decisão antes de ser compartilhada entre seus pares. Assim, pode-se considerar que as deliberações e consensos que eram tomados para a realização da Oficina tinham alcance reduzido aos gestores públicos do governo federal e às lideranças de terreiros da Comissão, pois circulavam entre os circuitos dos membros da Comissão, que por sua vez multiplicavam, de forma filtrada e limitada, as informações

reprocessadas em suas redes sociais. Alguns membros da Comissão tinham redes sociais mais amplas, pois dialogavam com o povo de santo e com os movimentos de direitos humanos através de seus próprios canais digitais de comunicação,⁸⁹ e por isso tinham maior alcance para publicizar questões debatidas pela Comissão, mas esses canais também traziam debates recortados das informações da Oficina.

Outro ponto relacionado às formas de comunicação que poderia trazer divergências nos encaminhamentos da Oficina está associado ao conceito de agência múltipla e compartilhada no Candomblé, tratado no Capítulo 1. A necessidade de consulta aos ancestrais e divindades é uma dinâmica nem sempre revelada ou explicitada nos ambientes de negociação com os poderes públicos mas, como vimos, é fundamental para a ação política do povo de santo; a comunicação com as divindades e a interpretação dos sinais que evidenciam a agência do “invisível” poderiam divergir entre as lideranças de terreiros que compunham a Comissão e mesmo das estratégias de organização da Oficina propostas pelo MinC. A divergência entre as informações do mundo dos humanos e não humanos poderia ser um fator de dissenso e de conflito, uma vez que estamos falando de princípios de autoridade e de liderança distintos que organizam a ação política do Estado e das comunidades de terreiro.

Esse cenário demonstra como as dificuldades de comunicação traziam frustração a todas as partes envolvidas: os representantes/mediadores de terreiro provavelmente acreditavam que nas reuniões estavam dialogando com o MinC como um todo, compartilhando assim da mesma inocência que nós, do órgão público, que acreditávamos que ao dialogarmos com um recorte representativo dos terreiros estaríamos reverberando para o seu todo. A experiência da Oficina também evidenciou ao povo de santo que dialogar com a SCDC/MinC não significava dialogar com o todo o MinC, nem mesmo com o sistema MinC, pois havia as disputas de poder internas ao Ministério, que influenciavam na recepção de demandas e deliberações tomadas por esse coletivo instituído pela Comissão.

3.4 Representatividade e legitimidade na Comissão Organizadora

Como vimos, a Comissão não se constituía como uma instância homogênea; além da diversidade de realidades vividas pelos indivíduos, subgrupos identitários se organizavam,

⁸⁹ Os pontos de cultura eram contemplados com recursos para equipamentos de captação e difusão de conteúdos audiovisuais (câmeras de vídeo, ilhas de edição, microfones, notebooks), pois possibilitavam a construção de redes de multiplicação das ações culturais desenvolvidas em seus projetos. Essa pequena infraestrutura de comunicação permitiu a multiplicação de informações sobre as políticas públicas direcionadas aos terreiros, pois os pontos de cultura foram fontes fundamentais de democratização, para circuitos independentes de comunicação, de dados da gestão pública.

eventualmente, para comporem grupos de pressão e decisão, que se aproximavam por afinidade política ou por identificação com os temas das políticas culturais com as quais tinham experiência; outras vezes, filiavam-se por laços afetivos, de parentesco religioso, afinidades/“enredos de santo” (solidariedade entre os enredos de suas divindades pessoais ou de seus terreiros) (RABELO, 2014; FLAKSMAN, 2014), solidariedade de gênero e/ou geracional, e algumas vezes por identidade de região/localidade. A diversidade de afinidades entre os membros da Comissão é uma chave importante para compreendermos a elasticidade das alianças que foram construídas no processo de organização da Oficina do Maranhão e na implementação das agendas de políticas públicas que se seguiram. A implementação de agendas públicas demanda que arranjos institucionais e políticos sejam construídos não apenas dentro do aparato estatal, mas com a rede mais ampla de agentes sociais; no caso da pauta cultural que analisamos, é perceptível como esse esforço de construção de consensos e alianças era a própria fonte das distensões e conflitos, e como as articulações e apoios políticos construídos para definir o alcance das políticas para terreiros catalisaram um movimento de disputas identitárias para estabelecer o perfil daqueles que iriam negociar com o Estado brasileiro.

Alguns atritos interpessoais ocorreram em virtude das habilidades de algumas lideranças em manejar os procedimentos burocráticos do MinC, que acabavam excluindo outras lideranças da Comissão, uma vez que não havia diárias e passagens para garantir a participação de todos nas reuniões deliberativas. Assim, acabavam sendo escolhidos aqueles representantes cujos conhecimentos técnicos ou acadêmicos contribuíssem para encaminhar, mais facilmente, as operações administrativas, necessárias à liberação de recursos financeiros para a realização da Oficina, o que parecia lhes conceder maior poder de incidência sobre as decisões tomada pela gestão do MinC. Esses afunilamentos de participação acentuavam contendas de representatividade e pelos espaços de representação nas instâncias de participação do governo, uma vez que a convivência é fundamental para o estabelecimento de relações afetivas entre os técnicos do governo e as lideranças de terreiro, ao criar as condições propícias ao comportamento empático, estratégia de acolhimento e agenciamento nos espaços de poder do Candomblé.

O tempo da burocracia (com suas etapas compartimentadas e lentas) exercia um tipo de pressão psicológica sobre algumas lideranças de terreiro da Comissão, que não pertencendo ao universo de gestão do governo, tinham dificuldades em responder ou justificar demandas protocolares documentais. Esta dinâmica ampliava as reclamações e ansiedades de encaminhamentos ágeis e a demanda por autonomia para a parcela da sociedade civil na organização da Oficina, autonomia que se confundia, muitas vezes, com o conceito de

protagonismo, que o protocolo governamental reduzia ao aspecto de consulta. O processo de organização da Oficina do Maranhão foi gradualmente aproximando algumas lideranças de terreiros de gestores, causando ciúmes e acirrando disputas por espaços de fala e deliberação. Como agente do governo, eu acabava tateando, ao menos nos momentos iniciais de minha participação na Comissão, as relações que deveria estabelecer com as lideranças de terreiro, pois o comportamento ambíguo que se estabelecia com a figura do Estado, de aproximação e de embate, deslocava-me sempre de um papel de opressora para o de aliada, conforme as forças se movimentavam dentro do grupo.

A maior parte dos mediadores performatizaram algum tipo de postura “ambígua” nas deliberações tomadas pela Comissão, por vezes acusando de autoritárias as decisões tomadas pelos gestores, em outras situações sendo complacentes e solidários com decisões que vinham do MinC “de cima pra baixo”. Aparentemente a ambiguidade nos revela uma tendência das lideranças de terreiros de se manterem “em cima do muro”, ou em estado de contínua abertura para o diálogo com o poder, revelando-se como uma forma de sobrevivência a estruturas de poder e hierarquia impostas pelo *status quo* (GLUCKMAN, 2009). Essa é uma tática que orienta o comportamento político de muitas lideranças de Candomblé, talvez por consequência das experiências históricas de repressão e racismo em nosso país, que impelem os sujeitos a comportamentos diplomáticos distintos quando aplicados para “dentro” e “fora” do grupo, quando em processo de negociação com o opressor.

Novamente Scott (2013) nos fornece algumas chaves interpretativas para entendermos essas ambiguidades como formas de resistência a sistemas de opressão, pois permitem a coexistência de um sistema de negociação “tradicional” mesmo em uma situação de opressão, na qual se faz necessário adaptar as formas de negociação aos códigos do opressor – a diplomacia dos terreiros pode ser considerada, nesse sentido, como um discurso oculto.

As lideranças dos terreiros sempre declaram que, historicamente, preferiam permanecer na invisibilidade, ou seja, optavam por não questionar, na arena pública, as políticas do Estado, como uma tática de evitar mais atos repressivos, que lhes eram dirigidos com ou sem esse enfrentamento. As lideranças mais proeminentes, que se projetaram no espaço público e que inauguraram o que estamos chamando de “diplomacia dos terreiros”, transitavam no imaginário idílico nacional e estavam acostumadas ao convívio com membros da elite brasileira, projeção pública que decorria de um olhar folclórico destinado ao Candomblé nos meios de comunicação de massa. Mesmo quando essas lideranças se propunham à exposição pública para abordar questões de opressão de seu povo, o faziam através de métodos indiretos, como em cartas, reuniões privadas, organizadas por intermediários artistas e intelectuais membros de

comunidades de terreiro. No entanto, a abertura à participação social de todos os cidadãos, garantida pela Constituição Federal de 1988, não gerou processos automáticos de inserção política das minorias – muitas lideranças de terreiro não estavam acostumadas a receber os ônus e bônus que a parceria e o diálogo com o Estado trazem às nossas vidas pessoais, que passam a ser vinculadas às formas do Estado de fazer política. Os membros de terreiro que integravam a Comissão experimentaram, então, a experiência do “telhado de vidro” direcionada àqueles que ocupam espaços de poder no Estado.

Ficava subentendido, nas comunicações por e-mail, como as lideranças estavam preocupadas de que o processo de construção da Oficina afetasse negativamente suas imagens pessoais. Pareciam estar preocupadas com as críticas que seriam recebidas pelos pares em virtude dos silêncios, lacunas e falhas da ação do MinC com os povos de terreiro, ao mesmo tempo que eram cobrados por suas formas de incidência e pressão sobre as deliberações do MinC. Essa exposição pública também interferia nas formas de relacionamento entre os terreiros, pois uma acusação ou constrangimento que recaísse sobre os mediadores reverberava na sua comunidade de terreiro. Muitas vezes, nos e-mails, os representantes de terreiros da Comissão destacavam a sua preocupação em preservar a imagem de seu axé e de seus mais velhos, reforçando que o MinC, ao tomar uma decisão que contradizia os encaminhamentos para articulação com as comunidades de terreiro que eles haviam realizado (como foi o caso do edital para seleção pública dos participantes), fragilizava a imagem deles enquanto lideranças. A experiência da Comissão evidenciou o dilema do mediador que, estando em um papel intermediário de negociação, não satisfaz plenamente aos interesses de sua comunidade ou daqueles que representa de forma difusa; também evidenciou a ambiguidade do poder delegado ao mediador de terreiro, que mesmo representando uma “coletividade de interesses”, não tem autonomia suficiente para “dar a palavra final” na operação de negociação com o Estado, expondo a fragilidade das instâncias de participação social. O comportamento de conciliação e diplomacia galgava, portanto, novos estágios de maturidade para ocupar um novo *status* de negociação com o Estado.

Quando fui adicionada ao *Google-groups*, criado para tratar os assuntos da Comissão Organizadora da Oficina do Maranhão, os e-mails trocados traziam um clima muito amistoso, perceptível pelo uso de palavras de admiração, afeto e incentivo, período em que os interesses e conflitos pessoais ainda não haviam sido mapeados por mim, e quando o discurso de aliança e de isonomia das condições e a importância da criação da agenda dentro do MinC ditavam o tom de harmonia das comunicações.

Conforme o tempo transcorreu e os trabalhos em torno da Oficina se desenvolviam, intercalando-se momentos de silêncio dos atores do governo com demandas e atividades que eram necessárias para encaminhar decisões pragmáticas sobre a Oficina, as lideranças de terreiros começaram a disputar espaços de fala e protagonismo nos momentos de decisão, discordando sobre os encaminhamentos para a realização da Oficina. As tensões internas surgiam sobre as questões mais variadas, e eram comuns debates em torno do comportamento que deveriam assumir para responder às questões e tensões provocadas pela ação dos gestores, às vezes com o uso de frases mais duras e incisivas entre si e mesmo de resposta aos agentes do governo.

A abordagem irônica com que lideranças de terreiro tratavam o desequilíbrio de espaços de visibilidade ocupados por algumas das lideranças relaciona-se à construção de novas referências de representatividade. Existe um tipo de vaidade, entre as lideranças de terreiros, que passa pelo seu reconhecimento como autoridades religiosas e políticas através da ocupação de papéis de visibilidade dentro e fora da “comunidade tradicional” – que variam desde o convite para participar de uma reunião em outro estado, ou do próprio governo local, até a oportunidade de serem reconhecidas por sua sabedoria entre as comunidades de terreiro – e que está estreitamente vinculado ao processo de valoração da representatividade desses indivíduos dentro do Candomblé e das religiões afro-brasileiras. Essa representatividade se desdobra e materializa nos discursos de herança e patrimônio cultural, como abordado mais à frente.

Nesse cenário de disputas por representatividade e legitimidade dentro da Comissão, pude presenciar até “quebras” de cânone/ortodoxia, como por exemplo a inversão da autoridade de fala, que como vimos, está associada à hierarquia no Candomblé.⁹⁰ Presenciamos, nos debates da Comissão, situações em que um iaô tomava a palavra para falar em nome do coletivo, na medida em que era portador do saber acadêmico, desautorizando por vezes (mas como muito respeito), uma opinião dada por um pai ou mãe de santo; ou momentos quando um ogã questionava a legitimidade de fala de uma mãe de santo, sob o argumento de que ela não conhecia as complexidades e malícias do campo da política. Essas inversões de poder do Candomblé, quando observadas no contexto da negociação política, evidenciam a complexidade de relações que permeiam as dimensões políticas internas e externas das

⁹⁰ Sobre a etiqueta no Candomblé, ver o texto de Miriam Rabelo (2014) no qual ela narra as restrições de comportamento e algumas liberdades de responsabilidades, vividas no processo de aprendizagem dos ingressantes (abiãs) noviços (iaôs) no terreiro.

comunidades de terreiro, expondo as fragilidades da aplicação do rumbê⁹¹ fora do ambiente das casas de axé e evidenciando a maleabilidade da ortodoxia para se atualizar nos contextos da sociedade mais abrangente das comunidades de terreiro (CAPONE, 2004, p. 327-328). Também revelam a distinção entre a prática e a retórica quando aplicadas às relações de poder dentro do terreiro e no espaço público da política.

O atraso no processo de formalização dos arranjos institucionais burocráticos e políticos que o MinC precisou fazer, impactou o calendário de organização da Oficina, e o evento ocorreu um mês após o planejado. Quando finalmente chegou o momento da Oficina do Maranhão, as lideranças da Comissão estavam esperançosas de que o evento se constituísse como um marco histórico da negociação política do povo de santo com o Estado brasileiro, ao mesmo tempo que muito receosas do sucesso da organização, principalmente com relação à logística, recepção dos participantes e convidados, pontos que foram “atropelados” pelo tempo da burocracia, e que não tiveram a oportunidade de serem debatidos e organizados no coletivo da Comissão.

3.5 A Oficina e as escalas de representatividade na mediação política

A experiência da Oficina do Maranhão nos ajuda a ilustrar o campo político do Candomblé para além de suas estratégias de agência. A escolha dos agentes e de suas formas de representação nos demonstra suas noções de poder e hierarquia, e para isso precisamos refletir sobre seus conceitos de representatividade na política. Vimos que esse tema foi alvo de alguns debates da Comissão Organizadora e de críticas dos participantes de terreiros, indicando que não se trata de um tema consensuado e a necessidade de que os poderes públicos se debrucem sobre esse problema como uma questão de aprimoramento dos instrumentos de uma gestão democrática.

É importante que, antes de debatermos as noções de representatividade das comunidades de terreiro, possamos entender os significados que a representação política pode assumir no contexto das políticas públicas. Gell (2018, p. 203-207) observa que a ideia de “representar” (como uma figura) e “representar” (como embaixador) são distintas, porém conectadas. Desse olhar podemos diferenciar que a representação política do povo de santo poderia se dividir entre a presença numérica de pessoas que pertencem a essas comunidades e, por isso, ilustraria uma amostragem de participação em processos de diálogo, e a presença de pessoas referenciais, ou seja, cuja trajetória e conhecimentos dentro das tradições poderiam lhes conferir autoridade

⁹¹ Ver a reflexão sobre iniciação e a formação do repertório de códigos culturais apresentada no Capítulo 2.

para falar em nome da coletividade. Representar, em ambas as interpretações, seria tomar o exemplo de uma parte pelo todo, uma vez que não haveria viabilidade de diálogo do Estado com todas as pessoas pertencentes às comunidades de terreiro. Assim, os sistemas democráticos instituem processos de representação e critérios de representatividade para consolidar instâncias de participação social e canais de negociação com a sociedade. Na perspectiva da gestão pública, a qualidade dos instrumentos democráticos de uma sociedade está relacionada às arenas de discussão política garantidas pelo Estado e apoiadas pela sociedade civil, como meio de compartilhar a responsabilidade pela elaboração e execução de agendas governamentais.

[...] a autorização é um importante indício de representação. Uma pessoa que representa outras de forma oficialmente institucionalizada precisa estar autorizada a falar por elas e, talvez, a uni-las. Eleições são o meio mais comum e mais óbvio de autorizar representações, mas, às vezes, prevalecem outras formas de seleção delegatória de representantes para os organismos de discussão e tomada de decisões. O modelo delegatório da responsabilidade representativa é uma interpretação da autorização. (YOUNG, 2006, p. 152).

O conceito de representação por “perspectiva social”, defendido por Young (2006), nos ajuda a elaborar o argumento para defender a existência de um sistema de representação dos povos de terreiro. Esse conceito parte do pressuposto de que posições sociais direcionam compreensões sobre os eventos sociais; quer dizer, posições sociais produzem experiências particulares que influenciam na compreensão dos processos sociais e suas consequências. Dessa forma, um sistema de representação política do povo de santo que pudesse fortalecer os fluxos de pressão sobre seu conjunto de pautas e demandas teria que projetar a expressividade das diferentes funções e cargos litúrgicos e civis e as distintas experiências comunitárias a partir do enfoque de gênero, geração, nação/tradição, territórios e "antiguidade de santo".

A perspectiva social é o ponto de vista que os membros de um grupo mantêm sobre os processos sociais em função das posições que nele ocupam. As perspectivas podem ser vivenciadas de um modo mais ou menos autoconsciente. As experiências culturais de povos ou de grupos religiosos diferenciados, bem como de grupos que reagem a uma história de injustiças ou de opressão estrutural, frequentemente lhes conferem interpretações refinadas acerca de suas próprias situações e de suas relações com os outros grupos. (YOUNG, 2006, p. 163-164).

Se concordarmos com a tese de Young (2006), de que “representar uma perspectiva” está associado à ideia de que indivíduos que se identificam com sistemas culturais diferentes do *status quo* podem ampliar as abordagens com que os Estados nacionais gerem as políticas públicas, podemos defender que a adoção de um sistema de representação próprio dos povos de terreiro – baseado nas suas lógicas de organização política, dentro das instâncias estatais de participação – teria a finalidade de aprimorar a implementação de políticas a eles direcionadas,

uma vez que a perspectiva trazida por seus representantes poderia ilustrar contextos diferenciados de exclusão sistemática, contribuindo para que a gestão pública brasileira ampliasse sua capacidade de agregar todos os segmentos sociais.

Por esse ângulo, e como debatemos no Capítulo 1, uma representação política dos terreiros distingue-se de uma representação política eletiva (legitimada através do voto ou pela escolha da maioria), visto que não se trata de um sistema onde um é escolhido para "falar por muitos", mas onde um indivíduo fala através de sua própria experiência social e cultural, que por sua vez é compartilhada por muitos, e que sua história individual, de seu santo, de seu santo dentro da comunidade, do indivíduo com sua comunidade e de sua tradição, o autorizam a ser um sujeito-coletivo. Nessa lógica, a liderança de terreiro, para ocupar essa função de líder, deve ter experimentado grande parte das vivências rituais que ativam a coletividade de um terreiro (ou ao menos, ter conhecimento delas), o que a torna um representante “autorizado”, sem a necessidade de aprovação formal/eletiva do grupo para sê-lo, pois sua história de pertencimento ao grupo o constrói como tal.

Questionamentos sobre a autoridade dos representantes e mediadores podem se constituir em dinâmicas voltadas à limitação do espaço de poder dos mediadores internamente às comunidades, servindo também como uma ferramenta para moldar um tipo de comportamento “padrão” para o povo de santo. Como sabemos, o perfil político daqueles que vão ocupar posições de mediação política dos terreiros pode variar conforme a situação e o interlocutor institucional; relaciona-se, porém, com a posição de senioridade, cargo, conhecimento dos códigos do Candomblé, linhagens familiares. Devemos, portanto, entender as sutilezas existentes entre os discursos autoritativos, as práticas para validar autoridade e as condicionantes pragmáticas de cada comunidade.

Nos encontros da Comissão Organizadora da Oficina, bem como em outras oportunidades de reuniões menores com terreiros, foi possível perceber, mesmo que sutilmente, a realização de “testes” para provar a autoridade de outrem ou de si mesmo – como por exemplo puxar alguns cânticos para ver quem acompanhava (e quando alguém conhecia cantos de várias nações entrava no gosto dos mais velhos), demonstrações de conhecimento de histórias/ditados contados em alguma língua africana, compreender e responder aos sotaques⁹² direcionados à pessoa, ter sido iniciado em terreiros antigos através de processos tradicionalistas, demonstrando persistência e destino nos caminhos do axé (longas reclusões, restrições e

⁹² “Sotaques” são formas codificadas ou cifradas de envio de advertências, mensagens ou avisos, que podem ser cantadas ou narradas.

interdições severas) –, constituindo um conjunto de referências que serve para moldar a imagem de lideranças como legítimas representantes dos terreiros.

As lideranças de terreiro da Comissão Organizadora realizavam testes de representatividade e legitimidade entre si, como uma estratégia de avaliação da autoridade e competências de mediadores políticos para tomar decisões pelo coletivo dos terreiros, como tratamos no Capítulo 1. O conceito de “*self* atuante”, cunhado por Giddens (2003) como eixo para sua teoria da estruturação, quando projetado ao caso da Oficina (e saindo da esfera da agência individual para a ação coletiva) ajuda-nos a entender os níveis de intencionalidade e racionalidade desses processos de interação social. Poderíamos então, em sintonia com o conceito de agência múltipla do Candomblé, ampliar o termo para “*ourselves* atuantes”, onde cada indivíduo estaria monitorando, de forma cíclica, a recriação das práticas sociais do povo de santo, no contexto do diálogo institucional com o governo federal.

Existem ainda extratos de influência entre a representatividade das lideranças que ocupam funções de mediação. Egbomi PN (2018) destacou que representantes nacionais de terreiros não necessariamente têm influência local e nacional – nos colegiados do CNPC/MinC, por exemplo, poucos tinham articulações políticas nacionais ou mesmo regionais. Percebemos que, muitas vezes, a escolha dos mediadores que vão ocupar cargos de representação/mediação nacional não parte de uma indicação dos seus pais e mães de santo, pois no caso de um conselho governamental a representação não se vincula à posição do representante dentro da tradição ou de cargo na hierarquia da casa; há casos em que as comunidades de terreiro nem têm ideia das articulações políticas que esses mediadores desempenham nas instâncias políticas governamentais. Uma parte desses mediadores políticos se legitimam como interlocutores do povo de santo na medida em que defendem (individual ou institucionalmente) os interesses do segmento em espaços de negociação com poderes públicos; muitas vezes se tornam referências da mídia sem realmente sê-lo entre os pares.

A representatividade dos mediadores políticos é também uma construção que perpassa o campo comportamental. No processo de construção da Oficina, se observarmos os papéis que as lideranças de terreiro da Comissão adotaram na negociação com o governo, podemos identificar que seus comportamentos eram capazes de constituir alianças, e nos parece que a decisão por adotar esse ou outro comportamento não eram pactuadas entre eles. Aquelas lideranças que adotaram um perfil mais combativo abriram frentes necessárias ao avanço das demandas, ao mesmo tempo que aquelas com perfil acolhedor tomavam a responsabilidade de chegar ao consenso, fundamental para a continuidade daquela instância de diálogo. Havia uma expectativa, pelos gestores do governo, de “coerência” desses comportamentos, pois eles

conduziam pautas deliberativas da Comissão esperando, a cada situação, os tipos de reações de determinados atores presentes. Por vezes, percebi que os gestores manipulavam o “clima” da negociação, quando solicitavam que a Comissão indicasse alguns representantes para participação em reuniões e encontros: ao informar a pauta já sugeriam, nas entrelinhas, o tipo de habilidade e perfis que seriam mais bem aproveitados na ocasião. Alguns compreendiam a sutileza do sugestionamento e os debates em torno da escolha dos mediadores acabavam ocorrendo, com frequência e muita tensão, no grupo.

As reuniões da Comissão eram espaços nos quais ficava evidente quais lideranças eram mais “azeitadas” pelos códigos de negociação com o Estado, pois acionavam um maior repertório de ações e reações possíveis. Na teoria, as lideranças com alguma experiência no traquejo social teriam desenvolvido algum tipo de habilidade política, como um personagem a ser encenado, como forma de atender às expectativas de seus interlocutores.⁹³ Nesse sentido, o repertório de comportamentos políticos das lideranças do povo de santo também é moldado pela experiência do interlocutor e pela necessidade do agente em “agradar” as expectativas públicas de ação de um/a sacerdote/tisa de terreiro.

A necessidade de manter uma coerência de comportamento e personalidade “social”, ou seja, para ser desempenhada publicamente, é interessante quando aplicamos ao campo político do Candomblé. Guardadas as devidas referências simbólicas, percebemos que esses comportamentos têm como pano de fundo a manutenção de uma fachada de altruísmo, sabedoria e autoridade (GOFFMAN, 2011), que revelam a necessidade de valorização desses atributos para a composição de perfis de liderança cujas premissa do interesse são o benefício comunitário (representando um interesse coletivo), a posse de conhecimento (da cosmovisão e do repertório cultural) e a apropriação dos códigos políticos dos interlocutores com quem se está negociando.

Esse tipo de representatividade para o exercício da mediação política, que a adequação a um modelo de comportamento social esperado confere, pode se desdobrar em uma busca pelo prestígio individual e coletivo que estão bastante presentes na ação de membros do Candomblé. Muitas vezes, esse prestígio pode confundir-se com o “carisma”, que Mbembe (2001) entende ser o ápice de um dom individual cujos desdobramentos são compartilhados pela coletividade, conferindo uma aura de dom e predestinação àquele que o possui e que o hierarquiza em relação àqueles dele destituídos. Essa aura mística acaba se confundindo com a folclorização dos comportamentos de sacerdotes e sacerdotisas do Candomblé em espaços políticos públicos.

⁹³Goffman (2011, p. 14-21) desenvolve uma teoria da “fachada”, relacionando o comportamento que a comunidade espera de suas lideranças, o repertório cultural e as regras sociais.

A reflexão em torno da experiência de organização da Oficina do Maranhão possibilitou que observássemos um contexto de mediação política muito específico do povo de santo com o Estado, onde existiu a possibilidade de negociação contínua, direcionada, e que envolveu vontade política de agentes do governo e de lideranças de terreiros. O caráter de “bastidores” de produção desse evento revela como os princípios autoritativos para o exercício da liderança e da chefatura do Candomblé se alargam para garantir o processo de negociação, sem perder seu lastro de referência, uma vez que os questionamentos de representatividade margeavam esse alargamento da “autoridade” dos mediadores que compunham a Comissão de organização. Também foram evidenciados os modos de agir do povo de santo – o pragmatismo, a busca por um consenso e pactuação de alianças – e, através dos diferentes perfis dos mediadores da Comissão, identificamos a diversidade de interesses e de redes de sociabilidade que permeiam a organização de um grupo de pressão e de interesse que trouxe a etnicidade como característica identitária. Esses temas de reflexão serão retomados no próximo capítulo, que trata de outros momentos desse processo de construção de uma agenda de políticas culturais para o povo de santo.

4 (RE)ENCANTANDO AS POLÍTICAS CULTURAIS: A OFICINA DO MARANHÃO

As cerimônias rituais desenvolvem o patrimônio coletivo, e reatualizam o axé dos assentamentos.

O terreiro é o espaço ritual, sacralizado pela presença dos Orixás ali representados pelos *assentamentos*, ao redor dos quais a comunidade se reúne, para fortalecer seu axé através de cerimônias rituais que evocam o coletivo. (SIQUEIRA, 1998, p. 182).

Antes de passarmos à descrição da realização da Oficina do Maranhão, compartilhamos aqui um olhar sobre esse evento. Falamos anteriormente que etnografar a Oficina seria refletir sobre o processo de sua elaboração, organização e realização como um evento que foi capaz de “disparar” iniciativas políticas dentro do governo brasileiro, e que no caso da tese, interessávamos observar como ele foi capaz de influenciar desdobramentos em uma agenda de terreiros nas políticas de patrimônio cultural. Como vimos, a elaboração e produção da Oficina do Maranhão envolveu a organização de distintas forças sociais – gestores públicos de várias instituições e partidos políticos, técnicos do aparato estatal (federal e estadual do Maranhão), sacerdotes de diferentes territórios e experiências sociais – que demandou a pactuação de estratégias políticas de diferentes dimensões, na expectativa de que seus resultados pudessem inaugurar novas formas de abordagem e entendimento sobre as políticas culturais dirigidas aos povos de terreiro. Quisemos recuperar essa ideia para que pensássemos em sintonia com o que já refletimos nos capítulos anteriores. Essas forças sociais mobilizadas seriam, portanto, mais que apenas agentes de governo e lideranças de terreiro; a Oficina seria o momento e o território para articular uma força-tarefa de energias e ancestrais para o levantamento de uma bandeira coletiva do povo de santo. Precisamos entender, então, que a realização desse evento significava mais que apenas a oficialização de uma arena pública de diálogo político; para muitos membros da Comissão, parecia ser a oportunidade de (re)encantar o espaço da política pública, de trazer, para o eixo desse debate, forças e potências ancestrais capazes de transformar cenários históricos de opressão e dor. Nessa perspectiva, a Oficina seria o ritual para confirmar arranjos espirituais e humanos que estavam se construindo nas últimas décadas.

Tomo emprestada a ideia de “reencantamento do social”, trazida por Vania Cardoso (2014) para abordar a agência de entidades espirituais “de rua”, adaptando-a para “reencantamento da política”, na medida que a agência espiritual nos ajuda a pensar os efeitos da Oficina sobre o campo das políticas públicas. A Oficina foi completamente ritualizada. A ritualização atingiu seu ápice nas atividades públicas, como por exemplo no Cortejo de abertura do evento, em que os símbolos e performances corporais indicavam a presença e ação de

divindades e ancestrais sobre a Oficina, revelando a participação do sagrado no universo da gestão da política pública. O uso da partícula “(Re)”, aplicada à ideia do encanto, enfatiza minha hipótese de que a agência múltipla do povo de santo nunca esteve ausente desse processo político, e que, ali, naquele contexto ritual da Oficina, manifestava-se em sua completude, mesmo para aqueles não acostumados a entender os sinais de presença dos agentes não humanos.

4.1 Produzindo a Oficina do Maranhão

Como vimos no capítulo anterior, houve uma troca de secretárias nacionais, em setembro de 2011, faltando menos de dois meses para a data programada para a Oficina, pois a secretária da Secretaria de Cidadania Cultural (SCC) do Ministério da Cultura (MinC), Marta Porto, pediu exoneração por discordar dos rumos que a ministra Ana de Hollanda planejava para a política dos pontos de cultura (FÓRUM, 2011). A percepção da ausência de prioridade dada pelo Ministério à gestão do programa Cultura Viva colocou os interlocutores dos terreiros (principalmente aqueles que coordenavam pontos de cultura) ao lado de Marta Porto, mas não os colocou em situação de rompimento de negociação com a equipe do MinC. O MinC nomeou em seguida, como nova secretária, Márcia Rollemberg, que dispunha de pouquíssimo tempo para tomar decisões administrativas e políticas relacionadas à Oficina. A saída da secretária Marta Porto dividiu a opinião dos representantes dos terreiros da Comissão, que debateram como deveriam se manifestar para o Ministério: se aguardavam a posse da nova secretária para reforçar a necessidade de manter a agenda com os terreiros válida e ativa, sem tensionar relações políticas com os altos gestores, mantendo-se portanto, neutros sobre a dissidência; ou se deveriam se posicionar apoiando o desagravo da secretária que se demitia, concordando assim em publicizar seu descontentamento com os rumos do programa Cultura Viva, correndo o risco de ver sua agenda tornar-se um problema diplomático com a executiva do MinC.

Após alguns posicionamentos (o comportamento combativo estava mais evidente na fala dos homens do grupo), a Comissão optou por silenciar-se e aguardar a chegada da nova gestora para, então, solicitar uma reunião na qual pudessem reforçar a importância de manutenção dos compromissos institucionais assumidos pelo MinC com a pauta dos terreiros. Essa posição das lideranças de terreiro em manterem-se na retaguarda demonstra uma leitura pragmática, pelo povo de santo, da conjuntura política nacional, uma vez que, sem ter condições concretas de negociação de cargos políticos com os partidos da base do governo, não possuía outra força de pressão sobre as agendas de políticas que não fosse a da mobilização de

lideranças inseridas em espaços de mediação política com o governo. Ao mesmo tempo, a confiança na agência dos ancestrais eram falas recorrentes nos e-mails trocados pela Comissão nesse período, em um ato de demonstração de descontentamento com o campo da política brasileira, o que não anulava a continuidade das articulações que algumas lideranças de terreiro da Comissão continuavam fazendo para manterem-se no fluxo de “prioridades” das políticas culturais e para acessarem os fuxicos e rumores, que também acometem os ambientes dos órgãos públicos. Diante dessas incertezas, a Comissão preferiu o comportamento da “boa vizinhança”.

Entretanto, logo que Márcia Rollemberg assumiu o cargo, os representantes dos terreiros solicitaram uma reunião da Comissão com a presença dela, na qual a secretária deixou evidente seu interesse em assegurar uma agenda “tão importante como a dos terreiros”, informando que manteria a realização da Oficina como prioridade da Secretaria da Cidadania e Diversidade Cultural (SCDC). Não houve muitos momentos de convivência da Comissão completa com a nova secretária, mas alguns mediadores, por seu envolvimento com outros programas do MinC, tiveram maior proximidade que outros. Talvez o pouco contato que os membros da Comissão tiveram com a nova secretária justificasse a forma exagerada de prostração, acolhimento e elevação com que a trataram – durante os momentos de convívio da Oficina, e principalmente em ato público, no palco, na abertura e no encerramento da Oficina –, reforçando minha hipótese de que essa ritualização dos espaços de mediação se constitui uma forma eficiente de acolhimento e produção de empatia nos gestores, ao mesmo tempo que demonstra o reconhecimento da sua autoridade, em consonância com os códigos utilizados nos terreiros para evidenciar a autoridade de uma liderança.

Presenciamos, aqui, um protocolo para lidar com os governos em que o cuidado com as palavras é central para não fechar uma porta de interlocução, revelando mais uma estratégia de discurso oculto dos grupos subalternizados nas políticas públicas. Esse cuidado existe também para as situações em que o gestor é “parceiro”, seja por sua vinculação ou por simpatia com o povo de santo, nas quais “fazer a corte”, chamar a ancestralidade para cuidar de suas vidas profissionais e apoiá-los em proposições de trabalho se transformam em estratégias de manutenção do diálogo próximo e aberto entre parceiros. São estratégias desenvolvidas pelo povo de santo, ao longo de décadas de relações com os poderes públicos, para lidar com as constantes promessas de transformação do cenário de preterimento de suas demandas na gestão do Estado brasileiro. Importante ressaltar que esses gestores sensibilizados parecem também ter desenvolvido um conhecimento sobre estratégias de “manutenção da paz” com os terreiros, uma vez que as justificativas para a demora e os obstáculos da gestão se dirigem sempre nas

contas da especificidade técnica e burocrática do aparelho estatal. Tirando o peso da ingerência das próprias mãos, os gestores assim estariam delegando-a a uma força abstrata e amorfa (a burocracia), muito mais difícil de combater e transformar.

Um dia antes do início da Oficina, o clima entre alguns membros da Comissão era de otimismo, vitória e união, esperançosos de que o evento corresse um processo de negociação com o Estado brasileiro iniciado pelas ancestrais do Candomblé em fins do século XIX e início do século XX, e ampliado e amadurecido a partir das Conferências Nacionais de Cultura, cujo desdobramento estava para acontecer naquela Oficina. As falas eram de agradecimentos às mulheres do governo federal que haviam aceitado o desafio de dialogar com os povos de terreiro, à presidenta da República, à ministra da Cultura, às secretárias da SCC/SCDC. O clima era de esperança para o prosseguimento da luta pelo protagonismo e pelo reconhecimento da contribuição cultural dos povos de terreiro para a nação brasileira. A realização da Oficina representava o início de uma batalha a ser vencida, consciência que se evidenciava na avaliação de algumas lideranças com quem conversei durante a Oficina e nos espaços de diálogo com o sistema MinC, que esperavam que os esforços dedicados pelos mediadores dos terreiros não se tornassem mais uma pilha de papéis.

Três dias antes do início da Oficina de Políticas Culturais de Povos Tradicionais de Terreiro, no dia 24 de novembro, chegamos a São Luís do Maranhão, o grupo de gestores/técnicos do MinC que estávamos na organização do evento.⁹⁴ Nossa chegada antecipada tinha o propósito de finalizar os últimos ajustes de organização com as empresas contratadas para a produção logística, alimentação e hospedagem dos participantes.

O primeiro dia da Oficina foi marcado pela ocorrência de muitos problemas logísticos, desde desencontros na chegada dos participantes custeados com recursos do MinC, até confusões nas listas de hospedagem. Como a seleção dos participantes foi através de processo de edital, informações de parentesco consanguíneo ou religioso não foram solicitadas, e os produtores do evento não possuíam, portanto, um mapa de relações interpessoais dos participantes, algo que trouxe problemas logísticos relacionados à hospedagem. Com o fluxo intenso de pessoas chegando e se (re)deslocando entre os espaços de hospedagem, de reclamações e de ajustes que precisavam ser realizados, tivemos atrasos na programação e não sobrou muito tempo, na solenidade de abertura do evento, para explicações de como seria a

⁹⁴ A Oficina de Povos de Terreiro foi realizada no Centro Histórico de São Luís do Maranhão, a maior parte em espaços cedidos pelo Governo do estado do Maranhão através de acordo de Cooperação Técnica: Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho; Centro de Criatividade Odylon Costa Filho; Teatro João do Vale; Casa de Nhozinho; Auditório do Iphan/Superintendência do Patrimônio Cultural; Escola de Música Lilah Lisboa; Casa das Artes.

metodologia de funcionamento da Oficina, e a abertura acabou se restringindo a uma apresentação musical. Como imaginado pela Comissão, a deliberação de condensar a programação da Oficina para garantir maior número de participantes⁹⁵ atropelou a condução técnica dos debates, pois muitas pessoas não entenderam, até o segundo ou terceiro dia, como funcionariam as atividades de trabalho do evento.

Estando na equipe do governo para organização da Oficina, escutei muitas reclamações e insatisfações dos participantes, e pude perceber, em seus comentários, um tom de questionamento da legitimidade e autoridade dos membros de terreiro da Comissão organizadora para representá-los em um processo de negociação com o governo – ponto que não me foi explicitamente verbalizado, mas que reincidiu, sutilmente, em algumas falas públicas, em observações realizadas em grupos pequenos nos ambientes externos às salas onde ocorriam os debates do evento, nos espaços de refeição e nos “fumódromos”,⁹⁶ evidenciando a importância que os fuxicos e a “rádio nagô” assumem enquanto meios de estabelecimento de críticas e de agência do povo de santo. As formas de estabelecimento de críticas indiretas sobre a autoridade e legitimidade dos mediadores políticos reforçam meu argumento de que a Oficina do Maranhão deve ser analisada como um estudo de caso importante sobre o tema, uma vez que, do questionamento sobre as formas de validação de representatividade do povo de santo, podemos extrair as expectativas e discursos sobre o que seriam as formas “idealizadas” de mediação política. Também houve questionamentos dirigidos à equipe do governo, relativos aos critérios de seleção que o MinC utilizou para seleção dos participantes, ironizando a representatividade que parte dos selecionados trazia dentro da tradição religiosa, apontando a fragilidade de suas habilidades de negociação com o governo e seu conhecimento sobre o cenário das políticas de cultura em geral. A meu ver, uma parte dos participantes da Oficina, de fato, parecia estar vivendo a experiência do “cair de paraquedas” na dinâmica de negociação com o MinC, pois os perfis de participação requeridos no edital de seleção abrangiam conhecimentos relacionados à vivência do terreiro, o que não garantia que eles tivessem conhecimento da experiência da gestão ou do campo da política. O que aparentava ser uma

⁹⁵ Como é o procedimento padrão da gestão pública para realização de eventos dessa natureza e grandiosidade, é necessário que o MinC, com muita antecedência (normalmente no ano anterior à execução), faça previsão orçamentária do custo da atividade; esses recursos, para os quais a instituição teve que adaptar o formato e o quantitativo de participantes, devem ser respeitados para não incorrer em processos administrativos para os servidores responsáveis pela sua execução. Nesse caso, após a prospecção de custos, quando se definiu o formato da atividade, a Comissão decidiu ampliar o número de participantes custeados pelo MinC, tendo de reduzir o período do evento para manter o orçamento previsto.

⁹⁶ Com a proibição da legislação brasileira de fumar nos espaços fechados, os espaços externos, próximos às entradas de locais interditados ao fumo, ficaram conhecidos como “fumódromos”; essas rodinhas em que os fumantes se reúnem tornaram-se ambientes de sociabilidade e de troca de impressões e, também, de fuxicos e fofocas.

falha da organização do evento, revelou ser uma lacuna na comunicação dos propósitos e metas da Oficina, que poderia ter sido superada na atividade de abertura do evento, quando a contextualização e a historicização do diálogo poderiam ter trazido uma base de entendimento comum de onde partiriam as reflexões para as discussões propositivas planejadas para a atividade.

4.2 “O Cortejo do povo de santo” ou “O (re)encantamento da política na rua”

O Cortejo de abertura da Oficina ocorreu no dia 28 de novembro de 2011 e teve início no terreiro Casa das Minas Jeje (*Querebentã de Zomadonu*), na rua Pantaleão, de onde a pequena multidão reunida – recebida pelos saudosos Dona Deni e por Pai Euclides, da Casa Fanti Ashanti – seguiu para a Casa de Nagô, Beco da Patilha; encerrou-se na Praça Nauro Machado, no Centro Histórico de São Luís. O Cortejo, ou o que muitos estavam chamando de “passeata do povo de santo”, abriu para a cidade de São Luís a programação pública da Oficina,⁹⁷ e teve como percurso a narrativa de fundação dos terreiros do Maranhão, até sua chegada nos espaços da política – o centro histórico da cidade. O Cortejo foi conduzido por carro de som, onde, ao som de atabaques, lideranças de várias nações e grupos acompanhavam a caminhada do povo de santo, ao nível da rua, e entoavam cânticos sagrados, declaravam falas apaixonadas de resistência, palavras de ordem sobre a luta do povo de santo, enquanto os participantes da Oficina respondiam aos cantos e marchavam. O povo de santo dava seu recado, amplificado, sonoro, musical, de que estava chegando para ficar e que a rua, representando “caminho”, encantada por Exu, Nzila, conduzia o povo de santo a outros universos de diálogo, outro lugar na política pública do país. Os símbolos que as lideranças carregavam, as quartinhas com água, as roupas brancas e os panos africanos, suas cabeças cobertas por ojás e equetés, carregavam imagens de poder e história, identificando nos corpos a dimensão da hierarquia e poder dos interlocutores do povo de santo com os poderes públicos, transportando, através da indumentária de herança colonial, os muitos tempos, e sobrepondo, assim, as temporalidades do tempo já vivido e do por vir; a ancestralidade viva caminhava dentro ou ao lado de seus filhos, pulsando o tempo do agora e do futuro, recarregados pelas palavras de luta e da esperança, de tempos em que os membros das religiões afro-brasileiras não terão de fugir,

⁹⁷ No dia da chegada dos participantes, houve um momento de introdução, para apresentação da dinâmica da Oficina do Maranhão, dirigido aos participantes inscritos e membros dos poderes públicos, que eram identificados com seus crachás de participantes do evento. Ver Anexo D.

abrigar-se, negociar na política de balcão e do favor, mas que serão reconhecidos em sua cidadania e dentro de seus valores culturais.

No mesmo dia, às 20h, houve a abertura oficial da Oficina no Teatro João do Vale,⁹⁸ com a presença da secretária da SCDC, Marcia Rollemberg. O encerramento da Oficina ocorreu no dia 30 de novembro no mesmo Teatro, e contou com a presença da ministra da Cultura, Ana de Hollanda, e da secretária da SCDC.

A ideia do Cortejo do povo de santo era ocupar o espaço político da capital maranhense, em especial da área central da cidade, onde as reminiscências materiais do período colonial se encontrariam com o futuro descolonizado das políticas públicas em uma dinâmica de reconciliação com o passado de negação e exclusão da população negra e de terreiro; ocupar, com os símbolos da religiosidade de matrizes afro-indígenas, a agenda de ministérios e de gestores públicos, assim como promover o encontro da diversidade do povo de santo. Essa posse ou ocupação do espaço público, para além da retórica, tornou-se uma experiência corpórea: naquela manhã do dia 28 de novembro, após as falas iniciais das lideranças de terreiro anfitriãs, iniciamos a caminhada conduzidos por falas motivadoras de lideranças políticas do povo de santo, acompanhadas por atabaques e ogãs que embalavam a marcha até a praça, de onde o Cortejo se dispersaria para o almoço coletivo. À emoção e ansiedade que alimentavam as expectativas de quem havia se deslocado de seus lares, em diferentes estados brasileiros, para construir conjuntamente um plano de ação política, adicionou-se a beleza da presença de orixás, voduns, inquices e encantados, que decidiram se agregar ao Cortejo e incorporaram em seus filhos de santo. Nas ruas de paralelepípedo do centro histórico de São Luís, tomadas pelo branco das roupas de axé, os participantes da Oficina, hipnotizados pelos sons e cheiros da cidade, foram tomados de encantamento, e de repente nos vimos, eu e Alessandra Lima, minha amiga e companheira de trabalho no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), cercadas de pessoas “viradas no santo”. Nenhum símbolo daria conta de melhor representar a presença do divino naquele ato político do que seu próprio *incorporamento*. Aquele extenso grupo de pessoas, das quais muitas possuídas por suas divindades pessoais, caminhou por um longo trecho íngreme, até a chegada na praça Nauro Machado, onde um pequeno xirê⁹⁹ foi improvisado para liberar as divindades e encerrar aquele momento catártico.

⁹⁸ O governo do estado do Maranhão escolheu o Teatro João do Vale porque era um dos poucos espaços que abrigava a quantidade de pessoas que a Oficina reuniria, além da sua localização no centro histórico de São Luís, coerente com a estratégia dos organizadores de concentrar as atividades no centro de cultura da cidade, para chamar a atenção da opinião pública para o evento.

⁹⁹ Chamamos de “xirê” o momento em que a comunidade do terreiro se reúne para convidar os ancestrais a participarem da etapa pública das festas no Candomblé. O xirê é o espaço ritual da dança, da música e da expressão

No final daquele dia, escutei algumas pessoas criticando o transe coletivo, argumentando que esse tipo de experiência deveria ser restrito aos espaços sagrados, principalmente pela exposição de energias negativas que o espaço da rua poderia trazer para as divindades e seus médiuns; mas outras, como eu, estavam extasiadas, tentando entender o tipo de recado que a chegada das divindades estava a nos trazer.

O Cortejo, como um todo, ressignificou as possibilidades de uso da categoria de território sagrado, pois traduziu, a partir da experiência visual e tátil, a ideia do corpo do médium como território a ser ocupado pelo santo, superou entendimentos de que [apenas] o terreiro é o “lugar de sobreposição de territórios” (ANJOS, 2006, p. 21), ao mesmo tempo que seu desfecho, de inversão da lógica programada de debate racional do campo da gestão pública, ampliou a noção da política como território de disputas de ideias e interesses.

Foto 2 – Cortejo dos Povos de Terreiro na Oficina do Maranhão



Fonte: <http://oxalatalaby.blogspot.com/2011/>. Acesso em: 15 mar. 2020

Foto: Tata Kinamboji/Arthur Leandro

Legenda: À frente, vemos Iya Lúcia de Oya (PE), com o microfone em mãos, e atrás dela, Mametu Nangetu (PA), pareada de Iya Márcia de Oxum, Iya Awra de Oxum (de oja amarelo, com o rosto virado para o lado oposto da foto), membras da Comissão Organizadora, acompanhadas por Pai Euclides Talabyan (MA), anfitrião do Maranhão.

Mariza Peirano (2002), referindo-se à Marcha dos Trabalhadores Sem-Terra, reflete sobre a ritualidade da Marcha caracterizando-a como um tipo de peregrinação na qual aqueles que marcham se direcionam a um território sagrado transformado em espaço político, tornando inseparáveis as ideias de religião e política, perspectiva que podemos incorporar à nossa análise.

da comunhão e circularidade da energia vital. Dançado em círculo ou “em cruz”, dependendo da nação do terreiro, congrega e sintetiza, visualmente, elementos estruturantes do culto.

[...] um ritual questionador, de protesto e de oposição. Em outras palavras, rituais tanto reafirmam quanto questionam a sociedade, mas o fazem de várias maneiras: festiva, no carnaval; contestadora, na marcha. [...] tratou-se de um evento político, cujas características em geral trazem projetos de transformação. Foi como ritual político potencialmente transformador, que obteve reconhecimento público. (PEIRANO, 2002, posição 476).

A literatura acadêmica das religiões afro-diaspóricas traz estudos nos quais a possessão pode ser lida como forma de contestação política ou de reafirmação da ordem social e de reestabelecimento de comportamentos padrão no grupo (MIDDLETON, 1979). Podemos interpretar a possessão coletiva do Cortejo como um elemento catalisador capaz de traduzir a Oficina como um fato social apto a acionar e dar sentido aos conceitos de agenciamento e *ethos* político e aos discursos de poder no Candomblé, discutidos nos capítulos anteriores: o tema do ritual, como ação quase sincrônica de contestação e reorganização da ordem social; a imbricação da agência do mundo sobrenatural sobre o universo político e social no Candomblé; as estratégias e princípios de agenciamento dos membros das comunidades de Candomblé, apoiadas no *ethos* político da empatia e sinestesia; e as formas de organização do poder e autoridade internas às comunidades de terreiro na esfera política.

Para entender a mensagem da possessão coletiva ocorrida na caminhada de abertura da Oficina do Maranhão, podemos usar as chaves de análise sociológica dos estudos das religiões afro-atlânticas sobre o sistema da possessão – de que aquelas lideranças que “receberam” os santos estavam posicionando seu lugar de poder dentre os mediadores presentes na Oficina, legitimando um lugar de “fala” –, e as chaves das etnografias que descrevem experiências em que a agência do “invisível” incorre sobre os eventos e ações humanos. Esse “lugar de fala”, que o povo de santo precisava afirmar para iniciar outra etapa do processo de negociação com o Estado, pode ser alocado no universo do indivíduo-agente-político de uma coletividade étnica, e do agente portador da “fala do orixá”, que ocupa um *status* de autoridade no Candomblé, uma vez que, em algumas comunidades de terreiro, espera-se que divindades tenham cumprido vários processos rituais para obter a autorização da fala (ANJOS, 2006);¹⁰⁰ essa associação simbólica da possessão desloca o *status* de interlocutores políticos das lideranças de terreiros para uma “fala carregada de crédito” do próprio orixá, a autoridade máxima dos terreiros, indicando, ao campo da política (ou da gestão pública), que aquela negociação seria entre autoridades máximas com *status* similares de poder.

¹⁰⁰ Essa autorização para o ato de “falar” das divindades integra o discurso da ortodoxia no Candomblé, sendo uma referência e um código de autoridade mais comum nos terreiros de tradição Ketu. Em outras tradições, muitas entidades e divindades “falam” mesmo sem a completude do processo iniciático.

Essa perspectiva nos traz a dualidade do papel social entre a fala da entidade e do médium; no Cortejo de abertura da Oficina, a possessão coletiva trazia a dupla mensagem de que, para dialogar com o Estado, era preciso ter a autoridade civil e a “ancianidade e antiguidade no santo”. Temos então um exemplo no qual a ritualidade religiosa aparece sincronizada aos rituais políticos, “com todos os conflitos de representação que esse tipo de transição costuma provocar” (ANJOS, 2006, p. 99); o Cortejo nos permite perceber como se ritualiza um espaço de caráter político a partir dos referenciais desse *ethos* das religiões afro-brasileiras.

Foto 3 – Cortejo dos Povos de Terreiro nas ruas de São Luís (MA)



Fonte: Relatório Final da Oficina (MinC, 2012) – Anexo C

As percepções da possessão como evento de participação política compartilhada pelos membros do Candomblé repetem-se nas minhas observações de campo, quando presenciei sua ocorrência em outros momentos e espaços de negociação política, acionados como estratégia para consolidar alianças ou interromper contendas e discussões; mas essa interpretação não se esgota aí. Acredito que, para além do alívio de tensões, o transe é um fenômeno de marcação cultural e, mais que tudo, a certeza da agência do orixá/nkissi/vodun/encantado para fora dos muros do terreiro, nos aspectos englobantes da vida do indivíduo e da comunidade de santo.

Como vimos no Capítulo 1, quando analisamos como o transe ou a possessão se inserem nas formas de agência do Candomblé, é importante que tenhamos em consideração os processos iniciáticos, nos quais se constituem ações controladas em que o comportamento obedece a uma etiqueta social própria,¹⁰¹ no qual a/o médium e sua divindade pessoal são modelados e ensinados a se comportarem. Essa etiqueta ou gramática da possessão é também um marcador da posição do médium dentro da tradição, e o comportamento da divindade também indica sua

¹⁰¹ O processo de incorporação no Candomblé, que os estudos das religiões categorizam como “possessão” por espíritos, é experimentado pelo “rodante”, *adoxu*, ou *iaô* durante o processo de iniciação, onde os movimentos e comportamentos das divindades são aprendidos de forma consciente e inconsciente, o que nos permite afirmar que se trata de um processo controlado, pois “molda” as formas de manifestação no corpo (RABELO, 2005).

compreensão do contexto em que ela ocorre. Assim, o orixá/nkissi/vodun/encantado sabe que não haverá tambores ou xirês em momentos políticos com agentes e espaços externos ao terreiro, e que sua presença pode ser modulada para festejar, negociar ou muitas vezes corrigir comportamentos.

Na entrevista que realizei com Egbomi PN (2018) – que participou como uma das lideranças selecionadas através de edital, por sua atuação como militante e pesquisador no campo das políticas de cultura –, conversamos sobre as impressões que a Oficina deixou na história da militância dos terreiros, e entre as experiências marcantes da Oficina lembramos da cerimônia de abertura, do encerramento e do Cortejo do Povo de Santo. São momentos que ilustram a "gramática da possessão" e, como vimos, o nível de controle do comportamento da divindade determina o grau de ancianidade, hierarquia e lugar de poder de uma pessoa dentro da tradição do Candomblé; assim, a posse pela divindade é uma marca de distinção entre membros da comunidade (entre os que recebem santo e aqueles que não), e ao mesmo tempo um momento de separação do corpo do universo da razão (no caso, da consciência do indivíduo). Na interpretação de PN, a caminhada dos povos de terreiro pelas ruas de São Luís, durante a Oficina, demonstrou que aquela ação fazia parte da identidade daquelas pessoas e que elas se sentiam à vontade, ali, para se afirmarem enquanto tais.

É também possível mirar esse transe “coletivo” a partir da sua potência como dinâmica “pacificadora”, uma vez que, no dia anterior, a chegada tumultuada dos participantes da Oficina gerou tensão e conflito; assim, a presença das divindades nos corpos dos representantes de comunidades de terreiro teria a função de equilibrar as forças criativas que deveriam ser direcionadas ao processo de trabalho e construção de propostas da Oficina. Por essa ótica, é possível associar o conceito de “drama social”, cunhado por Turner (2005), às dinâmicas de transe que eventualmente ocorrem em relações de conflito dentro dos terreiros e, mais raramente, no espaço público. Parés (2007), dedicando-se a pensar sobre a função de amenização das tensões sociais entre membros das comunidades de Candomblé, ajuda-nos a refletirmos a respeito das formas de agenciamento das divindades para a construção de um armistício de tensões “menos importantes” (logísticas), capaz de construir alianças políticas necessárias à implementação da pauta de política para terreiros.

Em última instância, são as divindades que, apelando à *communitas* ou à união dos membros do grupo, sancionam a solução do problema. O ritual e o sistema de crenças operam de forma dialética, tanto quanto mecanismos de transformação e superação do conflito, como mantenedores da coesão e da ordem social. (PARÉS, 2007, p. 220).

Como sugeri anteriormente, uma possibilidade de encarar o que aconteceu no Cortejo é entender a possessão coletiva como uma expressão de corporalidade das divindades afro-indígenas-brasileiras, e pensar o evento como um tipo de expressão do conceito de agência múltipla compartilhada, como se os participantes da Oficina do Maranhão tivessem trazido a público, mesmo que temporariamente, outros agentes para a negociação com o governo, compartilhando a sua autoridade de fala e organizando a sobreposição de memórias que deveriam ser consideradas naquele processo de escuta política.

A gramática da possessão se projeta para outras interpretações, além dos códigos de interação social, ou de agência “corporeificada” do mundo espiritual; o ritual da posse é também processo de recomposição de memórias e expressão de historicidade de processos (re)vividos, no passado, pelas comunidades afro diaspóricas (APTER; DERBY, 2010). A possessão também pode ser compreendida como dinâmica de ativação corporal da memória social do Candomblé, transmitida de forma controlada pelo processo de iniciação. O corpo é o suporte onde a performance se torna a linguagem do discurso (STOLLER, 1994; CONNERTON, 1999) e possibilita a leitura da memória ritual-corporal enquanto um texto. O potencial mimético do Cortejo do povo de santo pelas ruas de São Luís, por sua capacidade de “produção e reprodução do poder” (STOLLER, 1994, p. 642), acionou um tipo de “contra memória” à história oficial ou comemorativa dos ciclos econômicos que o patrimônio nacional potencializa; ativou, nos corpos dos participantes da Oficina, as histórias de ancestrais e antepassados africanos e afro-brasileiros referenciadas pela diáspora africana nas Américas, esquecidas ou apagadas das narrativas oficiais, demonstrando que outras possibilidades de futuro poderiam ser construídas a partir dali, naqueles moldes culturais. O espaço público foi ritualizado pelas formas das músicas, trajes e performances, além do transe coletivo em si. Essa contra memória, além de relacionar as histórias de agentes marginalizados pela história oficial, lembra através das vestimentas, idiomas, hierarquias, como o povo de santo interpreta e ressignifica os símbolos de poder para a elite brasileira, na medida em que mimetiza esses elementos, ao revés.

Apter e Derby (2010) e Rosalind Shaw (2002), chamam a atenção, através de etnografias relatando a agência de não humanos, como as narrativas históricas podem ser revividas a partir de rituais de possessão nos quais ancestrais que viveram momentos traumáticos da história ativam, pelas expressões corporais ou pelas falas e cânticos, a memória de informações ou eventos esquecidos pela oralidade ou que não se encontram em documentação escrita. A possessão, assim como as performances rituais, revive histórias compartilhadas por agentes que se tornaram ancestrais, e nos permite narrar a vida de personagens e situações esquecidas pela documentação escrita e pela historiografia.

4.3 Desafiando os obstáculos da burocracia: como construir consensos para pautar uma agenda de cultura

Após o Cortejo do povo de santo, no período da tarde, mesmo com certo atraso aconteceu a mesa oficial de abertura da Oficina, com a presença da secretária da SCDC, que falou sobre a importância e finalidade da Oficina, e de autoridades públicas das instituições de cultura presentes, como a Fundação Palmares, o IPHAN e a Secretaria de Cultura do Maranhão (SEC-MA). Entretanto, em razão da dispersão e cansaço provocados pela atividade do Cortejo, muitos participantes não tiveram paciência para suportar a extensão das falas cerimoniais institucionais até o momento reservado para explicações sobre a programação geral da Oficina e de como as atividades de trabalho, focadas na elaboração de políticas públicas, seriam conduzidas, reforçando o clima de “bagunça” que parecia pairar sobre a organização e logística do evento.

Foto 4 – Solenidade de Abertura da Oficina



Fonte: Relatório Final da Oficina (MinC, 2012) – Anexo C

Legenda: Teatro João do Vale, com os membros da Comissão Organizadora, a ministra da Cultura, a secretária da SCDC e a diretora da SEPPIR.

No dia seguinte ao Cortejo, iniciamos as atividades dos Grupos de Trabalho (GTs).¹⁰² A explicação da metodologia de trabalho foi metaforizada pela consultora Wanda Machado, contratada pelo MinC para tal finalidade, que utilizou o mito de elaboração do Omolocum¹⁰³ para fazer uma aproximação com o princípio de preparação e consumo do alimento no Candomblé, trazendo a ideia de compartilhar e repartir como diretriz dos trabalhos de diálogo

¹⁰² As atividades de trabalho da Oficina dividiram-se em: GT-1 – Patrimônio cultural e direitos; GT-2 – Fomento e Sustentabilidade; GT-3 – Direitos Cívicos e Culturais; GT-4 – Cultura e Comunicação; GT-5 – Cultura, Saúde e Meio Ambiente.

¹⁰³ *Omolocum* é a comida ritual oferecida à orixá Oxum.

para construção da agenda política. Apesar de um incentivo à escuta e à partilha de realidades, a explicação de como seria a dinâmica dos GTs foi pouco pragmática, e muitos participantes tiveram dúvidas de como poderiam contribuir efetivamente nas atividades.

Cada grupo de trabalho temático era composto por um coordenador, um relator e uma liderança, que traria uma fala inspiradora capaz de apontar questões importantes para o debate temático. Cada GT produziu três propostas e deveria priorizar apenas uma. No GT1 – “Patrimônio Cultural e Direitos”, do qual fui relatora, houve inicialmente um grande desencontro sobre os temas associados às políticas de patrimônio cultural, desde insatisfações com experiências pessoais e críticas do método de diálogo e participação do IPHAN com as populações de terreiro, até falas que passavam pelo completo desconhecimento das políticas e críticas muito contundentes sobre a aplicação dos instrumentos de gestão dessas políticas às realidades dos terreiros. A qualidade das críticas das lideranças às formas de condução das políticas variava conforme suas experiências; alguns haviam sido beneficiários de ações de preservação e salvaguarda de patrimônio e outros informavam a dificuldade ou impossibilidade de acesso às formas de gestão e critérios do IPHAN, reforçando a eficiência desses métodos para mantê-los à margem do sistema MinC e das políticas públicas.

Nas propostas sintetizadas nos GTs, ficou evidente a expectativa de criação de estratégias e mecanismos que garantissem a participação protagonista de representantes de povos de terreiro, tanto na construção dos instrumentos de gestão cultural quanto no monitoramento e avaliação das ações. Percebia-se também, pelo teor das falas e reclamações dos representantes de terreiro no GT de Patrimônio Cultural, certo desconhecimento das dinâmicas de gestão das políticas de preservação e de salvaguarda (coordenadas pelo IPHAN), mas havia o consenso em torno de seus efeitos na exclusão dos povos de terreiro dos processos de deliberação das narrativas identitárias da nação. No entanto, não houve consenso sobre a priorização das propostas: se indicáramos a criação de um instrumento jurídico direcionado ao universo cultural dos terreiros que fosse capaz de unificar as funções de registro e tombamento – respectivamente, os instrumentos de proteção do patrimônio de natureza imaterial e material –, a criação de uma ferramenta de reconhecimento e valorização dos “patrimônios vivos” (pessoas reconhecidas como mestres da cultura), ou se a principal proposta seria a de priorização orçamentária das políticas de patrimônio aos povos de terreiro.

A participação das comunidades de terreiro nos processos de patrimonialização foi fortemente defendida no GT, uma vez que as diretrizes para preservação de seus bens culturais seguiam indicações fornecidas pelos ancestrais e divindades da casa, em sintonia com os caminhos religiosos do terreiro, e, por isso, a intervenção do poder público deveria ser limitada

– ideia de gestão compartilhada com distribuição de funções específicas. Ações de fomento à conservação de acervos de terreiros, à produção de mapeamentos e inventários surgiram como demandas a serem conduzidas pelos poderes públicos enquanto estratégia de difusão da diversidade cultural produzida pelas comunidades de terreiro; assim como ações de salvaguarda de conhecimentos intrínsecos à tradição deveriam estar a cargo das próprias comunidades. A questão da propriedade intelectual apareceu muito associada aos debates que vinham sendo conduzidos pelo poder Legislativo brasileiro, no sentido de reconhecimento de mestres, de proteção aos saberes tradicionais e de destinação dos recursos financeiros que viessem a subsidiar os editais para ações de fomento e preservação da cultura produzida pelos povos de terreiro. A necessidade urgente de criação de um plano nacional setorial apareceu como estratégia para combater as apropriações e explorações comerciais dos bens culturais produzidos pelas comunidades de terreiro.

Uma parte considerável das propostas sistematizadas nos GTs da Oficina se referia a políticas públicas transversais ou intersetoriais para as comunidades de terreiro, que extrapolavam a missão institucional do MinC e de suas autarquias e demandavam um poder de articulação interministerial muito além do poder de um ministério (como a demanda por ampliação da participação de representantes dos terreiros em Conselhos de políticas e instâncias de luta por direitos, missão dos órgãos ligados à Presidência da República). Uma parte das demandas levantadas nos GTs foi incluída no I Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015), que foi coordenado pela Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR), até então uma instituição ligada à Casa Civil da Presidência da República com estatuto de Ministério, posição que lhe permitia articular ações interministeriais.

O modelo de sistematização das demandas levantadas na Oficina do Maranhão estava em sintonia com o modelo programático do “Plano Brasil Criativo – Sistema MinC”, estruturado em formato de um plano de metas (que parecia ser a diretriz do governo federal para todos os ministérios) capaz de organizar, em temas, as demandas levantadas em conferências setoriais e em encontros com a sociedade civil. Trazia, como apresentação de agenda de política pública, a organização de metas, de ações já desenvolvidas pelo governo, propostas de inovações na política e sugestão de elaboração de novos marcos legais para inclusão de grupos minoritários.

Foto 5 – Grupo de Trabalho de Comunicação – Oficina do Maranhão

Fonte: Relatório Final da Oficina (MinC, 2012) – Anexo C

Posteriormente, assistindo alguns vídeos produzidos pelos participantes, ou conversando com as lideranças, pude perceber que a experiência da Oficina possibilitou intercâmbios e aprendizados muito ricos, e que a oportunidade do encontro e da convivência permitiu que se delineassem caminhos para a construção de políticas culturais que espelhassem as demandas por reconhecimento e valorização do povo de santo. Essa percepção da viabilidade de implementação de uma política cultural específica se expressava nos momentos de intervalo da programação, quando muitas vezes rodas de bate-papo acabavam em xirês com muita dança e música que, mesmo improvisados, geravam o sentimento de harmonia e confluíam para a aproximação das pessoas, fossem elas membros de terreiro, do governo ou transeuntes. Esse clima de integração entre mediadores políticos, gestores públicos, intelectuais, artistas e, por vezes, turistas que acabavam participando das atividades culturais da Oficina, dava a impressão de que havia vontade política e governabilidade para a implementação dessa demanda.

A iconografia do xirê era, inclusive, parte da simbologia oficial da Oficina, e estava presentes na logomarca desenvolvida especialmente para o evento, na programação cerimonial para receber a ministra e secretárias nacionais e nas formas como se dispunha o espaço para as apresentações culturais, mesas-redondas, rodas de conversa etc., encontrando harmonia simbólica com as narrativas identitárias que se pretendia cravar com a implementação de uma agenda de políticas públicas. A imagem do grande xirê, dançado na abertura, no Cortejo e no evento de encerramento da Oficina, reforçava a ação de encantamento do espaço da política pública marcado pelos elementos da cosmovisão do Candomblé (SODRÉ, 1988), que a agência dos mediadores dos terreiros e dos ancestrais traziam para o campo da política (CARDOSO, 2014).

Figura 2 – Logomarca da Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro (MinC, 2012)



Fonte: Relatório Final da Oficina – Anexo C
Identidade visual: Alessandro Naves Resck.

O desejo de “ritualidade” política e simbólica – presente nos objetos, logomarcas, atividades e espaços da Oficina – também pôde ser observada pela presença, na programação do evento, de cineastas, intelectuais e músicos africanos (grupo cultural *African Bata Lebee*) “produtores” de uma narrativa cultural de africanidade iorubana, e pela comitiva religiosa que acompanhou uma sacerdotisa de Osun, de Osogbo, na Nigéria, cuja presença foi, para muitos representantes de terreiros, um elemento de legitimação da tradicionalidade da Oficina. Esses convidados internacionais puderam participar da Oficina pela parceria institucional que o MinC firmou com uma instituição acadêmica de Belo Horizonte/MG,¹⁰⁴ que traria parte desse corpo técnico nigeriano para um evento sobre Cultura e Religião Yoruba no início de dezembro daquele ano, como pude verificar nos documentos administrativos do acervo da SCDC/MinC (ofícios e comunicações internas do governo).

O clima ritualístico seguiu até o final da Oficina, e devemos destacar a importância que a programação de filmes africanos (relacionados a pensar como em países africanos eram feitas políticas culturais capazes de fortalecer as identidades de minorias étnicas), bem como das apresentações culturais dos artistas africanas, ocupou na agenda dos três dias. A força dos discursos das matrizes africanas nas religiões afro-brasileiras alcançou uma potência de reverberação muito grande entre os participantes, que se sentiam lisonjeados de poder conviver, mesmo que rapidamente, com uma princesa (e seu séquito) do culto a Oxum “autêntica da Nigéria”. Esse clima de “corte real” percorreu boa parte das atividades da Oficina, e como não

¹⁰⁴ Essas parcerias institucionais foram fundamentais para viabilizar a realização de atividades com a presença de agentes sociais internacionais, uma vez que o Estado brasileiro tem dificuldades de executar recursos de diárias e passagens internacionais para colaboradores externos.

poderia deixar de sê-lo, o encerramento catalisou os símbolos necessários para consolidar o evento como um marco na história do movimento social dos terreiros.

A cerimônia de encerramento da Oficina,¹⁰⁵ em que confluíam os participantes e as autoridades estratégicas para articular a pauta das políticas culturais para terreiros, foi marcada pela entoação de cânticos, pelas lideranças de terreiro proeminentes no cenário nacional, dirigidos às divindades africanas, afro-indígenas e afro-brasileiras, que, agradecendo o sucesso do evento, pediam forças para que a ministra e a secretária tivessem a proteção para tocar a pauta. Foi com esse espírito de propulsão e com palavras de esperança para o povo de santo, que os membros de terreiro da Comissão Organizadora entregaram, em mãos, uma carta à ministra da Cultura Ana de Holanda, na qual destacavam a dívida histórica do Estado brasileiro com os povos de terreiro e pediam o apoio para a implementação das ações discutidas durante a Oficina. A cerimônia de encerramento carregava tantos símbolos sagrados e políticos que praticamente a ministra e a secretária da SCDC foram “entronizadas” como membros dos povos de terreiro, no Palco do Teatro, ao som de atabaques e na presença das divindades, que eram (re)convocadas a participarem da cerimônia pública.

A dinâmica cerimonial do evento – abertura, atividades, encerramento – reverbera no ritual litúrgico do Candomblé – sacralização, celebração, suspensão. Podemos fazer a correspondência desses momentos quando percebemos que um grupo de lideranças de terreiro, sabendo das dificuldades e desafios que a construção de um canal de negociação para construir políticas públicas para o povo de santo trariam para suas vidas pessoais e para suas comunidades, se sacrificam em nome de uma causa, similar aos sacrifícios que inauguram o rito religioso, momento de oferta de força vital às divindades, com a finalidade de reforçar os laços de pertencimento e a disposição em realizar a troca de energias; quando a realização da Oficina, na qual se buscou agregar o maior número e diversidade possível de representantes de terreiro, se coloca em relação muito próxima à proposta do xirê, lugar que congrega todas as divindades para dançarem e comemorarem juntas o sucesso do ritual; e no momento posterior de resguardo e suspensão, que marca a finalização do ritual, quando espera-se o tempo para que as divindades sejam providas com a força compartilhada para, na sequência, restituir as matérias ao ciclo da existência, que se assemelha com o momento de expectativa que se seguiu ao final

¹⁰⁵ A Oficina foi dividida em atividades de confluência (abertura, cortejo dos povos de terreiro, encerramento), de debate dirigido (divisão dos participantes em grupos de trabalho por eixos de políticas públicas – reconhecimento, comunicação, sustentabilidade etc.) e atividades temáticas (feiras, apresentações culturais, debates com produtores e artistas, sessões de cinema).

da Oficina, quando havia esperança de que os frutos dessa articulação política se revertissem em benefícios para toda a coletividade.

As estratégias performativas das lideranças de terreiro para ocupar os espaços de debate público da Oficina do Maranhão também estavam em sintonia com as linguagens rituais utilizadas no Candomblé. As cerimônias que abriam as atividades diárias sempre traziam elementos de cânticos, circularidade, toques percussivos e de mãos, que objetivavam traduzir o espírito de alegria e irmandade imanentes daquele segmento social, demonstrando vitalidade e sua força de pressão política; as lideranças, que à primeira vista pareciam estar sempre comungando e comemorando a oportunidade daquele encontro, invocavam, ao mesmo tempo, a agência da ancestralidade sobre as mentes e decisões tomadas no evento, trazendo, com sua presença, um novo panorama de equilíbrio de formas e buscando, com isso, estabelecer novas relações de poder e de condução do destino da política brasileira. O rito reforçava a força e a presença do passado no encantamento da política para o futuro.

A carta de agradecimento que foi entregue, no final da cerimônia de encerramento, à ministra Ana de Hollanda, junto aos cantos, choros, abraços e aplausos, sintetiza os ânimos envolvendo a atividade: ao tempo que agradecia a forma com que o governo recebeu a pauta, expressava o longo caminho de reparação que ainda precisava ser seguido. O texto vinha assinado pelas lideranças de terreiro da Comissão da Oficina, reivindicava justiça através de ações de reparação aos séculos de escravidão e marginalização dos povos de terreiro, e chamava o MinC à responsabilidade na condução desse processo, trazendo a questão racial como um eixo estruturante da negociação e demonstrando, assim, que aquela separação entre as agendas políticas do movimento negro e do movimento de terreiros, desejada por alguns membros da Comissão, não estava completamente realizada. A carta não trazia demanda específica do segmento da cultura, diretriz ou reivindicação de política cultural, aparentando ser uma “bandeira branca” provisória dos povos de terreiro para o Ministério, que retribuía, da mesma maneira, ao realizar a Oficina para escutar as demandas de seus representantes.

Por fim, no dia seguinte à cerimônia de encerramento, os participantes retornaram a seus lares e comunidades, enquanto os membros da Comissão se reuniram para fazer uma rápida avaliação do evento.

4.3.1 Comportamento ritual e ação política

O ritual permite demonstrar a capacidade das lideranças em induzir força, para manutenção de uma ordem social. O comportamento do ritual religioso, quando aplicado ao

campo político, pode pavimentar caminhos para o estabelecimento de novas articulações, apontando a necessidade de recomposição de relações de parentesco e alianças ancestrais; permite ainda evidenciar a aproximação de funções litúrgicas com os papéis de liderança sociopolítica da coletividade. Na etnografia da Oficina do Maranhão, pudemos refletir sobre a adoção, pelo povo de santo, de comportamentos rituais religiosos, deslocados de suas funções internas da comunidade de terreiro e reinterpretados no espaço público, enquanto estratégia de agenciamento no contexto de negociação política com o poder público.

É importante também notar a força que os símbolos tiveram, na Oficina, como recurso demonstrativo das especificidades culturais do povo de santo e como elemento de ação dentro do processo social, conectando os sentidos rituais do evento. As três características do símbolo ritual de Turner (2005) – a forma externa, cujas características são observáveis, a forma interpretativa, que traz o ponto de vista daqueles que vivenciaram o ritual, e a forma de contextos significativos, elaborados pelo etnógrafo – nos possibilitam visualizar os valores e princípios de organização social do povo de santo. A decisão de utilizar símbolos rituais do Candomblé nos espaços e atividades da Oficina revela uma ação pensada dos membros de terreiro envolvidos na sua produção, que entenderam ser importante marcar esse espaço de negociação política.

Os símbolos tiveram centralidade na organização da Oficina. Entre outras referências, vale destacar a iconografia que foi montada no palco principal do teatro, que abrigava um cenário de objetos rituais, onde constavam símbolos ligados ao universo cultural dos terreiros, e um grande Opaxorô (ferramenta símbolo de Oxalá) ocupava lugar de destaque, centralizando os olhares daqueles sentados na plateia – representando o espírito daquele momento, de trégua e diálogo, em que se esperava a parcimônia para a negociação com o Estado e a sabedoria para “vencer” essa batalha.

Também o governo estabelece um caráter ritual quando realiza reuniões e eventos. O cerimonial e a hierarquização das falas estabelecem uma relação de poder e de *status*. A geografia dessas reuniões é também ritual, uma vez que os poderosos se concentram nas mesas centralizadas, onde lhes é conferido o microfone – poder de fala. Os processos governamentais de patrimonialização são ritualísticos por definição, pois cumprem a tarefa de controle e de restituição pública da memória social da nação, ativada pelos bens culturais patrimonializados, atribuindo-lhes, assim, um novo *status* cultural e político dentro da sociedade, que cumpre muitas vezes o papel de reforçar posições de poder e de manutenção da ordem social. Esse novo *status* tem se associado a processos de etnização e racialização de identidades pessoais e coletivas e do próprio campo da política.

Inicialmente, no calor dos eventos da Oficina, avalei que o comportamento de adulação das lideranças de terreiro estaria mais próxima daquilo que Bordieu (2009) chama de *habitus*, relacionado a uma memória comportamental intuitiva e não necessariamente racional, das lideranças dos terreiros, de demonstrar o reconhecimento do poder estatal refletido na imagem de uma ministra de Estado, mas, posteriormente, refletindo para a tese, observei que havia uma elaboração dessa atitude, que não acontecia com outros agentes de representação do poder do Estado. Observando hoje esse comportamento ritual de adulação da ministra, podemos interpretá-lo como um discurso público de acolhimento e receptividade que o povo de santo elaborou para participar da imagem de cordialidade vinculada à sociedade brasileira, o que também poderia ser lido como uma estratégia de sobrevivência à sua condição de subalternidade nas políticas públicas. Havia, de fato, um tratamento diferenciado para os altos gestores políticos do Estado (secretários, diretores, gestores de alta hierarquia), não apenas no comportamento público de adulação, mas também em situações nas quais as lideranças de terreiro se colocavam em condição de oposição¹⁰⁶ às deliberações do governo, o que nos dá indícios de que existem matizes para os discursos públicos (SCOTT, 2013).

Na Oficina, a estratégia de adulação da ministra e da secretária parecia corroborar a expectativa depositada sobre a implementação de políticas para terreiros – o apoio popular, o carinho e a ausência de críticas pessoais e institucionais, principalmente em situação face a face com as gestoras (pois as críticas ocorriam nos espaços de intimidade e de convivência entre os mediadores dos terreiros – um discurso oculto, talvez?!). O hábito de adulação ao poder e a lógica de troca de dádivas (de respeito e reconhecimento político, nesse caso) nos ajudam a compreender o comportamento das lideranças de terreiro no espaço público de negociação política, baseado nos níveis hierárquicos ocupados pelos diferentes gestores com quem tinham que dialogar na Oficina e na construção da agenda política de cultura.

A intenção de estabelecer algum nível de afetividade com as tomadoras de decisão, fosse pela postura de evitar o confronto direto – demonstrando respeito e reconhecimento da importância política das interlocutoras – ou pela de acolhimento, expresso nas ações de transferência de símbolos rituais dos terreiros – como presenteá-las com colares de contas, recebê-las com cânticos e palmas, decorar o palco do teatro com ferramentas e símbolos de orixás –, evidenciava a intenção de diálogo e integração dos sistemas simbólicos (do Estado e

¹⁰⁶ Refiro-me a uma situação de “oposição” quando os representantes dos terreiros estabeleciam críticas negativas às intenções e finalidades das ações governamentais, ou expunham a ineficiência dos resultados das decisões tomadas por instituições públicas, desenrolando discursos que delimitam campos “opositores” entre sociedade civil e o poder público.

dos terreiros). A reação imediata minha e de muitas pessoas presentes foi de revolta, ao identificarmos um comportamento de afeto e respeito dirigido às autoridades governamentais (uma vez que os técnicos do governo federal “apanharam” com críticas o evento inteiro e que a secretária estava recém-empossada no cargo); porém, lembrando esses momentos, hoje percebo esse viés de uma estratégia infrapolítica de resistência, informada pelos repertórios cosmopolíticos do povo de santo e por um profundo conhecimento do funcionamento da estrutura da nossa sociedade, em que a gestão pública simula um discurso de racionalidade para justificar um manejo epistemológico do poder dentro da estrutura institucional, que continua se perpetuando através de suas conexões afetivo-pessoais-parentais.

A reação de reciprocidade com que as gestoras do Estado respondiam à afetividade a elas dirigida ressoa na teoria do *habitus* de Bordieu (2009), pois se tratava de pessoas ocupantes de posições de privilégio e poder muito antes de seus cargos de gestão no MinC,¹⁰⁷ e que estando acostumadas à adulação, reforçavam seus papéis na hierarquia social, ao mesmo tempo que respondiam positivamente tanto ao sinal de disposição para o diálogo quanto à ação de acolhimento e inclusão nesse meio social.

Pode ser que as gestoras do MinC também tenham lançado mão de estratégias políticas, mas por se tratar de um compromisso institucional assumido por um programa de governo que extrapolava suas decisões individuais, não creio que tenha sido uma ação calculada para simular uma adesão do governo à demanda de implementação de políticas culturais para os povos de terreiro. Talvez pela obrigação cerimonial dos cargos que ocupavam, respondiam com cortesia o tratamento afetivo que recebiam do povo de santo.

Não havia, é claro, um acordo, entre todos os mediadores participantes da Oficina, de adotarem o comportamento de afetividade com as autoridades do governo, o que reforça nossa tese da existência de um *ethos* político do Candomblé que, nessa ocasião de negociação política, acomodou o pragmatismo, a diplomacia e as dinâmicas de provocar a empatia nos interlocutores (inclusive escolhendo cânticos que não poderiam trazer energias de conflito e guerra), e foi capaz de trazer uma condição de armistício àquelas lideranças de terreiro que historicamente se posicionaram em situação de crítica ao Estado. Esse armistício manifestava-se através do silêncio ou da ausência, dessas lideranças que não compartilhavam da estratégia de adulação, nos espaços “ritualizados” do palco (como verifiquei ao encontrar, do lado de fora do Teatro

¹⁰⁷ Tanto a ministra Ana Buarque de Holanda quanto a secretária Márcia Rollemberg pertencem a famílias que circulam nas elites políticas, acadêmicas e econômicas brasileiras; dessa forma, seu comportamento de responder positivamente à adulação dialoga com os modos de agir daqueles que ocupam espaços de privilégio na sociedade brasileira.

João do Vale, alguns membros de terreiro da Comissão da Oficina, que hipoteticamente estariam conduzindo as atividades públicas com a presença da ministra e da secretária).

Foto 6 – Cerimônia de encerramento da Oficina



Fonte: <http://oxalatalaby.blogspot.com/2011/>. Acesso em: 15 mar. 2020

Foto: João Sales

Legenda: “Iyalorixá Márcia de Oxum, ministra da Cultura Ana de Holanda, a secretária de Cidadania Cultural, Márcia Rollemberg e Iyalorixá Edelzuita de Osaguian, aplaudem os tambores”

Não me parece que os eventos ritualizados da Oficina tenham apagado os conflitos e tensões entre os participantes, mas possibilitaram que aqueles que observavam a atividade “de fora” – como os moradores de São Luís ou os estrangeiros que não conheciam as redes políticas dos grupos envolvidos – percebessem que a “sintonia performática” dos membros de terreiros, nesses momentos, era capaz de representar um “corpo político” do povo de santo, que buscava os poderes públicos para negociar enquanto coletividade ou segmento social.

4.3.2 Tecendo alianças: discursos ocultos e negociação na ação política com o Estado

Como pudemos ver, durante a Oficina do Maranhão as distâncias ontológicas entre o *ethos* político dos terreiros e a lógica administrativa dos poderes públicos se apresentaram principalmente nas situações relacionadas à tomada de decisões, localizadas nas dificuldades trazidas à participação social (nos moldes da cosmopolítica do Candomblé) pelas operações burocráticas: limites orçamentário, lógicas de razoabilidade de preço e processos de concorrência pautados em critérios de impessoalidade (nos serviços contratados ou financiados pelo Estado). As críticas das lideranças, feitas ao processo de realização da Oficina e à atuação geral do Estado em direção aos povos de terreiro, não eram homogêneas e havia divergências com relação às estratégias de negociação, como no caso da adulação às altas gestoras do MinC e da SEPPIR. Uma parcela dos representantes dos terreiros presente na Oficina parecia achar que acolher as autoridades políticas e altas gestoras era a melhor estratégia para ganhar aliados

à pauta dos terreiros, enquanto outra parte acreditava que o trabalho de capacitação e debate técnico era o método a ser seguido para garantir a implantação dessa agenda – mesmo que essa opção trouxesse algum tipo de exposição dos erros e estrutura racista do Estado, o que poderia desagradar os gestores –, indicando que as lideranças de terreiro constroem diferentes tipos de diálogo e de estratégia de ação política com as instituições públicas.

As críticas relacionadas à legitimidade de representação dos membros de terreiros da Comissão da Oficina e da “patente” dos membros do governo envolvidos (lugar ocupado na hierarquia dos cargos do Estado), expressavam-se em comentários maliciosos ou questionamentos aos currículos deles – não presenciei nenhuma crítica explícita e direcionada, mas, como sabemos, esse tipo de crítica travestida em forma de ditado, sugestão ou questionamento parece ser um comportamento comum da cena política brasileira e bastante recorrente nos espaços políticos do Candomblé.

Essa forma de estabelecimento de críticas indiretas que as lideranças dos terreiros dirigiam constantemente à gestão do processo político está articulada a duas outras estratégias de agência do Candomblé – a teoria do equilíbrio e neutralidade e a oralidade como ferramenta, uma vez que uma fala pode afetar relações e provocar desentendimentos. Assim, uma forma particular de comunicação dos terreiros também se dirige ao estabelecimento de críticas ao sistema.

Durante a Oficina, as informações circulavam através de dois canais de comunicação – o oficial, que inclusive era acionado pelos técnicos do MinC e sua assessoria de imprensa (no qual corriam as informações e deliberações administrativas atualizadas ou alterações na programação); e o canal oficioso, em que fuxicos, mexericos, informações não confirmadas pelo MinC, ironias, provérbios e ditados eram veiculados para circular críticas e informes, entre os participantes, sobre as possibilidades de sucesso das demandas dos terreiros.¹⁰⁸

Essa estratégia de evitar o confronto direto se manifesta também na preferência pelo método de diálogo que muitas lideranças de terreiro adotam quando estão negociando, de forma aproximada, com o Estado. Nas situações de embate de ideias, que ocorriam, por vezes, na troca de e-mails da Comissão Organizadora – fosse entre os representantes dos terreiros ou com os atores do governo –, quando os ânimos se aqueciam sempre havia alguém que intervia, “jogando água” na tensão, justificando que os desencontros eram parte de um processo

¹⁰⁸ No Capítulo 2 já tratamos, de forma mais aprofundada, o tema dos fuxicos como discursos ocultos. Os fuxicos e mexericos nos terreiros são fontes de informação para questionamento ou consolidação de poderes, de transmissão de conhecimentos e de veiculação de informações especulativas que servem para avaliar o impacto de deliberações ainda não oficiais.

democrático, que se tratava de falhas de comunicação, dificuldades de manejo das linguagens digitais, tentando manter o clima de consenso e as alianças entre pares, principalmente com o governo, uma vez que um rompimento poderia colocar a perder o processo de construção da agenda. Essa estratégia de pressão e alívio ocorre com muita frequência nas instâncias de diálogo da sociedade civil com o governo, principalmente entre os segmentos cuja ação cultural/autoral ocorre de forma coletiva, como é o caso dos terreiros. Percebo que no caso das instâncias de participação social nas quais os terreiros têm assento, essa estratégia aparece com mais força, talvez porque pela autonomia de gestão de cada comunidade de terreiro, quando alguém tensiona com um agente do governo e outra liderança não se sente contemplada, possui independência para responder por sua própria comunidade. Talvez essa estratégia tenha a ver com a fragilidade dos espaços coletivos de diálogo e negociação; ou ambas as possibilidades.

As falas de lideranças mais combativas, de personalidade “quente”,¹⁰⁹ que costumam se expressar mais francamente sobre os traumas dos processos de racismo e exclusão (e por vezes citando os nomes dos gestores responsáveis), são acompanhadas das falas de lideranças apaziguadoras, que percebendo a tensão e o mal-estar criados pela evidência do conflito buscam aliviar e distensionar o clima de combate; isto nos evidencia a sabedoria política do povo de santo, que demonstra conhecer profundamente as dinâmicas políticas que organizam as relações do espaço público no Brasil, atentos ao peso que o envolvimento pessoal do gestor tem sobre decisões da esfera pública.¹¹⁰

A sociedade civil tem contato com o Estado a partir de diferentes ângulos: por vezes como uma rede de espaços fragmentados, cujos serviços oferecidos mal conseguem funcionar, e outras vezes como uma máquina completamente desalinhada (já que o poder público possui, ocasionalmente, políticas que se contradizem), cujo movimento paquidérmico faz com que muitos grupos de interesse sejam desvalorizados política e economicamente. Em todo o processo de construção, realização e desdobramentos da Oficina, os mesmos gestores que ficavam incomodados com o tratamento crítico-combativo recebido, em outras oportunidades de diálogo eram acolhidos de forma carinhosa e, por vezes, poupados de críticas naquele

¹⁰⁹ Essa caracterização de lideranças com temperamento “quente” e “frio”, associados aos reis e ancestrais africanos – Xangô e Oxalá –, pode ser relacionada a um mecanismo de associação da memória política e ritual; ver Apter (1992).

¹¹⁰ Refiro-me à incapacidade que qualquer ser humano tem de ser um elemento neutro. Somos seres culturais e, portanto, buscamos as referências de mundo em nossas experiências e conhecimentos, adquiridos nas instituições que cada sociedade possui. Os servidores públicos trazem suas experiências e conhecimentos, e é a partir deles que tomam suas decisões, priorizam e organizam seu tempo de trabalho. Partimos do pressuposto de que grande parte dos servidores não traz, em sua bagagem individual, referências dos sistemas culturais do povo de santo, o que significa que eles precisariam estar “abertos” ou dispostos a aprender ou compreender as lógicas que organizam essas comunidades tradicionais.

momento, em um movimento de crítica e acolhimento que lhes permitia entender a complexidade e a diversidade de posicionamentos desse segmento social. Eu mesma passei por momentos como esse, de “morde-assopra”, e fui percebendo que a frequência com que eu participava de instâncias de diálogo com os terreiros era inversamente proporcional às críticas que eu recebia – talvez por acharem que eu havia entendido a raiz das críticas, ou por perceberem que estávamos, no IPHAN, desenvolvendo algum tipo de transformação na postura institucional ao tentar implementarmos ações voltadas aos terreiros, o que parecia me tornar, aos poucos, uma aliada da causa.

4.4 Avaliações e análises da Oficina

Um documento que reflete as múltiplas vocalidades e interesses presentes na Oficina é o seu relatório final (BRASIL/MINC, 2012), que traz uma avaliação institucional dos órgãos do governo e um balanço da experiência de diálogo pelos membros de terreiro, que se identificaram no texto como “Comissão Nacional de Povos Tradicionais de Terreiro”. O texto assinado por eles deixa transparecer a preocupação dos mediadores dos terreiros em realizar uma espécie de “prestação de contas” desse processo de negociação com o MinC.

Não foi, de fato, tudo como planejamos [nós, a Comissão Nacional de Povos Tradicionais de Terreiro]. Tivemos que enfrentar a burocracia excessiva do Estado, mas também nos adaptar aos trâmites legais e técnicos, para conseguir realizar essa oficina com o alto nível de informações e da participação qualificada de “gente de Axé”! Conseguimos reunir num documento nossas prioridades enquanto políticas públicas de cultura, que garantissem o registro, a salvaguarda, a promoção e a divulgação da cultura negra e das tradições ancestrais que nos são sagradas. Para que esse sonho torne-se [sic] realidade e deixe de ser apenas “um sonho”, é necessário que o Estado Brasileiro reconheça, respeite e promova políticas públicas para os Povos Tradicionais de Terreiro, historicamente excluídos, apesar da sua inegável contribuição histórica e contemporânea, principalmente à Cultura deste país.

[...]

Não vamos, aqui, citar nomes para não incorrer no grave erro do esquecimento, dentre tantos nomes importantes que contribuíram para que esse dia chegasse. Há a Portaria onde [sic] constam os nomes oficiais dos membros desta Comissão, que são apenas os representantes que o recurso público e a disponibilidade pessoal permitiram participar mais ativamente desse processo, porém, esse grupo é muito pequeno diante da quantidade de pessoas que esse sonho uniu, indelevelmente. Representantes estes que agora têm o dever e a alegria de apresentar aos seus representados o resultado do investimento de tanto tempo e confiança, para os quais, apresentamos nosso “muito obrigado”! Faz-se necessário ressaltar a importância desta comissão continuar seu trabalho, garantindo o controle social dessas prioridades para a definição de nossos anseios coletivos, para que, juntos, possamos reivindicar do Estado Brasileiro nosso sonho de cidadania, um sonho que poderá ser concretizado, em grande parte, em forma de políticas públicas de Cultura e de promoção da igualdade racial para os Povos Tradicionais de Terreiro no Brasil, garantindo a manutenção das tradições ancestrais, sagradas, constantemente ameaçadas pela sanha do fundamentalismo. (BRASIL/MINC, 2012, p. 19-20).

A parceria na organização de um evento governamental trouxe, para os membros de terreiro da Comissão, uma visibilidade política de “mão dupla”, pois a inversão de papéis, em um processo de mediação de políticas públicas, pode trazer as consequências negativas de “colocar-se ao lado do gestor público”, deixando-os expostos à reverberação das críticas dirigidas ao governo, tanto na organização e metodologia do evento quanto nas estratégias de representatividade e seleção dos participantes. Nesse cenário, parece-me que as estratégias desenvolvidas por esses mediadores, para reivindicar legitimidade e representatividade para ocuparem esse lugar, refletiam sua tentativa de aproximar e traduzir dois universos simbólicos, por vezes afirmando seu papel de condução, em outras sua condição de passividade perante o Estado: 1. a aproximação e valorização das altas gestoras do MinC, reconhecendo, nesse ato, suas equivalências de poder, sem questionar a autoridade representativa do governo; 2. a afirmação de seus códigos religiosos no Cortejo dos povos de terreiro, pelas ruas de São Luís do Maranhão, onde lideranças “bolaram no santo” (mesmo tendo anos de iniciadas), indicando o protagonismo dos terreiros na política; e 3. deslocamento, para a burocracia do governo do estado do Maranhão e da SCDC, dos problemas de organização e logística, justificando assim sua incapacidade de intervenção nas questões administrativas, que teriam incidido sobre todo o processo, inclusive, de seleção dos representantes. Essa dualidade do papel das lideranças de terreiro no tratamento com as questões políticas pode ser interpretada como reações fluídas às formas como as comunidades de terreiro têm sido tratadas ao longo dos séculos pela elite brasileira, ora no esquecimento e marginalidade das políticas públicas, ora valorizadas como folclore e religiosidade nacional, nas festas, atos cívicos etc.

Como falamos anteriormente, a corte que foi dedicada à secretária Marcia Rollemberg, na Oficina, foi aparentemente contraditória com o comportamento de combate e pressão social que marcou a relação das lideranças de terreiro com os agentes do governo na Comissão Organizadora. No encerramento da Oficina, tivemos o ápice da estratégia de criar empatia com os altos gestores de governo (que incluíam os gestores do estado do Maranhão), quando uma conhecida mãe de santo fluminense cantou para que Oxalá abençoasse os caminhos abertos pela gestão do MinC, e nas falas de acolhimento, bênçãos e incentivos dirigidas pelas lideranças de terreiro, chamadas para compor a atividade de encerramento no palco do teatro. O tom de pressão política, que caracterizou os debates na maior parte das atividades da Oficina – associado ao discurso de reparação histórica e à crítica ao governo que atravessava as reflexões sobre as estratégias da gestão –, cedeu espaço às palavras de incentivo, agradecimento e parceria

que poderiam nascer daquele evento, produzindo um clima de sinergia entre a ministra da Cultura, a secretária da SCDC e as lideranças de terreiro encarregadas dessa mediação política.

Na entrevista com Egbomi PN (2018), refletimos sobre essa forma particular, que algumas lideranças de terreiro têm, de estabelecer relações pessoais com membros que manejam universos de poder. Ele havia participado da Oficina no Maranhão na qualidade de representante inscrito, e lembrou-me que esteve no GT de Patrimônio, que eu coordenei. Depois de algumas risadas com a lembrança de momentos cômicos da Oficina, trocamos impressões sobre o que parecia ser uma contradição no comportamento político dos povos de terreiro. Questionei como ele interpretava as razões pelas quais, na Oficina, muitas lideranças optaram por adotar um tom crítico e combativo nos espaços de debate técnico, mas se comportaram de forma complacente com os “donos do poder”, adulando aqueles que decidem, efetivamente, os rumos da política (caso da secretária e da ministra). Muito cuidadoso na escolha das palavras, PN ponderou que a Oficina foi muito emblemática na construção de políticas, tanto no quantitativo de lideranças, como no envolvimento dos órgãos de governo na pauta, e que, na sua avaliação, a bajulação das gestoras estaria relacionada a um “cuidado” com a preservação de egos institucionais. Ele informou que muitas lideranças pediram que não se atacasse a ministra e a secretária, pois vislumbravam uma possibilidade de adesão delas à agenda dos terreiros (e o estabelecimento de críticas muito duras poderiam ser interpretadas como falta de reconhecimento dos esforços empreendidos); e que esse comportamento era coerente a uma postura histórica dos terreiros – pois “passar o pano” sobre os tomadores de decisão tem sido a estratégia das lideranças para não confrontar abertamente o Estado. Na avaliação de PN, os terreiros vêm perdendo poder coletivo de pressão, em razão do esforço para manutenção de relações individuais de algumas lideranças com os poderosos dos governos. Como podemos perceber, essa condolência com o poder público não parece ser um campo de passividade da ação política do povo de santo, mas uma estratégia de “jogar o jogo” das individualidades, nos momentos em que o tabuleiro parece impor essas regras.

A estratégia de participação social foi outro ponto chave cuja deficiência, na avaliação de alguns participantes de comunidades de terreiro com quem conversei na Oficina, ficou evidente no sistema de seleção eletrônico: com prazos intempestivos de inscrição, seleção e divulgação de resultados, com critérios que não ficaram claros e restringiram a participação de mediadores com reduzido acesso à internet e aos códigos digitais, foi uma estratégia que acabou por limitar o diálogo do MinC com lideranças com melhor poder aquisitivo ou com rede de contatos capaz de realizar essa inclusão digital; essa avaliação foi reforçada pelos comentários dos membros da Comissão, trocados no grupo de e-mails.

Percebi uma expectativa, entre alguns membros de terreiro da Comissão, de participação mais efetiva e deliberativa nas ações de organização da Oficina; não apenas no processo de seleção dos participantes, mas nas tomadas de decisão relacionadas aos recursos financeiros, administrativos e políticos, que parecem ter sido frustradas na medida em que a estrutura burocrática do MinC (e do governo federal como um todo) não estava preparada para a inserção de atores da sociedade civil nos fluxos institucionais de gestão e que os próprios técnicos (eu mesma nessa categoria) não possuíam intimidade ou conhecimento de como mediar esses conflitos e como equilibrar essa participação, em meio aos discursos de execução e responsabilidade fiscal e administrativa dos gestores. A ampliação das formas de participação social permeou grande parte das expectativas tanto das lideranças de terreiro – inclusive para além daquelas que integraram a Comissão – como de alguns de nós da gestão, que esperávamos construir ações integradas e participativas com as comunidades de terreiro.

Creio que a expectativa dos mediadores dos terreiros da Comissão era que essa instância de participação social, que foi criada para viabilizar a construção de uma agenda de política pública de cultura, fosse estendida para uma operação de implementação, acompanhamento e monitoramento das ações do MinC para esse segmento social. É compreensível que a Comissão Organizadora esperasse ser alçada à condição de instância permanente de negociação com o governo federal, mas é preciso que consideremos o cenário das complexas interlocuções do Estado com os segmentos sociais, pois naquele momento o MinC não dialogava a pauta apenas com a Comissão Organizadora da Oficina¹¹¹ e, formalmente, a instância da sociedade civil de interlocução social do Ministério (à qual deve prestar contas de sua atuação e execução) era o Conselho Nacional de Políticas Culturais (CNPC) (composto por representantes de vários segmentos sociais e culturais, representantes das linguagens artísticas e da área de patrimônio, museu, biblioteca e arquivo). Não parecia ser viável, para a SCDC/MinC, formalizar a criação de mais uma instância de participação social em sua estrutura de gestão, pois em meio às pressões que chegavam de várias frentes, a institucionalização da Comissão demandaria uma articulação política e um processo de negociação desgastante, em um momento em que o órgão que estava sofrendo críticas pesadas sobre a política dos pontos de cultura.

No entanto, como não eram explicitadas as estratégias de articulação promovidas pelo MinC (que tampouco eram coerentes ou coesas institucionalmente), algumas expectativas não

¹¹¹ Diferentes demandas e pautas de políticas culturais chegavam, advindas de grupos pertencentes às religiões afro-brasileiras, para o governo, desde apoio institucional de eventos até transformações estruturais de programas e políticas, compondo uma multidão de “inputs” ou “entradas”, que eram recepcionadas em um cenário de atuação institucional com poucos servidores e orçamento deficiente, dificultando as dinâmicas de sistematização e devolutivas para a sociedade civil.

realizadas acabavam alimentando tensões e indisposições entre os membros da Comissão. Houve disputas, pela ocupação de vagas em espaços de interlocução política na área da Cultura, entre lideranças de comunidades de terreiro e do movimento negro, e não houve consenso entre os gestores do governo como “acomodar” mais uma instância de participação social na estrutura do Ministério. Penso que a implementação de uma vaga para representante da cultura afro-brasileira no CNPC; a saída de alguns gestores centrais da SCDC; a implementação de um grupo de trabalho, dentro do IPHAN, para gerir a pauta do patrimônio de terreiros; e o desenvolvimento do I Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, coordenado pela SEPPIR, pulverizaram a energia necessária para que essa comissão se efetivasse, mesmo após a publicação do relatório final da Oficina. Há que se considerar ainda a movimentação política das lideranças dentro da estrutura do governo federal, que também demandava uma mobilização de tempo e pessoas com o conhecimento técnico da burocracia, algo que as lideranças de terreiro ainda estavam se organizando para atender.

Esse cenário de disputas por espaços de interlocução de comunidades de terreiro com o governo federal ocorria em outros de seus órgãos: o Seminário Nacional “Territórios de Matriz Africana no Brasil – Povos Tradicionais de Terreiro”, organizado pela SEPPIR entre os dias 13 e 15 de dezembro de 2011, logo após, portanto, a Oficina do Maranhão, causou bastante tensão entre os mediadores do povo de santo, pois reuniu poucas lideranças, representantes de todo o território nacional, através de critérios que não passavam por métodos de “escolha democrática” (como li em alguns comentários, por e-mail, da Comissão), se contrapostos aos métodos de seleção de representantes nas Conferências Setoriais e na Oficina do MinC, que contaram com chamadas públicas dirigidas ao segmento, com inscrições abertas ao público. A reclamação que as lideranças da Comissão fizeram da escolha “não democrática” estava relacionada ao método usual, no governo, de convocação de lideranças que os gestores julgavam representativas dos povos de terreiro para debater uma pauta setorial. Por ironia da história, o processo de seleção de representantes através de edital, que foi criticado durante a Oficina, passou então a ser referência de dinâmica bem-sucedida para participação do povo de santo. Mais uma vez, as disputas pelos espaços de mediação política com os poderes públicos se direcionavam ao problema da legitimidade e representatividade.

Apesar das dificuldades da Oficina, algumas avaliações foram positivas. A amplitude quantitativa de representantes do povo de santo, a diversidade territorial dos participantes, a visibilidade das expressões culturais produzidas pelas comunidades de terreiro e o fomento à economia solidária foram pontos elogiados da Oficina. Algumas avaliações positivas foram

publicadas em blogs, sites e redes sociais de lideranças que participaram, em alguma medida, de processos de interlocução dos povos de terreiro com o governo federal; espaços e redes virtuais equipados, muitas vezes, pelo fomento financeiro dos pontos de cultura.

Talvez o mais importante de todo o evento tenha sido o seu ineditismo... “Pela primeira vez na história deste país” vimos um ministério reunir lideranças da diversidade de povos de terreiros para discutir políticas públicas específicas e afirmativas, e isso é mais do que um detalhe, isso é um fato histórico! E proponho a todos que cantem e dançam esta nossa conquista como cantamos e dançamos as conquistas dos nossos ancestrais divinos.

[...]

Porém...Minha preocupação foi com a metodologia aplicada aos trabalhos do evento, pois o que realmente eu esperava era uma espécie de “mesa de negociação” com o MinC – esperava algo objetivo, como a apresentação de uma proposta por parte da gestão que nos dissesse: *o que nós temos é isso, e queremos discutir com vocês o “como” e o “onde” aplicar este “isso” que nós temos a oferecer.* Mas o que eu vi foi um formato de conferência em que a sociedade indicava diretrizes genéricas para os temas pré-estabelecidos. Sem garantias de execução do que foi proposto por nós, essas diretrizes seguiram para subsidiar os gestores e os técnicos do ministério para a formulação de ações concretas. (KINAMBOJI UA NZAMBI, 2012).

Após constante pressão das lideranças da Comissão Organizadora (o silêncio da continuidade do diálogo por parte do MinC era tão grande, que essas lideranças entregaram, durante o Fórum Social Mundial de 2012, uma carta reivindicando agendamento com a secretária da SCDC/MinC), uma reunião foi chamada pela SCDC, em Brasília, para avaliação da Oficina do Maranhão, em 29 e 30 de maio de 2012.

Não pude participar da reunião, pois não estava em Brasília nessas datas, mas acompanhei os desdobramentos e a avaliação do encontro que circulou nos e-mails da Comissão e pela internet. A avaliação geral da Comissão em relação à Oficina apontou a ocorrência de problemas de legitimidade (autoridade religiosa) de parte dos participantes e de comunicação interna (entre os representantes de terreiro da Comissão e com lideranças de terreiro, em geral) e externa (dos representantes de terreiro da Comissão com o MinC e parceiros do governo). O tema da continuidade das atividades de mediação da Comissão foi também ponto de pauta.

No blog criado pela Comissão de Terreiros (dos pontos de cultura) para “prestar contas” de sua ação como mediadores, consta um texto sintético da pauta e encaminhamentos discutidos na reunião de avaliação da Oficina, no qual se anunciam os posicionamentos dos mediadores com relação à sua permanência e situação como interlocutores com o MinC.

O instrumento do Governo que reconhece essa Comissão enquanto Sociedade Civil Organizada reivindicando o direito de continuar a acompanhar o processo histórico deflagrado pelos membros desse GT de implementação de políticas públicas para os Povos Tradicionais de Terreiro deve ser uma portaria ou outro instrumento similar com prazo indeterminado, tendo como objetivo possibilitar a sociedade civil de fazer

o controle social a luz do PPA, para as propostas da Oficina , de outras auscultas aos Povos Tradicionais, da legislação vigente e dos tratados e convenções nacionais e internacionais dos quais o Brasil é signatário.

Vale ressaltar que essa portaria não nos legitima (pois entendemos que quem legitima a CNPTdT são seus pares), mas esse documento oferece respaldo jurídico e político para o diálogo institucional dos membros da CNPTdT nos seus Estados e Municípios. Essa Comissão não substitui nem se sobrepõe aos Colegiados setoriais do CNPC, nem dos Colegiados Setoriais dos Conselhos Estaduais de Cultura, nem dos outros Fóruns e instâncias de discussão político cultural, ele vem justamente suprir a ausência de espaço político propositivo que busque a integração de políticas, Órgãos do Governo Federal, de agentes, gestores e instituições culturais dos Povos Tradicionais de Terreiro. Pois até hj [sic] ainda não temos nada garantido para o nosso Povo... (<http://povosdeterreiro.blogspot.com/2012/06/relatorio-representacao.html>. Acesso em: 18 mar. de 2020).

No entanto, a pauta de reestruturação e permanência da Comissão não foi encaminhada pelo MinC, e a agenda das políticas culturais para povos de terreiro foi realocada dentro das autarquias e programas do Ministério. Essa tendência dos poderes públicos em esmaecer as agendas da sociedade civil dentro de grandes programas de políticas públicas é percebida pelos mediadores dos terreiros: quando questionei Egbomi PN (2018) como estava a relação dos terreiros com os órgãos do MinC após anos de agenda e diálogos, ele respondeu enfaticamente que o Ministério ainda manipulava o diálogo com os terreiros, colocando obstáculos burocráticos para a mudança de paradigmas na gestão de políticas específicas para terreiros, justificando o avanço lento de ações efetivas para implementação dessa agenda pela dificuldade de comunicação e sistematização dos próprios membros dos terreiros. Na conversa com Tata Kinamboji (2018), lembrando dos seus percursos de luta no campo das políticas culturais, sua avaliação foi de que o MinC – referindo-se aos cargos políticos eletivos e à maior parte da gerência das instituições – não cumprira com a promessa de mudanças estruturais da instituição, pois os gestores, ao conhecerem a realidade dos povos de terreiro, propõem-se a dialogar, fazendo promessas que não cumprem, e que tendem a deixar no vácuo as transformações políticas necessárias quando são pressionados pelas alas políticas conservadoras do governo.¹¹²

¹¹² Essa avaliação que meus interlocutores fizeram sobre os avanços no processo de negociação com o MinC se espelha para o IPHAN, onde, mesmo com as iniciativas desenvolvidas ao longo dessa última década, não se conseguiu avançar na mudança de paradigma ou na ampliação dos valores/critérios de reconhecimento cultural quando aplicados ao patrimônio de terreiros, mantendo a instituição ainda no lugar de conforto e segurança do universo cultural conhecido. No Capítulo 5 discutimos os percalços da negociação do povo de santo com o campo do patrimônio cultural.

4.4.1 Desdobramentos da Oficina e a continuação da representatividade religiosa no Estado

A experiência da Oficina assentou as bases de uma agenda de políticas específicas para terreiros no governo federal: no IPHAN, a pauta de ações dirigidas às comunidades de terreiro teve como desdobramento a integração do seu corpo técnico para debater e propor estratégias de preservação e salvaguarda desse patrimônio cultural (TOZI, 2020), que foi institucionalizada com a criação do Grupo Interdepartamental de Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT) e desdobrou-se, também, na aproximação com lideranças dos terreiros reconhecidos como Patrimônio Cultural; além disso, possibilitou a projeção da pauta de políticas culturais dentro do I Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, coordenado pela SEPIR, com a participação da SCDC, do IPHAN e da Fundação Palmares; inspirou, ainda, a mobilização de lideranças para a elaboração de um Plano Nacional de Política Setorial de Cultura Afro-brasileira (apoiada pela Fundação Palmares), e para a eleição de representantes para o CNPC.

A presença de lideranças de terreiros em conselhos governamentais é indicativa não apenas de como a agenda se consolidava como pauta da gestão federal, mas como essa mudança de *status* político acirrou disputas de poder entre as comunidades de terreiro em todo o território nacional. Utilizando o modelo de interação grupal étnica de Cohen (1969), é possível refletir sobre as disputas entre os grupos de terreiros, entendendo a experiência dos conselhos e coletivos de participação social das políticas públicas como um novo espaço de poder a ser ocupado. Os conselhos, por serem compostos por diversos grupos de interesse, traziam as disputas partidárias do campo da política, as clivagens sociais do movimento negro e de outros movimentos sociais e as disputas históricas de reivindicação de pureza, antiguidade e tradicionalidade entre as comunidades de Candomblé/terreiros. Ou seja, a participação de representantes de terreiros nos conselhos e grupos de trabalho de políticas públicas era mediada por esse contexto de disputas identitárias e por espaços políticos, e a afirmação de uma identidade étnica estava pautada pela necessidade de consolidar um espaço político institucional do povo de santo na gestão do Estado.

Podemos tomar emprestada a reflexão de Cohen (1969) sobre a organização política dos grupos étnicos em relação à tendência de homogeneização promovida pelos Estados nacionais, para observar os eventos que se seguiram à II Conferência Nacional de Cultura – e atingiram seu ápice na Oficina – como uma transição do *status* de negociação política dos Povos de Terreiro, que de um grupo de interesse organizado na informalidade se transformava em um grupo de interesse formal, na medida em que o Estado passou a reconhecê-los como um

segmento social da categoria dos povos e comunidades tradicionais e concordou em ajustar os termos de sua participação social em instâncias de decisão política e de gestão de políticas públicas, tomando em conta sua especificidade cultural (em contraste com outros segmentos sociais); passou a inclui-los como segmento com ações e metas específicas nos Planos Plurianuais (PPA) do governo federal (de 2012 e de 2016); e garantiu sua representação identitária em Conselhos de políticas públicas (reconhecidos ou não através de normativas oficiais). Nesse sentido, é fundamental entender a Oficina do Maranhão como um momento de transformação na relação dos terreiros com o Estado brasileiro, um marcador da mediação política no campo das políticas culturais. Os processos que envolveram “o antes e após” a Oficina (a organização, realização e os desdobramentos posteriores do evento em todo o sistema MinC e instituições do governo federal), projetou e incrementou disputas, arranjos e coligações necessárias à elaboração e implementação de uma agenda específica de políticas culturais para os terreiros.

O grau no qual grupos de interesses podem se desenvolver em uma sociedade depende do tipo de sistema estatal que prevalece naquela sociedade. Alguns estados permitem um alto nível de “pluralismo” político, permitindo uma ampla formação de grupos de interesse organizados. Outros estados são menos tolerantes a esse respeito, mas não evitam a formação de grupos de interesse “informais”. Há ainda outros que não permitem sequer a formação de grupos informais e fazem seu máximo para suprimi-los. Aqui, ainda, grupos étnicos estão em uma posição estratégica vantajosa, já que é muito mais difícil e custoso para qualquer estado suprimir os costumes de um grupo em relação ao parentesco, amizades, cerimoniais e rituais de crença e de hábitos (práticas). E são esses mesmos costumes que podem servir como instrumentos para uma organização política informal. (COHEN, 1969, p. 3, tradução nossa).

É possível afirmar que, nesse momento de nossa história, lideranças e organizações de terreiros se empenharam para movimentar a implementação de políticas públicas que trouxessem os contornos de uma identidade étnica (povos e comunidades tradicionais de matriz africana, povos de terreiro), que fossem capazes de atingir todas as dimensões da vida social das comunidades de terreiro, extrapolando os limites de ação impostos por um recorte identitário apenas religioso. As conferências setoriais e atividades de construção de agendas de políticas públicas, como a Oficina do Maranhão – lembrando que a SEPPIR, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) também estavam desenvolvendo concomitantemente atividades similares de diálogo -, constituíram-se em espaços de experimentação, delineamento e ressignificação dos limites desse processo.

Assim, essa convivência sistemática e contínua de construção política entre diferentes lideranças em múltiplos espaços de negociação com o poder público gerou novos

entendimentos (dentro das comunidades de axé) a respeito da potencialidade da agenda dos terreiros, bem como acentuou disputas pela ocupação de espaços de mediação política, de projeção midiática e de ascensão econômica entre os grupos, ao mesmo tempo que propiciou intercâmbios intensos entre comunidades territorialmente e identitariamente distintas (nas reuniões, encontros, conferências, eventos culturais). Muitos eventos aconteciam fomentados pelo governo e, algumas vezes, patrocinados pelas próprias comunidades de terreiro, que entendiam ser uma pauta que só poderia se consolidar como prioritária se estivesse estruturada entre seus membros.

Essa organização identitária para realizar a interlocução com o Estado é fundamental, mas prospera quando encontra terreno fértil no modelo de gestão estatal que permite o estabelecimento de grupos de pressão e diálogo dentro de sua estrutura. Nesse sentido, os terreiros enxergaram uma janela de oportunidade com um governo participativo e souberam como negociar suas pautas (COHEN, 1969).

Alguns dos conflitos que presenciei entre as lideranças de terreiro e os agentes públicos pertencentes a comunidades de terreiro relacionavam-se às críticas feitas ao comportamento desses ocupantes de cargos públicos, que se viam responsáveis por movimentar a pauta dentro de suas instituições ao mesmo tempo que por cumprir a ética do serviço público, onde o interesse coletivo deve estar acima dos interesses individuais. A tensão ocorria quando havia pressão, vinda dos representantes mediadores de terreiro, para que esses gestores públicos colocassem as pautas políticas do povo de santo acima das agendas dos outros segmentos sociais.

O processo de construção de uma política cultural específica gerou também uma ampliação da noção de comunhão estruturada dos povos de terreiro. Apesar do complexo campo de disputas, esperado em qualquer cenário de construção de políticas públicas, é interessante observar como os terreiros vêm conseguindo mobilizar recursos simbólicos, ao longo de décadas, para se protegerem de casos de violência física e simbólica provocados por intolerância religiosa ou racismo. A capacidade de mobilizar redes e encadear reações coletivas de defesa entre o povo de santo e aliados, e a superação da ideia de célula política independente (que caracteriza cada terreiro), convertem qualquer ação de violência em um ato compartilhado por todas as comunidades de terreiro (BARTH, 1998).

Se concordarmos com Anjos (2006), de que existe uma filosofia política brasileira, que se atualiza através de seus rituais, cerimoniais e lógica no contato com as formas políticas “ocidentais”, perceberemos como as lideranças de terreiro são capazes de, dentro da estrutura política do Estado, ressoar as formas de fazer política das religiões afro-brasileiras,

transformando-as, “fagocitando” esse “modelo ocidental” e reencantando-o através de seus próprios instrumentos políticos, quais sejam, o corpo (no canto, na dança, na possessão) e os símbolos/instrumentos de poder, para ocupar e agir no espaço das políticas públicas. Essas estratégias de agenciamento ficaram muito evidentes nos eventos narrados, tanto no que diz respeito à construção quanto à realização da Oficina de Políticas Culturais para Povos de Terreiro.

4.5 *Ethos* político da empatia e sinestesia: estratégias de ação para um efeito sinérgico

Podemos partir da proposta de Guattari e Rolnik (1996) de trazer luz aos agenciamentos coletivos de natureza “infra-humana, intrapsíquica, infrapessoal” (p. 31), classificados como sistemas relacionados aos sentidos (corporais e subjetivos) e às formas de memorização e de produção do imaginário, para desenvolver a ideia de que os mediadores políticos do povo de santo operam no espaço político a partir de lógicas que ultrapassam a racionalidade eurocêntrica científica, capazes de acionar outros circuitos coletivos de percepção e engajamento, em sintonia com seu *ethos* político e sua cosmovisão. Proponho, então, que observemos como as lideranças de Candomblé ativam receptores (extra)sensoriais em seus interlocutores políticos, despertando percepções baseadas na empatia, sinergia e sinestesia,¹¹³ capazes de acionar estratégias eficazes e mais amplas de *enforcement*¹¹⁴ acionando neles um tipo de *embodiment* da experiência cultural e política dos terreiros, tornando essa experiência sensorial um processo transformador das relações interpessoais desses agentes.

A manutenção e prosperidade da coletividade parece ser então o sentido do *ethos* político do Candomblé. Parto desse pressuposto para argumentar que o povo de santo desenvolveu estratégias de provocar esse sentido de coletividade para além dos limites da comunidade litúrgica do terreiro. As estratégias de empatia e sinestesia são profundamente coerentes com a epistemologia do Candomblé, na qual o aprendizado ocorre a partir da experiência vivida e personificada (*embodiment*). Nesse sentido, produzir conhecimento para um público externo, sobre os princípios e sistemas ontológicos do Candomblé, passa por torná-los apreensíveis a partir do aprendizado do corpo. Para “ensinar” a um gestor público quais

¹¹³ Adapto o significado de sinestesia do dicionário, que a define como figura de linguagem capaz de promover o cruzamento de sensações ou sentidos, e da definição médica, que a classifica como um “distúrbio” neurológico, cujo processo cerebral é involuntário, que permite o acionamento de sentidos do corpo humano por órgãos não convencionais, como por exemplo, alguém conseguir sentir o cheiro de uma nota musical.

¹¹⁴ Adapto o sentido de *enforcement* de seu uso no campo do Direito (e utilizado para referir-se às formas de pressão social e política clássicas da literatura da ciência política), cujo sentido está relacionado a “fazer pressão” ou “forçar” uma instituição ou agente a realizar algo que lhe seria formalmente atribuído ou previsto na legislação.

seriam as especificidades metodológicas para gerir políticas para povos de terreiro é necessário criar as condições sensoriais para que ele experiencie o Candomblé em suas múltiplas possibilidades. Essas condições sensoriais são veiculadas a partir de processos de vivenciar a alteridade, possibilitadas pela ativação de processos sinestésicos e empáticos que possibilitem, mesmo que momentaneamente, a integração de gestores públicos na “coletividade” do povo de santo, provocando um efeito sinérgico em que partes distintas são mobilizadas para atuarem conjuntamente em prol de uma agenda política.

O primeiro passo para criar a experiência da coletividade do Candomblé entre os interlocutores políticos externos aos terreiros é gerar empatia, ou provocar a capacidade de um indivíduo se colocar no lugar do outro e “de sentir o que ele sente, de querer o que ele quer, de apreender do modo como ele apreende”, ou em termos sociológicos, a empatia é a “forma de cognição do eu social mediante três aptidões: para se ver do ponto de vista de outrem, para ver os outros do ponto de vista de outrem ou para ver os outros do ponto de vista deles mesmos” (OXFORD, 2021). Ao longo dos meus dez anos de convívio com representantes de terreiros, tenho verificado como a sensação da empatia é capaz de provocar desdobramentos para dentro das políticas públicas, trazendo a agenda de direitos do povo de santo para o escopo da gestão orçamentária. Os gestores públicos, empatizados com a situação de exclusão desses grupos dos processos de deliberação, compreendem a necessidade de inserir as comunidades de terreiro como beneficiárias das políticas públicas, sem necessariamente tornarem-se membros dessas comunidades.

A forma de empatia que se cria, inclusive, com pessoas de outros universos sociais (e institucionais, como os governos), também pode ser percebida como uma estratégia de semear novos membros para a comunidade, em terrenos políticos onde o poder ocupa diferentes vertentes, fomentando a preservação da linhagem, de seus conhecimentos e da própria energia vital compartilhada.

A empatia é chave conversora dos sistemas de sociabilidade dos terreiros. Colocar-se no “lugar do outro” é um exercício constante e pressuposto para as relações de posse para o equilíbrio das relações pessoais e para os processos autoritativos no Candomblé (a noviça atual pode ser a autoridade religiosa do futuro; a autoridade de hoje foi no passado uma iniciante). Nesse sentido, as performances rituais da Oficina permitiriam, aos leigos do governo, entender e penetrar o universo simbólico dos terreiros, travessia fundamental para a construção da empatia, utilizada como estratégia política de agência do povo de santo para assegurar a implementação e continuidade da agenda de políticas públicas para terreiros.

A empatia ocorre, ainda, quando uma liderança usa de experiências pessoais para ilustrar um ato de violência ou constrangimento, por exemplo, para aplicar ao contexto vivido por todo um “povo” ou por comunidades; ela pode também ser atingida quando uma pessoa que não pertence a uma comunidade de terreiro experimenta diferentes situações rituais que, ainda que deslocadas do contexto ou do sistema onde normalmente ocorrem, transpõem para essa experiência um fragmento da potência e riqueza cultural daquelas comunidades. Ocorre, por exemplo, quando as lideranças de terreiro iniciam um evento realizando um xirê, que, deslocado de seu contexto ritual, acaba sendo simplificado para que os presentes não membros possam entender seu sentido, e que permitem aos gestores, mesmo que fracionadamente, vivenciar a experiência da vida em coletividade e da potência de transformação do axé, do ngunzu, como trazemos nos exemplos analisados na tese.

O segundo passo, é a estratégia política de uso da empatia como geradora de processos sinestésicos (emprestando do conceito de sinestesia seu significado de capacidade de cruzar diferentes planos de sentidos e sensações). O interlocutor político que se coloca em um lugar empático encontra-se aberto a conhecer o universo de alteridade vivido pelas comunidades de terreiro. Ao tocar e acolher o gestor público, por exemplo, a experiência da sinestesia provoca um movimento que o desloca de sua posição de conforto e privilégio para emular uma experiência de alteridade, muitas vezes observada a partir da situação de discriminação social. As lideranças de terreiro manejam, para despertar essas sensações e sentidos, não apenas formas afetivas de acolhimento (que muitas vezes são acionadas pelo canto e dança),¹¹⁵ mas também as experiências de sofrimento ou rejeição social – associadas a um dinâmica conduzida pelos movimentos sociais, principalmente daqueles de combate ao racismo (movimento negro) –, quando o agente expõe, de forma direta e combativa, o tipo de ação discriminatória e ofensiva que os gestores podem tomar, gerando o efeito de sentir os resultados perversos da condição de privilégio econômico e social e evidenciando as dificuldades do lugar de fala daqueles excluídos pelo processo de discriminação racial.

O termo “sinestesia” me surgiu na leitura das histórias coletadas por Delaplace (2014) entre os Dörvöd da Mongólia, em que a percepção da aproximação de espíritos se dá através de vários sentidos (tato, audição etc.), e não necessariamente pelo visual (a lógica do “ver pra crer”). Nos relatos compilados, aparece a figura do mais velho como aquele capaz de interpretar

¹¹⁵ A inserção de atividades culturais nas atividades de negociação política, nas quais há espaços para desempenhar ações de canto e dança, também é uma forma de inserir os membros do governo no universo cultural dos terreiros, não somente na perspectiva do governo, nos termos da sociabilidade e de paridade de indivíduos, mas na perspectiva também de envolver o gestor no grupo, na cumplicidade de compartilhar a corporeidade prática de acolhimento estendida para “fora” do espaço do terreiro.

corretamente os sinais diacríticos da presença de espíritos, que por vezes ocorrem através de “sinestesia” – recurso que utiliza as percepções corporais como código de interpretação.

Esses indivíduos “excepcionais”, dotados da capacidade de ver ou agir com o mundo dos espíritos de forma mais integral do que os lapsos vivenciados pelas pessoas “comuns”, têm o papel de fazer essa tradução de dados; as histórias de fantasmas apontam que as pessoas interagem com o mundo invisível de formas distintas, mas que as excepcionais têm essa capacidade desde crianças e, ainda que não necessariamente se convertam em “xamãs” capazes de interagir com o mundo dos fantasmas, seguem em contato com esse universo sobrenatural. O que Delaplace (2014) tenta argumentar é que existe, entre os Dörvöd, um sistema de comunicação entre os universos materiais e imateriais no qual, em um nível, a comunicação ocorre com aquelas pessoas que tiveram alguma experiência sensorial com os espíritos, de forma passiva, e que necessitam da intervenção de um “especialista” para controlar o contato “incômodo” com o mundo espiritual; e, no segundo nível, há aqueles que conseguem ver os espíritos, e para os quais o contato não constitui um desconforto provocado pelo invisível (uma vez que os sentidos lhe permitem conhecê-los de outra forma), mas a possibilidade de perceber o mundo a partir de outras realidades, ainda que não interajam com esse universo sobrenatural; por fim, no terceiro nível há os “especialistas” (xamãs), que são capazes de “agir” sobre o mundo sobrenatural (através de rituais), interrompendo o contato dos espíritos com as pessoas comuns.

A associação desses modos de agir, a partir de um princípio sinestésico, foi encontrada, também, no sistema cultural bantu-Kôngo. O uso do jogo de palavras parece ser um recurso utilizado nos provérbios como chave para o entendimento intelectual ou científico. “Na língua inglesa, alguém ‘sente uma dor’; na língua congoleza (Quicongo), alguém ‘vê uma dor’ [mona mpasi]”¹¹⁶ (FU-KIAU, 2001, p. 70, tradução nossa), indicando uma compreensão de que o ser humano é um “sistema de sistemas”, capaz de manejar outros sistemas mecânicos. Também outros referenciais foram elaborados para “dar conta” das formas de tradução da agência sobrenatural sobre o mundo humano.

Um conceito de implicação similar aparece no termo “perspiciência”, utilizado por Wirtz (2014, 2014b) para traduzir a capacidade de transmitir o conhecimento através de uma consciência sensorial, onde o “perspiciente” estaria implicado “em uma fenomenologia culturalmente específica em que os efeitos materiais das agências imateriais se tornam experiências sensíveis” (WIRTZ, 2014b, p. 160, tradução nossa). Ou seja, a perspiciência

¹¹⁶ “In English one “feels a pain”; in Kongolese (Kikôngo), one “sees a pain”, [mona mpasi].”

estaria relacionada à capacidade de identificar a manifestação da agência imaterial nos objetos e materialidades (corpos, coisas, objetos naturais, construções etc.).

De acordo com o Dicionário de Inglês Oxford online, *perspicácia* carrega uma conotação de ser que tudo vê, o que captura bem a conexão entre sentir e saber, entre percepção sensorial e conhecimento ontológico. Se “*perspicácia*” traduz algum termo êmico particular dos praticantes religiosos cubanos, seria *conocimiento*, conhecimento, ou melhor ainda, saber que vem da familiaridade [...] A *perspicácia*, então, está relacionada à tangibilidade ou capacidade sensorial dos espíritos. (WIRTZ, 2014b, p. 196-199, tradução nossa).

Gostaríamos de ampliar aqui o uso do termo *sinestesia*, que pode ser considerada, no caso do campo da mediação política do Candomblé, como um sistema de códigos de comunicação baseado em informações que transitam entre o universo sobrenatural e o dos humanos, que teria a capacidade de dar a perceber, através dos sentidos sensoriais, da intuição e de códigos sociais, quais seriam as diretrizes mais adequadas politicamente, uma espécie de orientação para agir no campo da política (entendida como a arena pública envolvendo indivíduos disputando, a partir de interesses distintos, o controle dos poderes que norteiam o conjunto da sociedade global). A *sinestesia* seria a tradução realizada por algumas pessoas, lideranças de terreiro com um conhecimento profundo dos códigos dos Candomblé e da sociedade global, capazes de conduzir, através da interpretação de sinais de ambos os universos, quais seriam as melhores estratégias de ação/agência. Na relação com os agentes públicos, essas “pessoas excepcionais” seriam capazes de ativar os códigos certos, para estabelecer pontes e aproximações nos processos de negociação política, fundamentais para a constituição de agendas de políticas públicas.

Observei que a experiência *sinestésica*, vivenciada por alguns gestores públicos (incluindo eu mesma), é capaz de transformar os rumos das políticas públicas. Aqueles tocados por essa experiência pluri-sensorial, tornam-se parte dessa ecologia múltipla do Candomblé e passam a compor, muitas vezes, parte das comunidades de terreiro, outros se tornam visitantes, ou defensores da agenda de respeito à diversidade e inclusão social nas políticas públicas. O movimento de sentir como o “outro” direciona o fluxo para o “transformar-se no outro”.

A estratégia de provocar processos *sinestésicos* e *empáticos* não se excluem e, por vezes, as mesmas lideranças lançam mão de ambos. Existem aquelas lideranças que são *empáticas* com mais frequência, que mesmo quando partem para um “confronto” com os poderes públicos não o fazem de forma direta (apontando nomes), e existem as lideranças de temperamento mais *belicoso* (talvez pela própria “aura” criada pela sua vinculação com *orixás-quentes*), que utilizam da estratégia de *empatia* durante uma situação de confronto com os representantes do

Estado (e essa empatia não significa estabelecer relações carinhosas, mas reconhecer no gestor um parceiro). Teríamos, portanto, a caracterização de lideranças que têm a capacidade de provocar efeitos sinestésicos pelas suas habilidades de tradução dos códigos de agenciamento do sobrenatural sobre os rumos das políticas para terreiros. Na etnografia do processo de tombamento do Terreiro Tumba Junsara observamos como algumas lideranças do povo de santo foram fundamentais para traduzir as formas de ação dos orixás e nkissis e alterar os rumos da condução das políticas de patrimônio, não apenas por traduzir os sinais de tais agências, como também pela capacidade de demonstrar como esses sinais se expressavam na vida dos gestores envolvidos com os processos, ampliando os sentidos de agência para incluir agentes externos ao Candomblé.

Essa sinestesia social, na qual o gestor passa a ser capaz de se colocar no “lugar do outro” através da vivência fracionária de uma memória ritual, cria um cenário de identidade, que venho percebendo ser muito eficaz como processo educativo e como estratégia política de estabelecer redes de aliados na gestão. Por suposto que apenas uma experiência ritual não seria suficiente para edificar um sistema político capaz de movimentar um agenda antirracista, e por isso é preciso sempre reforçar os momentos de empatia, que podem ocorrer de formas complexas ou mais simples, como com cantos rituais como ferramentas cerimoniais em atividades públicas.

O terceiro passo de experimentação da coletividade do Candomblé, e quase que um desdobramento das outras vivências sensoriais, é despertar o efeito de sinergia na gestão de políticas públicas, que para além de seu significado herdado da Fisiologia – de associação de vários “órgãos, sistemas ou elementos anatômicos ou biológicos, cujo resultado seja a execução de um movimento ou a realização de uma função orgânica” – também assume uma perspectiva de “ação ou esforço simultâneos; cooperação, coesão; trabalho ou operação associados” (OXFORD, 2021). O desdobramento de experimentar a “alteridade”, como se poderia esperar de um ser que passa a “pertencer” (ou “ter a sensação de estar no lugar de”) a uma comunidade de terreiro, é trabalhar em benefício de sua coletividade, e, portanto, o resultado é o aprimoramento e o fortalecimento do engajamento desses interlocutores “sensorializados/sensibilizados/ convencidos” na agenda das políticas públicas para o povo de santo. Cria-se, então, um clima de aliança, fundamental para a transformação de cenários políticos.

Poderíamos acrescentar ao rol dessas capacidades de manejo das percepções sensoriais para uma finalidade política uma espécie de habilidade de conduzir um jogo de sedução com pessoas ocupantes de cargos de poder. Essa lógica de sedução é aplicada no culto às divindades

do Candomblé, sendo executada principalmente através da adulação (oferecimento de sacrifícios e ebós) e assumida pelos membros da comunidade como estratégia de convencimento do orixá para que este se ocupe da resolução de conflitos familiares, problemas cotidianos e questões fisiológicas de seus filhos de santo (SODRÉ, 2017).

Em uma sociedade cujas instituições políticas são dominadas por uma pequena elite político-econômica, essa estratégia de sedução se torna fundamental para garantir a adesão de gestores públicos estratégicos à pauta de políticas dirigidas a terreiros. A forma de adulação de autoridades ou gestores de altos cargos da administração contribuiu para que a agenda das políticas culturais para terreiros não desaparecesse da pauta do MinC; no entanto, as constantes mudanças na administração do órgão, que ocorreram ao longo dos anos em que venho acompanhando essa pauta, dificultaram a continuidade das atividades e das negociações. A ausência de um corpo permanente de servidores do MinC (a grande maioria era de consultores e terceirizados), interferiu na descontinuidade de iniciativas e reinício permanente da demanda nas escalas mais técnicas do órgão. O pouco convívio das lideranças com a massa do corpo técnico governamental não alimentava o clima de confiança e conhecimento necessários para tratar uma pauta difícil (o racismo atuando na estrutura do Estado), ao mesmo tempo que não criava as condições necessárias ao que estou chamando de “clima de pertencimento” à pauta – na minha leitura, uma estratégia importantíssima desenvolvida pelas lideranças de terreiro para “convencer” os membros do corpo estatal da importância desta agenda de luta dos terreiros. Essa estratégia de agência através do acolhimento e da geração de empatia, como vimos, é uma característica do fazer político do povo de santo, e deve ser tomada como referência para a compreensão do sistema cultural do Candomblé, no qual redes de pertencimento se assentam sobre a ideia de fazer parte de uma comunidade que assume feições familiares. Agregar gente é agregar poder e, portanto, agregar mais “axé”, necessário à vitória e sucesso dessa agenda política e social.

O racismo e as formas de “paternalismo” com que se realiza o campo da política no Brasil (através do estabelecimento de relações familiares ou de amizade, ou no caso mais expandido, de identificação e empatia com temas e agendas políticas) também devem ser compreendidos como contextos que levaram à leitura, que algumas lideranças de terreiro fizeram na Oficina, de que era necessário estimular a empatia e provocar um efeito sinestésico nos gestores para obter o resultado de um trabalho sinérgico em prol da construção de uma agenda prioritária de políticas públicas para povos de terreiro.

As estratégias de agenciamento através da empatia e da sinestesia são fortemente acionadas em situações cerimoniais, mas também ocorrem em situações cotidianas de

negociação com os gestores públicos. Conforme as relações entre servidores e mediadores dos terreiros se tornavam mais contínuas nos encontros da Comissão da Oficina, os mediadores dos terreiros passaram a me informar, através de meu endereço de e-mail profissional, atividades nas quais suas casas estavam envolvidas (tanto religiosas como sociais e educacionais) e atividades realizadas por outros terreiros e instituições do movimento negro. Além de demonstrar a “força” e amplitude dessa pauta pelo território nacional (muitas demandas de apoio financeiro ou institucional e muita gente promovendo ações de preservação sem apoio institucional), a inserção de gestores nas redes de comunicação dos terreiros é uma forma eficiente de envolvimento, pois ocorre, eventualmente, que o gestor compareça em algum desses eventos. Essa inserção gradual é também uma pedagogia própria dos terreiros, e está em sintonia com os métodos de introdução de novos membros em suas comunidades, que passa pelas etapas de acostumarem-se às expressões, à liturgia, à linguagem oral e estética que são compartilhadas entre os iniciados na tradição. A quantidade de destinatários dos e-mails a mim enviados revelava extensas listas de contatos, demonstrando o acesso dos terreiros a diversas redes de poder político e econômico, compostas por personalidades públicas, celebridades, artistas, gestores.

A sedução no campo político está também relacionada à força simbólica do sagrado (manifesta nas liturgias e rituais ou nos “poderes” de intervenção na realidade apreendida) como um instrumento de mediação política – de fato, algumas sacerdotisas e sacerdotes do Candomblé possuem um poder de convencimento e argumentação que talvez advenha de sua proximidade com o mundo espiritual e de seu domínio dos códigos litúrgicos e governamentais; ou seja, a capacidade e habilidade de manejo de códigos culturais dos dois universos torna-se fundamental para essas lideranças de terreiro intervirem e transformarem, de forma eficaz, a realidade das políticas públicas.

Como temos refletido, a agência, ou a capacidade de agir em nome do coletivo, parece ser um atributo restrito para algumas lideranças, que desfrutam de um estatuto de poder na comunidade derivado da senioridade ritual e do conhecimento iniciático. A experiência da Oficina nos evidenciou que o exercício da representação e negociação política é um processo relacionado à hierarquia das comunidades e que envolve complexas redes políticas e de sociabilidade que, por sua vez, conferem níveis diferenciados de autonomia para o diálogo e negociação com os poderes públicos. Essa graduação de autonomia para negociação parece se aplicar de forma diferente de comunidade para comunidade. O modelo de participação social que a Oficina do Maranhão agregou à experiência da gestão de políticas para terreiros colocou em xeque, também, a hegemonia de acesso aos espaços de negociação com os poderes públicos

que poucas comunidades de terreiro dispunham até os anos 2000, fosse pela sua fama, ou pelo pertencimento de seus filhos de santo famosos à elite econômica e política nacional.

Se entendermos que a força vital (enquanto o sentido do axé, do ngunzu) se torna um tipo de motor do campo político do Candomblé sem o qual as negociações e disputas pelo poder se tornam esvaziadas, e que pode ser ampliada, a partir da interação com outras forças, em uma atividade mútua constante de conexão e influência (SODRÉ, 1988), podemos supor que a Oficina do Maranhão funcionou, por vezes, como uma consonância de forças reunidas para exercer a pressão necessária no governo (agindo como um *enforcement* sobre as políticas culturais); funcionou, também, como uma arena de disputa de interesses de forças contraditórias, que se revelavam nos desentendimentos travados entre lideranças de terreiro da Comissão Organizadora e nos entraves para realização de atividades previstas na programação do evento. Escutei algumas vezes que os organizadores do evento deveriam ter realizado um “ebó poderoso” para a obtenção de sucesso da Oficina; interpretação que traduzia, para os códigos simbólicos do Candomblé, como poderiam ter se resolvido os problemas enfrentados na produção do evento, e que informava, para os códigos governamentais, que era preciso articular forças para apaziguar as disputas que ocorriam entre os agentes, nos planos espiritual e material.

Essa leitura traz para o centro a cosmopolítica do Candomblé, na qual é preciso considerar a agência e as demandas de todos os seres envolvidos como requisito para o sucesso de um processo de negociação política do povo de santo. Nesse sentido, a construção e execução da Oficina se configurava como um rito para unificação de forças das lideranças de terreiro, cujos interesses, mesmo sendo opostos ou desconhecidos, assumiriam uma potência e uma responsabilidade que extrapolariam ambições individuais, uma vez que esse coletivo enquanto “bloco de forças” poderia atrair grandes benefícios para a comunidade amplificada dos terreiros – o povo de santo, enquanto uma abstração identitária.

Como vimos, o contexto que se criou em torno da elaboração, organização e execução das Políticas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro desdobrou-se em um espaço ampliado de interlocução para políticas públicas orientadas para o povo de santo, colocando em contato diferentes grupos, com diferentes níveis de maturidade no diálogo com os poderes públicos e conferindo *status* de liderança com reconhecimento nacional a algumas pessoas que talvez não o tivessem dentro da comunidade religiosa. A Oficina estava inserida em um cenário de novas lógicas de acesso a direitos humanos e de fortalecimento da identidade do povo de santo, em razão do contato sistemático e próximo propiciado pela experiência de políticas públicas participativas coordenadas pelo governo federal que proporcionou aprendizado não

apenas aos gestores do MinC como também às lideranças da Comissão Organizadora, e provavelmente enredou a todos em novos caminhos políticos e profissionais. A experiência de agendas de políticas culturais na gestão do Partido dos Trabalhadores (PT) no governo federal, entre os anos 2002-2016 (deslanchadas com os programas e ações ligados aos pontos de cultura), repercutiu em novas formas de entender a gestão pública, afetando o campo da política para gestores, lideranças e comunidades de terreiro.

O meu lugar privilegiado, enquanto pesquisadora e servidora pública inserida na Comissão Organizadora, possibilitou-me a construção dessa etnografia, e para além disso permitiu-me observar, ao longo do tempo, o desdobramento das relações, ações e eventos que se iniciaram na Oficina, vendo daqui, do futuro, as sementes que foram plantadas nesse passado recente e aquelas plantadas, em um passado remoto, pelas lideranças de então (que agora são ancestrais), como estratégias de “abertura” do Candomblé para o universo das pesquisas acadêmicas. Alguns membros da Comissão Organizadora, ou lideranças que estiveram presentes na Oficina, se tornaram mediadores importantes do povo de santo em outras esferas do poder público e protagonizaram papéis de negociação e monitoramento de diferentes políticas setoriais. Nesse sentido, a Oficina também foi um marco histórico porque introduziu algumas lideranças em outros espaços de interlocução do governo federal, canais de negociação que talvez não tivessem acessado se não fosse através da sua participação destacada no processo de diálogo para a elaboração de políticas culturais.

As reflexões sobre a agência do povo de santo no campo da política, desenvolvidas nos Capítulos 3 e 4 a partir da experiência da Oficina do Maranhão, dialogaram com os conceitos relacionados ao campo político do Candomblé, que apresentamos nos capítulos iniciais da tese, e evidenciam as clivagens existentes entre o discurso da ortodoxia dos terreiros e o pragmatismo necessário ao processo de negociação política com os poderes públicos. Dessa forma, noções de autoridade, representatividade e hierarquia foram reconfiguradas para o exercício da negociação política com o governo federal brasileiro.

O processo de mobilização e articulação política de lideranças de terreiro, para compor uma força política de pressão sobre os órgãos do governo, desencadeou um conjunto de iniciativas institucionais para a construção de um espaço de participação social dos terreiros nas políticas culturais, dentro do qual a Oficina foi a via definida, junto com o Ministério da Cultura, para delinear as estratégias de construção de políticas específicas para o povo de santo. Esse engajamento de autoridades políticas, órgãos públicos, militantes do movimento negro, intelectuais e lideranças de terreiro de todo o Brasil tornou-se uma referência para construção de políticas públicas orientadas às minorias étnicas no país.

No entanto, como argumentamos ao longo desses capítulos, esse processo não foi livre de tensionamentos, visto que colocou em situação de negociação de interesses e condições políticas agentes pertencentes a sistemas socioculturais diversos que, através de dinâmicas coerentes com suas ontologias, adaptaram seus modos de agir para alcançar o consenso e a sinergia necessários à construção dessa agenda política para terreiros.

A análise da experiência da Oficina do Maranhão nos permitiu ilustrar aspectos do *ethos* político do Candomblé, que apresentamos no Capítulo 2 e que detectamos, a partir da empiria, nos comportamentos diplomáticos e nas atividades ritualizadas desse evento. Aqui, as estratégias mobilizadas pelo povo de santo de promover a empatia nos interlocutores (e no caso específico, em gestores públicos), seja através da sinestesia ou da adulação, para a ampliação de forças e de agentes aliados (compondo uma ação sinérgica para o alcance de seus interesses), ampliaram nosso horizonte de compreensão a respeito dos modos de agir das lideranças de terreiro em contextos de negociação política.

Espero que as estratégias políticas de negociação, que foram pensadas e articuladas pelas atuais lideranças de terreiro, tornem-se, no futuro, um conhecimento político *encorporado*, possível de ser transmitido e atualizado. Isso pressupõe que, para além do conhecimento acadêmico que essas experiências vêm gerando, essa expertise e agência política sejam transmitidas nos processos rituais e cotidianos, e em sintonia com as cosmovisões de cada comunidade.

Por fim, os caminhos de negociação e participação social do povo de santo no campo da política, que foram abertos pela Oficina do Maranhão, são analisados em outro estágio de amadurecimento, no capítulo seguinte, com a etnografia do processo de tombamento do Terreiro Tumba Junsara como patrimônio cultural, ocorrido cerca de cinco anos depois desse marco. A experiência de negociação política com os poderes públicos, vivida pela comunidade do Tumba Junsara, em uma perspectiva de micro-história, nos permite aprofundar os conceitos tratados até aqui.

PARTE III – O CAMPO POLÍTICO EM CONTATO COM O CAMPO DA POLÍTICA

5 MILONGANDO O PATRIMÔNIO: NARRATIVAS DE IDENTIDADE E O TOMBAMENTO DO TUMBA JUNSARA

Como visto nos capítulos anteriores, a tendência das instituições públicas tem sido, historicamente, desconsiderar as agências e *ethos* político das comunidades de terreiro de Candomblé, encarando-as apenas sob a perspectiva religiosa, tratando as questões de manutenção de seus espaços sagrados enquanto questões de responsabilidade particular, sem atentar para os trabalhos de atendimento social que muitas dessas comunidades realizam. Observamos, nos capítulos de análise da experiência da Oficina do Maranhão, como lideranças de terreiros vêm articulando, desde o início do século XXI, redes de solidariedade e alianças para ocupar novos patamares no processo de negociação com os poderes públicos, com o objetivo de garantir a implementação de políticas específicas direcionadas ao povo de santo e tentar reverter o lugar de subalternidade (ou de ausência de prioridade) na gestão política do Estado brasileiro.

A articulação política e os arranjos institucionais ocorridos em prol da Oficina do Maranhão tiveram desdobramentos nos órgãos pertencentes à estrutura do Ministério da Cultura (MinC) – no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que é o lugar de onde posso falar, foi incluído, no planejamento do ano 2012, um conjunto de ações com o propósito de reorganizar a relação institucional com os terreiros tombados como patrimônio cultural do Brasil, e iniciou-se um processo de inovação das formas de recepção da pauta patrimonial de terreiros que desembocou na criação do Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio de Terreiros (GTIT), com a implementação de uma agenda de políticas participativas voltadas a observar as especificidades do patrimônio produzido pelas comunidades de terreiro (CUNHA, 2018; SOUZA, 2019; TOZI, 2020). Essa reorganização da ação do Estado provocou um rearranjo das formas de articulação do povo de santo, dentre as quais podemos citar o caso da Comissão de Salvaguarda de Terreiros Tombados, coletivo composto por representantes indicados pelas comunidades dos terreiros baianos tombados (e em processo de tombamento) pelo IPHAN, pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado da Bahia (IPAC) e pelo poder municipal de Salvador/BA. Essa comissão foi uma organização espontânea, sem personalidade jurídica, que se reuniu, durante os anos de 2017-2018, para pressionar os poderes públicos pela implementação de ações de preservação do patrimônio cultural de terreiros.

A Oficina do Maranhão, portanto, abriu caminhos para que uma agenda de políticas fosse implementada no sistema MinC, sob as condições de participação social delineadas pelo povo de santo. É necessário reforçar que um processo de transformação da cultura política do Estado não ocorre de forma instantânea e sem resistências, impostas muitas vezes pela legislação e pela burocracia.

Esse contexto propício à ação política do povo de santo no campo do patrimônio cultural, que se construiu ao longo da década de 2010, não foi suficiente para superar todas as dificuldades de interlocução e atuação dos mediadores/representantes políticos de terreiros, mesmo aqueles pertencentes a comunidades com projeção midiática e considerados pela opinião pública como os terreiros “mais tradicionais”. Coloquei essa locução de adversidade porque vivemos em um contexto político no qual os terreiros “mais antigos” ou “tradicionais” dispõem de alguns privilégios de acesso às elites políticas (mas não necessariamente relacionados a privilégios associados a direitos coletivos) em relação a comunidades de terreiro que não ocupam lugar de destaque na mídia e grande imprensa. Esses mediadores agem, como vimos no Capítulo 2, como negociadores dos interesses de suas comunidades e, muitas vezes, atuam em nome “do seu povo”, ou seja, ocupando espaços de interlocução e participação social em agendas de políticas públicas relacionadas ao povo de santo, de forma ampla, variando, inclusive, o nível de autonomia de deliberação, conforme o cargo do mediador na estrutura hierárquica do terreiro (pais e mães de santos tendem a ter mais liberdade para tomar decisões).

Como já tratamos anteriormente, as comunidades de terreiro – sejam elas de projeção midiática, tradicionalistas ou mais reclusas do contato com os poderes públicos – dispõem de redes de sociabilidade que as conectam com o mundo “externo” e que promovem, por sua vez, discursos que legitimam a autoridade de suas lideranças, que retroalimentam a distribuição interna de poderes. Essas redes influenciam, de alguma maneira, as formas de contato com o campo da política, e envolvem interesses individuais, coletivos, história de vidas dos atores envolvidos e contextos político-partidários específicos de cada localidade.

Assim, após esta breve introdução, a proposta deste Capítulo e do próximo é retomar alguns conceitos que debatemos nos capítulos anteriores, projetando-os para refletirmos sobre o processo de organização da comunidade do Terreiro Tumba Junsara para obter seu tombamento nas esferas estadual e federal. Esse processo, vivenciado no momento político-institucional pós-Oficina do Maranhão, estava inserido em um outro patamar de negociação do povo de santo com o Estado brasileiro, em que os mediadores dos terreiros ocupavam espaços de participação social e no qual o IPHAN dispunha de condições para recepcionar algumas das demandas debatidas nesses próximos dois capítulos.

Destarte, proponho que observemos os dois processos de tombamento do Tumba Junsara (na esfera federal e estadual) como uma etapa posterior, na cronologia das políticas públicas, à Oficina do Maranhão, mas inserido no mesmo processo político e no mesmo quadro de referências simbólicas que estamos tratando na tese. Nesse sentido, é preciso localizar o período de quase sete anos que decorreu entre a realização da Oficina do Maranhão e a efetivação do tombamento federal do Tumba Junsara, em 2018, para, com isso, entendermos o amadurecimento institucional do IPHAN e o aprendizado contínuo e dialógico dos agentes envolvidos nessa ação. Essa perspectiva cronológica nos possibilita dar um sentido de continuidade conceitual entre os eventos etnografados e, além disso, permite notar que os mediadores de terreiro envolvidos, nesses dois momentos, estavam atentos aos debates e articulações políticas que ocorriam nos espaços de infrapolítica do povo de santo. Nas duas etnografias, percebemos que alguns modos de agir dos agentes se assemelham, mas em razão do contexto histórico diferente, na etnografia do tombamento do Tumba Junsara, algumas reivindicações e argumentos de negociação estão melhor elaborados. Não por acaso, Tata Emetério, liderança do Tumba Junsara, era uma das personalidades convidadas na Oficina do Maranhão, e percebi, ao longo de nossa convivência nesses últimos quatro anos, que a semente plantada naquele processo de 2011 estava sendo colhida em 2018. Orixá, nkissi, vodun sabem o que fazem, e nada é por acaso.

Considerando então a particularidade da política de patrimônio cultural e a relação pretérita do povo de santo com esse campo e com o IPHAN, é importante trazermos o contexto político-institucional no qual se inserem os tombamentos de terreiros, aplicando as categorias e conceitos desta tese e observando como o campo do patrimônio cultural, para além de suas características conflitivas – que incidem sobre qualquer política pública –, traz em sua base a disputa de narrativas políticas, pois associa-se à própria essência da constituição dos discursos de nacionalidade e pertencimento pátrio.¹¹⁷ Os sentidos que o conceito de patrimônio assume na dinâmica de disputas simbólicas são ricos em informações sobre as estruturas sociais e políticas dos grupos e comunidades em seus projetos de poder, e nos permitem aplicar as noções de agência, *ethos* político e de mediação política. Nessa perspectiva, a etnografia sobre os processos de tombamento do Tumba Junsara se divide em duas partes: uma, de debate a respeito das políticas de patrimônio e da apropriação, pela comunidade do terreiro, de seus conceitos para a negociação dos tombamentos; e outra, de reflexão sobre como os conceitos de sinestesia

¹¹⁷ A produção bibliográfica sobre o campo de disputas narrativas do patrimônio cultural é muito extensa (ARANTES, 1984; FONSECA, 2005; GONÇALVES, 2005; MENEZES, 1996; SERRA, 1987; RODRIGUES, 2012).

e empatia podem ser aplicados como forma de contestação às narrativas de poder validadas pelo instrumento do tombamento.

O patrimônio de matriz africana no Brasil, para Anjos (2006, p. 118), pela posição de subalternidade que assumiu na distribuição de poderes do Estado brasileiro, oferece a potencialidade de reflexão sobre novas “modalidades de pactos inter-raciais”, na medida em que desloca as identidades raciais referenciadas em aspectos físicos/fenótipos (que marcaram historicamente a presença dos africanos no território da diáspora) e as atravessa a partir da experiência espiritual/ancestral. Ao mesmo tempo que esse deslocamento identitário parece tornar difuso o processo de identificação de matrizes culturais, ele se aproxima da própria dinâmica de patrimonialização, cuja proposta é tornar a experiência de pertencimento alargada para o maior número possível de cidadãos. O legado africano, dentro da estrutura racializada da sociedade brasileira, passou a ocupar os sentidos de pertencimento religioso e familiar, ambos mediados pela experiência da escravidão-liberdade, muito viva e latente para a população brasileira. Assim, esperamos que compartilhar a experiência do processo de tombamento do Tumba Junsara nos ajude a iluminar esse cenário de disputas, e que a etnografia possa contribuir para ativar os argumentos que vimos construindo sobre o campo político e da política do Candomblé.

O capítulo se divide em duas seções. A primeira propõe um breve panorama sobre as políticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil dirigidas aos terreiros de Candomblé, no qual historicizamos os sentidos que foram atribuídos aos bens culturais de terreiros ao longo do tempo de existência dessa política pública. Esperamos que, com esse breve “estado da arte”, possamos compreender a origem de conflitos, estratégias de agenciamento e negociação que essas comunidades de terreiro estabeleceram com os órgãos de preservação do patrimônio cultural e introduzir o contexto no qual está inserida a etnografia do processo de agenciamento da comunidade do Terreiro Tumba Junsara, apresentada na segunda seção do capítulo.

5.1 Os processos de tombamento de terreiros no IPHAN: reatualização dos conceitos de singularidade, autenticidade e monumentalidade

Para esta breve reflexão sobre os processos de patrimonialização de terreiros¹¹⁸ estruturamos essa seção a partir de três eixos de discussão – uma breve recapitulação histórica

¹¹⁸ Para ver mais sobre a história de processos de patrimonialização de terreiros ver Velho (2006), Arantes (2008), Lima (2012), Souza (2019), Cunha (2018), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (2015).

de como os bens culturais associados ao universo dos terreiros de Candomblé vêm sendo abordados pelas políticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil; algumas breves reflexões sobre o enquadramento de pureza e africanidade, atribuído ao patrimônio afro-brasileiro, nas narrativas patrimoniais presentes nos processos de tombamento¹¹⁹ de terreiros do IPHAN; e, por fim, um debate de como os mediadores/representantes políticos das comunidades de terreiro negociam, nos processos de tombamento, as categorias de valoração de seus bens culturais a partir de estratégias de reelaboração dos conceitos e critérios gerais das políticas de preservação do patrimônio cultural (GOW, 2006, p. 217).

Seguindo as trilhas reflexivas da tese, interessa-nos discutir o *ethos* político do Candomblé aplicado a um campo de disputas políticas, próprio do Estado brasileiro, que é a atribuição de valor e contribuição cultural a partir da patrimonialização. Por se tratar de um processo construído a partir da negociação de agentes da sociedade civil junto ao Estado (e por isso construído e mediado por agentes em negociação política) (ARANTES, 2008; FONSECA, 2005), o patrimônio cultural edifica narrativas que subsidiam as coletividades na construção e transmissão de suas histórias e memórias.¹²⁰ Por isso, é importante refletir a respeito de como o campo das políticas públicas de gestão do patrimônio cultural nos informa conflitos e projeções políticas que as comunidades de terreiro têm se dedicado, nas últimas quatro décadas, a disputar.

O campo do patrimônio cultural possibilita o exercício de construção de narrativas identitárias, visto que se estabelece como importante arena de disputas de poderes e de sentidos de pertencimento. O termo “patrimônio”, enquanto conjunto de objetos que são herdados e transmitidos de uma geração para outra, passa a ser aplicado ao universo dos bens culturais e à comunidade imaginada da Nação, com na Revolução Francesa, no final do século XVIII (CHOAY, 2001). Nesse sentido, o conceito moderno de patrimônio cultural esteve ligado durante séculos a uma herança artística e histórica, de valor documental, que tinha a finalidade de consolidar e legitimar os discursos dos grupos vencedores, uma vez que passou a assumir um “estatuto de verdade”, como se esses bens culturais fossem naturalmente herdados de um passado e restituíssem, no presente e a partir da memória, os fatos vividos no presente (LE

¹¹⁹ O instrumento do tombamento foi implementado pelo Decreto-lei nº 25, de 1937, e desde então tem sido utilizado como medida de acautelamento pelo IPHAN direcionada para o reconhecimento de bens de natureza material.

¹²⁰ A patrimonialização é prática social, geradora de valores econômicos, simbólicos (constitutivos de memórias, territorialidades e identidades) e políticos (ideológicos e associados aos direitos culturais), manejados e apropriados por agentes públicos e segmentos sociais. O sentido de pertencimento que se atribui ao patrimônio nacional é construído por discursos oficiais que por vezes escondem os conflitos que permeiam a prática preservacionista, colocando em perspectiva, sob o argumento da prioridade dos interesses coletivos, dicotomias e disputas políticas clássicas.

GOFF, 1984). Esse sentido de documento que o patrimônio assumiu durante séculos, vinculado ao universo do Direito, orientou as formas com que o Estado Moderno tratou seu acervo patrimonial sob a lógica da herança de propriedades materiais. Conferir valor de documento para objetos, papéis e edificações era uma ação coerente com os interesses políticos das nações da Europa ocidental, que construíram, ao longo de séculos de colonialismo, suas riquezas a partir do acúmulo de materialidades e que, sob a lógica do legado, legitimavam sua hegemonia econômica e política sobre outros territórios no globo terrestre (GONÇALVES, 2002b). Assim, ampliar o conjunto de bens culturais na coleção de patrimônios nacionais refletia um Estado forte e poderoso, que acumulava riquezas e perpetuava sua episteme de forma global, garantindo a supremacia econômica por gerações e gerações futuras.

5.1.1 Dialéticas da preservação: historicizando o processo de silenciamento

Como vimos, a história das políticas de patrimônio cultural relaciona-se ao próprio nascimento do Estado Moderno e está vinculada, portanto, à institucionalidade do Estado de países europeus. A política pública de patrimônio cultural nasceu no Brasil no início do século XX, mais precisamente em 1937, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico, o SPHAN, que se tornou o que conhecemos hoje como IPHAN. O nascimento dessa política ocorreu durante a vigência do Estado Novo, no contexto de um regime ditatorial, e por isso o instrumento legal que direciona a gestão do instrumento do tombamento é um decreto-lei, o famoso Decreto-lei nº 25, de 1937 (BRASIL, 1937).

A política de proteção do “patrimônio histórico e artístico” nascia com o propósito de preservar a memória nacional e contribuir para a formação de uma suposta identidade nacional brasileira. A proteção que advinha dessa política incidia então apenas sobre o que chamamos de “bens culturais de natureza material” – obras de arte (das belas artes), monumentos, fortes, igrejas, palácios, conjunto de bens culturais que ficou historicamente classificado como “patrimônio de pedra e cal” (FONSECA, 2005) –, excluindo-se desse acervo a produção cultural e as narrativas de populações afro-brasileiras e indígenas, sombreadas pelo signo da democracia racial e da mestiçagem branca brasileira.

Os anos 1930 foram referenciais para a elaboração de narrativas sobre a cultura afro-brasileira: ao mesmo tempo que o Estado olhava para os bens culturais afro-brasileiros com as lentes do racismo – legado que se projeta até os dias de hoje nos valores subjacentes às nossas políticas públicas –, o povo de santo se articulava com intelectuais e artistas para construir um cenário de organização social e política das comunidades de terreiro em torno de um eixo de

preservação cultural. Os bens culturais produzidos nos terreiros eram vistos como exóticos, primitivos e criminosos por uma parte hegemônica do Estado brasileiro, mas também como uma pérola de riqueza cultural, herdada de um passado colonial, preservada no tempo. O olhar de marginalização direcionado às culturas negras ilustra o tombamento, em 1938, do acervo de objetos apreendidos nos terreiros fluminenses pela polícia civil do Rio de Janeiro entre o final do século XIX e início do XX, na coleção que ficou nomeada como Museu de Magia Negra (LIMA, 2012).

As décadas seguintes testemunharam a ascensão do movimento folclorista, conduzido por intelectuais como Edison Carneiro, que se preocupavam em documentar as manifestações populares brasileiras que corriam riscos de deturpação e desaparecimento em razão do crescimento econômico do país. Nesse período, os bens culturais afro-brasileiros não eram ainda identificados como objeto de patrimonialização, pois o tombamento incidia sobre os objetos cujas características construtivas eram consideradas "monumentais", seja pelas suas singularidades artísticas ou estilísticas, baseadas em valores, como vimos, assentados nas referências da Europa ocidental.

Entre os anos 1950 e 1960, a ideia de desenvolvimento foi atrelada à de nacionalidade. O crescimento urbano acelerado interpôs dificuldades à preservação do patrimônio ambiental e urbano, exigindo uma adequação dos critérios preservacionistas do SPHAN. Nesse período, o argumento preservacionista associava o valor simbólico ao valor econômico do patrimônio, seja através da exploração de seu potencial turístico, seja destacando os índices de desenvolvimento que seriam alcançados pela promoção desses bens culturais.

Na década de 1970, o conceito de referência cultural vem ampliar os sentidos atribuídos aos bens culturais que passavam por processos de patrimonialização. A ideia de atribuir valor ao bem cultural a partir dos diferentes repertórios simbólicos possibilitou que, décadas mais tarde, o IPHAN implementasse outros instrumentos de patrimonialização, dentre eles o processo de identificação conhecido como Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) e o instrumento de reconhecimento do patrimônio cultural de natureza imaterial, o registro (FONSECA, 2005). Mesmo com o surgimento do conceito de referências culturais, os bens produzidos pelas populações afro-brasileiras ainda residiam no escopo do interesse do exotismo, e passaram a ter valor econômico em razão das políticas de turismo. Os bens culturais produzidos nos terreiros de Candomblé passaram a ser vistos, então, como produtos congelados no tempo e espaço, resultados da preservação de uma África mítica, mas ainda não alcançavam, no entendimento dos técnicos preservacionistas, um valor patrimonial (histórico, estético, estilístico, técnico ou paisagístico).

Essa associação das políticas de patrimônio com iniciativas do universo do Turismo partia do pressuposto do valor econômico que a experiência do exotismo, atravessada pelo conceito de tradição, geraria para a economia (SANTOS, 2005, posição 1163). O documento “Compromisso de Brasília”, de 1970 (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA, 1970), produzido a partir de um encontro envolvendo gestores dos poderes públicos municipais, estaduais e federais e entidades da área de cultura, oferece as diretrizes para a patrimonialização baseadas em uma supervalorização do passado, cuja finalidade seria a disseminação de uma “consciência nacional” recheada de valores das culturas regionais do Brasil (SANTOS, 2005). O Pelourinho, na cidade de Salvador, Bahia, passou a ser, então, um modelo de patrimonialização a ser seguido, reunindo em seu conjunto arquitetônico os valores de autenticidade e tradição, com um potencial turístico baseado em uma suposta tradicionalidade regional do Nordeste brasileiro.

O conceito de baianidade passou a ser utilizado como sinônimo de identidade cultural regional, e uma forma idealizada de “ser” do baiano passou a ser vinculada às expressões culturais de matrizes africanas, sendo essa “baianidade” um filão de mercado que o turismo deveria explorar (PINHO; SANSONE, 2008). O Candomblé (e especificamente a africanidade presente em sua ontologia) passa a ser tratado (mas não oficialmente reconhecido) como um patrimônio cultural baiano (por sua excentricidade/ singularidade em relação ao resto do país) e passa a ser objeto das políticas de turismo. No cenário político-econômico global, a década de 1970 viu florescer políticas culturais empreendidas pelo governo do Brasil voltadas à construção de um olhar “amigável” sobre os bens culturais afro-brasileiros, para destacar, assim, a presença da identidade negra brasileira, o que indica possíveis interesses de estabelecer relações comerciais com os recém-independentes países do continente africano (CAPONE, 2004). A valorização da africanidade do Candomblé se traduziria, assim, em irmandade e conexão cultural com os países africanos, com um pano de fundo comercial.

Essa exposição comercial trouxe à tona uma antiga pauta dos terreiros de Candomblé: a repressão policial e a obrigatoriedade das licenças de funcionamento dos terreiros. Os pleitos das comunidades de terreiro para a flexibilização do controle e da fiscalização pelo governo revela um efeito importante de valorização do Candomblé como aspecto indissociável da cultura nacional, e desdobraram-se em um movimento de demonstrar a existência de um controle social conduzido pelos próprios terreiros, que residia no controle através da identificação de uma certa ortodoxia através da “tradição”. Para argumentar em prol da descriminalização dos terreiros, era fundamental “reforçar a legitimidade dos terreiros, tanto no universo religioso quanto na sociedade abrangente” (SANTOS, 2005, posição 2113).

A legitimidade almejada passava também por estabelecer um tipo de dicotomia entre os *candomblés* folclóricos x *candomblés* tradicionais (associados aos terreiros mais antigos de Salvador), classificação já utilizada pelos intelectuais e por algumas lideranças que passaram a distinguir a “verdadeira religião” da folclorização associada à finalidade turística que algumas casas “novas” estariam realizando (DANTAS, 1988).

A década de 1980 compôs um novo cenário para a relação dos terreiros com o Estado brasileiro. Iniciada com o processo de tombamento da Casa Branca (1982-86), a mediação política do povo de santo encontrou terreno fértil nas demandas por direitos e democracia: com o movimento da Constituinte, de reconstrução do pacto social, novos valores passaram a ser associados ao patrimônio nacional e à participação social na gestão pública¹²¹ – as noções de cidadania e igualdade atravessam o texto da Constituição Federal de 1988, assim como a retórica que se passou a atribuir aos processos de patrimonialização;¹²² entretanto, demoraria ainda algum tempo para que os direitos da população negra e indígena se fizessem executar dentro dos códigos legais e das políticas públicas brasileiras.

Na década de 1980 assistimos então, após muita luta, aos tombamentos do Ilê Axé Iyá Nassô Oka, o “Terreiro da Casa Branca”, no estado da Bahia (1984), e da Serra da Barriga (território que teria acolhido o Quilombo dos Palmares), no estado de Alagoas (1986), dois símbolos de resistência das formas de organização social e política afrodescendente que carregam, nos bens culturais tombados, um conjunto de memórias, histórias, conhecimentos e técnicas de construção da cultura material ausentes, até aquele momento, dos discursos formadores do patrimônio nacional (SERRA, Olympio, 1987; SERRA, Ordep, 2005). Abordamos, mais adiante, como o tombamento do Terreiro da Casa Branca se tornou um marco e um referencial para os discursos de patrimonialização de terreiros.

Como destaca Bortolotto (2007), entre o final dos anos 1980 e início dos anos 2000 houve, por parte dos órgãos de preservação, em escala mundial, tentativas de criação de instrumentos de salvaguarda para os bens culturais “não convencionais” (no sentido de deslocamento do eixo de valoração da materialidade dos bens culturais), período que coincide,

¹²¹ Para o tema da participação social, ver o documento “Diretrizes para operacionalização da política cultural do MEC”, de 1981, que trazia a reivindicação pela ampliação da participação da sociedade civil na formulação da política cultural, demonstrando as dificuldades de integração da população na gestão das políticas culturais, ao expor os conflitos de interesses entre variados grupos sociais que discutiam a priorização do atendimento às necessidades mais urgentes de adequação à infraestrutura urbana das cidades históricas, como da área de saúde e educação.

¹²² Essa mudança de diretriz política sobre o setor também está relacionada à maior autonomia que as políticas culturais assumem no decorrer dos anos 1980, uma vez que, até então, o campo institucional das políticas culturais, incluindo a de patrimônio, integravam a estrutura do Ministério da Educação e Cultura (MEC), até a criação do MinC, em 1985.

no Brasil, com o afluxo de tombamentos federais de terreiros (1999-2004), que foram conduzidos pela então servidora do IPHAN, a professora Márcia Sant'Anna – que também participou da equipe de pesquisadores que realizou o primeiro mapeamento de terreiros nos anos 1980, o Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros (MAMNBA) e que nos anos 2000, não por acaso, tornou-se a diretora do Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN. O projeto MAMNBA foi realizado pela Prefeitura de Salvador em parceria com a Fundação Pró-Memória, sob a coordenação do professor Ordep Serra, com o propósito de identificar bens culturais relacionados ao universo cultural de terreiros que pudessem ser patrimonializados e de propor diretrizes para sua preservação. A equipe técnica do IPHAN, durante os anos 1990 e 2000, ainda utilizava os resultados desse projeto como diretrizes para o tombamento de terreiros, baseadas no estudo realizado no Terreiro da Casa Branca. Assim, os critérios para tombamentos de terreiros acabaram tendo como referência um modelo “Ketu-cêntrico”, organizado a partir de uma narrativa de “fundação” do Candomblé soteropolitano e projetado sobre esse modelo de liturgia, organização social e espacial.

Os anos 1990 foram marcados por um retrocesso nas políticas patrimoniais, com a extinção do IPHAN e criação de um instituto com menos recursos financeiros e força política no governo.

Chegando aos anos 2000, vemos uma retomada nas redes de pressão social para implementação de políticas públicas baseadas nos princípios constitucionais. Os povos de terreiro e comunidades quilombolas encontraram um cenário mais propício para pleitear a implementação de políticas de promoção da igualdade racial e de normativas legais que lhes garantissem o caráter de portadores de direitos e o protagonismo político nas ações do poder público. Nessa década, ocorreu a maior parte dos processos de tombamento de terreiros, e foi também esse o período que teve o maior afluxo de pedidos de tombamento de terreiros que chegaram ao IPHAN.¹²³ No ano 2000, o Ilê Opô Afonjá (Salvador/BA) foi tombado como patrimônio cultural pelo IPHAN, seguido pelo Terreiro do Gantois (Ilê Axé Iyá Omim Iyamassê), Salvador/BA (2002); do Terreiro do Alaketu (Ilê Maroiálaji), Salvador/BA (2004); do Terreiro do Bate-Folha (Manso Banduquenqué), Salvador/BA (2005); e da Casa das Minas Jeje (Querebentã Toi Zomadonu), SãoLuis/MA (2005). Os processos de tombamento, ainda conduzidos “de cima para baixo” por especialistas técnicos do patrimônio, traziam um olhar

¹²³ São dessa década os pedidos de tombamento da Casa de Oxumaré (2001), do Omo Ilê Agboula (2002), do Tumba Junsara (2003), apenas para citar os que foram tombados posteriormente. Para maiores informações sobre os bens com pedido de tombamento abertos no IPHAN ver: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/2021-05-12-%20CONTROLE%20BENS%20TOMBADOS.xlsx>. (Acesso em: 01 ago. 2021).

que se mantinha "congelado" sobre a história dos terreiros, muito focado na busca por uma África idealizada, estruturada sobre os sentidos de realeza africana, pureza da tradição e documentação escrita sobre eles (CAPONE, 2004, p. 333).

A implantação dos instrumentos de salvaguarda do patrimônio imaterial, instituída pelo Decreto nº 3.551/2000, trouxe para dentro de um campo de políticas públicas bastante conservador (no sentido de conservação de bens culturais) o pressuposto da dinamicidade, da adaptabilidade e da inovação que transpassam os conceitos de patrimônio imaterial e de referências culturais. Essa “onda” conceitual não mudou apenas a forma como os técnicos do patrimônio passaram a enxergar as formas de intervenção sobre os bens culturais, mas alterou a forma de atribuir valor e sentidos à patrimonialização, pois eles partiam das referências construídas pelas comunidades portadoras desses bens, e não do puro conhecimento acadêmico de especialistas. A mudança de perspectiva retirou o campo do patrimônio de um universo restrito a procedimentos considerados técnicos e o lançou no campo da política, evidenciando seu caráter político de mediação de disputas de narrativas de existência e poder.¹²⁴

A década de 2010 trouxe um contexto mais maduro de negociações entre comunidades de terreiro e os poderes públicos (como pudemos ver nos capítulos etnográficos da Oficina do Maranhão). Nesse período, realizaram-se no IPHAN, com a participação mais aproximada dos terreiros, os tombamentos dos terreiros da Casa de Oxumaré (Ile Ase Araka Ogodó Oxumare), em Salvador (2014), do Omô Ilê Agboula, em Itaparica (2015), do Roça do Ventura (Zogbodo Male Bogun Seja Unde), em Cachoeira (2015), do Tumba Junsara, em Salvador (2018) – todos no estado da Bahia –, e do Sítio do Pai Adão (Ile Axe Obá Ogunté), em Recife, Pernambuco (2018); em 2020, foi tombado provisoriamente o Terreiro do Icimimó (Aganju Didé), em Cachoeira, Bahia. Alguns desses processos de tombamento passaram a incluir narrativas construídas junto às comunidades de terreiro, e novos olhares sobre a produção dos bens materiais de Candomblé começaram a ser debatidos. Fruto desse diálogo e negociação continuados dos mediadores de terreiros com os poderes públicos, o IPHAN lançou, no ano de 2016, as portarias nº 188 (INSTITUTO..., 2016a) e nº 194 (INSTITUTO..., 2016b), que, entre várias diretrizes procedimentais, trouxeram o requisito da anuência e da participação das comunidades de terreiro como condição para o prosseguimento dos processos de reconhecimento do seu patrimônio.

¹²⁴ ARANTES (2008) e FONSECA (2005) destacam a importância de lembrarmos que a patrimonialização é um processo, em si mesmo, político, pois nasce de interesses por vezes em disputa, e se constrói a partir de negociações que se refletem na construção dos argumentos legitimadores do valor e da atribuição de pertinência nacional aos bens culturais.

Durante quase cinquenta anos da história das políticas de patrimônio cultural, os bens culturais referenciais para a diversidade de grupos sociais oprimidos pela elite política e econômica brasileira foram silenciados e ignorados pelos órgãos de preservação. Porém, mesmo sem o apoio sistemático da estrutura dos governos, ao longo dessas oito décadas de política de preservação, as diversas expressões, saberes, celebrações e lugares produzidos pelas comunidades de terreiro, sobreviveram. Podemos afirmar que os grupos afro-brasileiros e indígenas desenvolveram suas próprias formas de resistência e estratégias de infrapolítica para garantir a transmissão de suas heranças culturais para seus descendentes.

As narrativas de tombamento buscam se enquadrar em critérios majoritariamente europeus cristãos, associados aos conceitos de “monumentalidade”, “autenticidade”, e “singularidade” dos bens culturais. A construção dos processos de patrimonialização tem sido, historicamente, conduzida majoritariamente por técnicos especialistas, formados em universidades que pouco ou nada implementam, na produção de conhecimentos, bases conceituais não europeias de temporalidade, territorialidade, oralidade e cosmovisão; as formas de existir e pensar de populações africanas, indígenas, asiáticas margeiam a formação acadêmico-profissional desses especialistas do patrimônio cultural. No entanto, recentemente assistimos, nos últimos processos de tombamento de terreiro, narrativas onde os critérios “clássicos” de patrimonialização são reelaborados a partir dos valores que os terreiros consideram a base de valoração de seus patrimônios.

Em um movimento aparentemente paradoxal, a patrimonialização de terreiros, ao mesmo tempo que conferiu um *status* fetichizado de tradicionalidade aos terreiros reconhecidos, que lhes “congelava” no tempo como uma fotografia de um passado africano, foi também propulsora de um movimento de proteção dos terreiros de Candomblé contra as flutuações econômicas, e acima de tudo, vem, desde os anos 1980, promovendo avanços democráticos nas formas de gestão das políticas de acautelamento do IPHAN.

5.1.2 Patrimônio de terreiros: de que serve o tombamento?

Como visto ao longo da tese, o campo das políticas culturais e, mais particularmente, do patrimônio cultural, tem se constituído, nesse início de século XXI, como ferramenta de questionamento dos valores hegemônicos do colonialismo europeu na formação identitária brasileira, ao tempo que passa a promover as narrativas dos povos originários e grupos sociais subalternizados no *status quo*. Nesse sentido, percebe-se que esse cenário cria uma certa disputa, entre os grupos, pela inclusão de seus bens culturais no conjunto do patrimônio cultural

brasileiro, não somente pela visibilidade e projeção nacional que esse reconhecimento traz, como também pela possibilidade de proteção jurídica e financeira para a preservação e salvaguarda desses elementos. Os bens culturais patrimonializados passam a desfrutar de um estatuto diferenciado na sociedade, movimentando-se entre questões de direito de propriedade e os interesses públicos que justificam a sua proteção pelos poderes públicos.

A gestão compartilhada que a patrimonialização imputa aos distintos agentes sociais e governamentais é resultado do processo de reconhecimento da contribuição cultural desses bens, pois decorre das ações de negociação estabelecidas entre sociedade e Estado para a construção do objeto patrimonial e de seus valores associados. Dessa forma, a gestão de um patrimônio cultural não depende de uma tomada de decisão política apenas do Estado, nem de um ativismo consciente e deliberado de indivíduos ou grupos, mas dos ajustes políticos entre os atores envolvidos. Recentemente, estratégias de políticas participativas vêm remodelando as formas como se operavam as políticas de gestão do patrimônio cultural, e a ação patrimonial assumiu uma potência de dizer muito mais do que apenas as memórias ativadas pelos bens culturais, uma vez que os processos de identificação e reconhecimento de um bem cultural têm demandado a produção de um universo de informações capaz de ampliar o manejo e a atuação dos gestores do patrimônio e da comunidade que o ressoa e o materializa,¹²⁵ ampliando, portanto, os processos de consolidação da cidadania e de democratização do campo da política brasileira (CUNHA, 2018; SOUZA, 2019; TOZI, 2020).

É preciso, na esteira do que estamos debatendo nesta tese, examinar como as comunidades de terreiro têm negociado sua participação nas políticas de patrimônio, manejando os conceitos de agenciamento, representatividade e *ethos* político. A obrigatoriedade de participação social que a Constituição Federal de 1988 colocou aos poderes públicos brasileiros foi apropriada de maneira tática pelas comunidades de terreiro de Candomblé, e ao longo de quase quarenta anos de diálogo promoveu a ampliação e o aprimoramento das narrativas identitárias do patrimônio, alargando as categorias e fluxos burocráticos com que, historicamente, os órgãos de gestão do patrimônio trabalhavam. Portanto, interessa-nos refletir sobre como os critérios de singularidade, autenticidade¹²⁶ e monumentalidade, que estruturam

¹²⁵ GONÇALVES (2005) utiliza a teoria de ressonância de Stephen Greenblatt para refletir sobre a capacidade dos bens patrimoniais em evocar forças culturais e de se tornar seu representante.

¹²⁶ A Carta de Veneza, documento balizador para os processos de preservação e conservação do patrimônio material, elaborada em 1964, traz o conceito de autenticidade associado a um *status* de verdade e de documento conferido ao patrimônio reconhecido pelo Estado. O documento da Conferência de Nara (1994) propôs que o conceito de autenticidade fosse observado a partir dos contextos culturais nos quais os bens culturais são produzidos. Para mais informações sobre as convenções e acordos do campo do patrimônio cultural, ver a compilação das cartas patrimoniais disponibilizadas no site do IPHAN: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/226> (acesso em 04 abr. 2021).

os processos de valoração e pertinência no campo do patrimônio cultural de natureza material, foram ressignificados e reelaborados nos tombamentos de terreiros.¹²⁷

O processo de tombamento federal do Ilê Axé Iya Nasso Oká (Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação – Salvador/BA) (BRASIL/IPHAN, 1982), por seu pioneirismo, ilustra a dificuldade de negociação dos poderes públicos com as comunidades de Candomblé, e ao analisar a documentação processual podemos perceber que o fluxo não se preocupa em expressar os valores patrimoniais a partir da perspectiva das comunidades de terreiro. O processo foi aberto no IPHAN, no ano de 1982, motivado pela intensificação da especulação imobiliária na região da Avenida Vasco da Gama, que colocava em risco a permanência da comunidade e a integridade das práticas no território ocupado pelo terreiro desde o século XIX. As informações relacionadas à pressão social pelo tombamento restringem-se a recortes de jornais informando a mobilização empreendida pela sociedade civil, destacando principalmente a participação da intelectualidade e da classe política baiana, assim como a cartas de apoio que foram apensadas ao processo e que, no entendimento da época, seriam suficientes para demonstrar a abrangência e o valor nacional daquele bem cultural. Quanto à participação e voz da comunidade no processo, há um documento, assinado pelo presidente da Associação Civil do Terreiro, Sr. Antonio Agnelo Pereira, solicitando a cessão do território ao Prefeito de Salvador e destacando o valor do terreiro para o povo da Bahia. A “voz” da comunidade diretamente interessada pela patrimonialização reduz-se ao envio de cartas (datadas de 1982 e 1983) da Associação Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, que se dirigia à então Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) para solicitar informações sobre o pedido de tombamento federal e o andamento do termo de cooperação técnica com a Fundação Pró-Memória.

O valor conferido ao tombamento do Terreiro da Casa Branca foi sustentado na resistência da cultura afro-brasileira e do legado africano (muito vinculada ao sentido de sobrevivência ou reminiscência), preservada pelo sistema religioso e visão de mundo do povo de santo (SERRA, 2005), não havendo argumentação de valor dos conhecimentos ou técnicas construtivas do terreiro, ou da história da comunidade no contexto da história da sociedade nacional. A narrativa é um pouco mítica, ao tempo que aproximada à estrutura social do sistema

¹²⁷ O caráter híbrido com que os bens culturais de terreiros de Candomblé são tratados pelos órgãos de preservação nos processos de tombamento – um bem material cujo valor se assenta em suas práticas culturais, e não nos conceitos de historicidade, estética, estilo, técnica – o torna “órfão” dentro dessas instituições, cujos fluxos burocráticos são distribuídos a partir da natureza do objeto patrimonializado. Por questões políticas históricas que estruturaram a área de patrimônio no Brasil, as normativas de preservação do IPHAN se afastam da proposta de salvaguarda do patrimônio cultural adotada por outros países, que foca a preservação no conhecimento consolidado na produção material, e não necessariamente na materialidade do objeto.

escravocrata e de marginalização das populações negras no Brasil. No entanto, o argumento da patrimonialização não define como esse sistema religioso opera sobre a materialidade e edificações a serem protegidas, tampouco descreve como ocorreria a proteção do tombamento sobre os objetos materiais de uso cotidiano ou ritual incluídos, de forma muito difusa e ampla, no escopo da patrimonialização.

A dificuldade de caracterizar as especificidades técnicas dos bens culturais materiais, relacionando a monumentalidade e singularidade do patrimônio de terreiros a um caráter difuso de religião e de reminiscência africana, restringe a produção de conhecimentos sobre como a materialidade ativa as memórias e documenta as histórias de indivíduos, redes e grupos que compõem essas comunidades. Essa dificuldade técnica de reconhecer a contribuição material dos terreiros restringe, por exemplo, a compreensão da influência que a arquitetura de terreiros tem sobre as formas de morar e de construções populares, em cidades como Salvador ou Rio de Janeiro; empobrece a compreensão da importância que os terreiros de Candomblé tiveram para a consolidação do conceito de liberdade na organização comunitária desde o período escravocrata e da ressignificação identitária da população afrodescendente no Brasil. Esse modelo de reconhecimento patrimonial não considera como as edificações e sua distribuição espacial no território estão em sintonia com a cosmovisão e com a relação das divindades com os humanos e não humanos; além disso, a caracterização socioeconômica e das práticas sociais das comunidades de terreiro é muito frágil nos processos, e limita nossa compreensão da abrangência de sua função social nas áreas de entorno, principalmente por se tratarem de territórios onde a ausência de políticas públicas possibilita outras formas de organização e gestão social.

A questão da proteção do território é um ponto que tem motivado a procura pela patrimonialização, pois no Candomblé o território abriga a fonte da ancestralidade. Essa concepção ontológica de um patrimônio vinculado essencialmente ao território contrasta com a concepção de atribuição de valor ao território a partir de seu patrimônio edificado, que está na base do instituto do tombamento (ANDRADE, 2020). Esse contraste entre a expectativa do proponente e a dificuldade de retorno empírico da proteção territorial pela instituição fica evidente na gestão do território das comunidades de terreiro, cuja lógica não é negociada com os órgãos de preservação do patrimônio. Esse contraste ontológico também se manifesta em questões relacionadas à agência múltipla nos terreiros, que se manifesta no desejo que a comunidade tem de realizar intervenções em suas construções, muitas vezes a partir de designações das divindades, que não é correspondido pelos critérios técnicos do universo da gestão pública, ou em compreensões distintas de quais estratégias e agentes devem ser

acionados em processos burocráticos (PARÉS, 2012; CUNHA, 2018).

Assim, o argumento que confere sentido ao reconhecimento cultural – o lugar onde se projeta a materialidade que testemunha a resistência cultural das comunidades dos terreiro – permanece pouco adensado no debate da gestão patrimonial. A reflexão a respeito das possibilidades de gestão que decorrem da sobreposição de conceitos e sentidos de territorialidade oportunizada pela ação patrimonial acaba não sendo realizada nos processos de tombamento de terreiros, lacuna que reforça a necessidade de repensar as formas de aplicação desse instrumento público a partir da chave de diversificação das epistemes que orientam a patrimonialização. Entender a complexidade das relações sociais que permeiam e constituem um território coletivo requer um olhar sobre as realidades vividas a partir de suas referências e contextos culturais, e possibilita o enriquecimento de conhecimentos sobre a sociedade brasileira que a produção de conhecimentos nos processos de patrimonialização (ou de identificação, como classificam as normativas de patrimônio cultural) pretende.

Pouco se discute, nos processos de tombamento de terreiros, o valor que esse território, compartilhado e gerido coletivamente, teve como elemento de produção cultural, na medida em que se constituiu o lugar onde o encontro das diferenças étnicas e culturais dos povos africanos gerou novas estruturas sociais e econômicas (SODRÉ, 1988, p. 50-51). Além do valor do território como elemento constituinte e estruturante dessas comunidades, o espaço do terreiro também foi se tornando o lugar de abrigo e residência de homens e mulheres que, por diversas razões, individuais ou coletivas, perdiam suas casas e pediam abrigo em suas comunidades de Candomblé. A história dos territórios dos terreiros possibilita ainda traçar uma história dos deslocamentos das comunidades de Candomblé nas cidades brasileiras, uma vez que muitos terreiros tiveram de migrar – em razão da especulação imobiliária, de posturas municipais e intolerância religiosa – para lugares onde houvesse privacidade, área de mata e acesso aos recursos naturais, necessários à produção da liturgia e da manutenção de seus agentes e elementos sagrados. Essa migração forçada tornava as comunidades de terreiro territórios “externos” à urbanidade, ao espaço da cidade e da política e, de certa forma, da *res publica*.

No aspecto cultural, o território do terreiro condensa e organiza espacialmente as cosmovisões, promovendo uma “reterritorialização” através do universo do sagrado (SODRÉ, 1988). Esse território passa a ser também um fator de etnização, onde se afirmam os elementos simbólicos que compõem as identidades de “nação” das comunidades (Nagô-Ketu, Angola, Jeje, Tambor de Mina etc.) e, portanto, de produção e reprodução de objetos e práticas culturais que alimentam as distinções étnicas (COHEN, 1969) e modelam as diversas ontologias do Candomblé.

Com relação às mentalidades vigentes na burocracia dos anos 1980, não é possível, pela leitura do processo, afirmar que a área técnica ou os conselheiros do IPHAN tenham cogitado ampliar os conhecimentos sobre a produção arquitetônica ou estética das edificações e monumentos do terreiro; mesmo considerando a historicidade dos modelos de pensamento da época, é perceptível, pelos informes institucionais, a reprodução de um olhar e um discurso de “precariedade” estética e funcional aplicado às construções e formas de organização espacial do terreiro, revertendo o valor de monumentalidade para o meio ambiente e para a intangibilidade dos conhecimentos litúrgicos, reflexos das formações acadêmicas “eurocentradas” dos técnicos do campo do patrimônio e da ação estruturante do racismo na base da política de preservação do patrimônio cultural.¹²⁸

O discurso reproduzido nos tombamentos de terreiros tende a remeter a uma herança africana difusa e indeterminada social e historicamente, pois não relaciona como os grupos sociais vêm resignificando, ao longo do tempo, essas formas de organização espacial e social no território brasileiro. Para além da carência de um olhar mais ampliado sobre as contribuições civilizatórias afrodescendentes, ainda há muito que se adensar, nos processos de reconhecimento, a narrativa do Candomblé enquanto território de resistência cultural. Os discursos sobre padrões culturais Nagô de hierarquia, de pureza, parentesco, sucessão e de organização política, produzidos no contexto de etnografias acadêmicas, foram incorporados “sem filtros” ao discurso patrimonial, reforçando discursos ênicos de pureza do patrimônio religioso afro-brasileiro. O sistema cultural das comunidades de Candomblé Nagô e Ketu se tornou parâmetro de africanidade e matricialidade do próprio Candomblé, consolidando paradigmas definidores de pertinência para a patrimonialização de terreiros. Esses paradigmas se refletem nos critérios de matricialidade, pureza dos rituais (sem mistura com outras religiões ou culturas), descendência africana das elites dos terreiros, linhagens institucionais e padrões

¹²⁸ Existe um constrangimento, entre os técnicos que atuam no campo do patrimônio cultural, quando utilizamos o conceito de racismo para nos referirmos às distinções hierarquizadas de valores que se aplicam aos bens culturais. A hierarquização de julgamentos estéticos, econômicos, filosóficos que incidem sobre os bens culturais que relatam formas de existir de grupos sociais descendentes da cultura ibérica ou europeia, de forma mais ampla, revelam como as instituições brasileiras foram construindo suas agendas, princípios e diretrizes, ao longo de séculos, sobre esses padrões de beleza, força e poder. Quando nos referimos ao racismo operando nas bases das políticas públicas, estamos tratando de questões estruturais, que por serem subjacentes às ações cotidianas da gestão pública, não são racionais ou percebidas pelos técnicos. Essa imanência de valores racializados em nossas instituições é a maior artimanha do racismo. Portanto, não estamos nos referindo a ações individuais ou personificadas de A ou B, mas à estrutura onde operamos e que perpetua as desigualdades sociais e econômicas da sociedade brasileira. Para uma teoria de como o racismo estrutura as relações no Brasil ver Abdias Nascimento (2016; 2019).

arquitetônicos e espaciais.¹²⁹

5.1.3 Matricialidade, antiguidade e africanidade como critérios de tombamento

Os laudos antropológicos dos processos de tombamento de terreiros executados pelo IPHAN corroboram as narrativas que reforçam uma das bases da cismogênese da tradição Ketu no Brasil (PALMIÉ, 1995), e como documentos “oficiais” têm a potencialidade de projetar, como “modelos validados pelo Estado”, o comportamento e os sistemas de valores de comunidades de Candomblé espalhadas pelo território nacional. Em alguns desses laudos, há uma certa centralização do poder dos mitos de fundação dos terreiros como justificativa para a valoração patrimonial. Os mitos de fundação dessas casas legitimam a existência de um caráter aristocrático dos descendentes das famílias fundadoras; essa linhagem parental organiza o elemento de continuidade histórica para os terreiros da nação Ketu, no Candomblé baiano, e tem forte influência na construção de uma ideia de africanidade com que os terreiros se legitimam enquanto territórios de resistência e constroem seu *status* social.

Como vimos na etnografia da Oficina do Maranhão, as formas marginalizadas dos processos deliberativos do Estado brasileiro mostram como uma suposta “aristocracia” do Candomblé pode ser mais simbólica, do que política ou econômica. Parece-nos que manejar as narrativas de origem para projetar poder e *status* social é uma estratégia de agenciamento das comunidades de Candomblé para alcançar os espaços de negociação política com os poderes públicos, disputando com isso espaços de distinção “intraterreiros”, ao menos no nível simbólico.

Essa estratégia de “equivalência de poderes”, adotada pelas lideranças de terreiros para negociar com o Estado brasileiro, faz da narrativa mítica um elemento agregador de prestígio, como ilustra Júlio Braga (2000), no texto que argumenta em favor do tombamento do Ilê Maroialaji (Terreiro do Alaketu):

[...] a tradição de sua casa que rememora, e até mesmo reinventa suas ligações com um parentesco de prestígio – por ser africano e por ter ligações com uma família real – é elemento fulcral de sua identidade étnica assentada na preservação do parentesco longínquo. Este sentimento de pertencer a uma família de prestígio alcança os seus descendentes, filhos, filhas, e netos, reforçando neles a noção de identidade étnica.

¹²⁹ Bastide (1961, p.86; 94) elabora, assim como o fez Carneiro (2008, p. 43-46), uma planta “ideal” do território dos candomblés, baseados nas estruturas dos terreiros de tradição Ketu, indicando o barracão, os quartos e as casas de orixás como estruturas essenciais. Além disso, descrevem a relação que se estabelece entre as edificações e as histórias dos orixás, bem como os territórios que são extensões do terreiro, mas onde convergem cerimônias e rituais, numa tentativa de descrever o espaço sagrado do Candomblé. Sua análise da simbologia do barracão (uma reconstrução simbólica do mundo místico?) onde acontecem as cerimônias públicas e o xiré ocorre na perspectiva de aproximar as formas adaptadas de representação do Candomblé com a África.

[...] E Olga do Alaqueto se coloca no ponto de intercessão entre o passado africano, glorificado pela sua nobre ascendência e o presente de seus descendentes praticamente todos integrados ao candomblé pela via da iniciação, transmitindo a todos o saber religioso e fixando em suas memórias a lembrança de um parentesco miticamente recuperado. (BRAGA, 2000 *in* BRASIL/IPHAN, 2001 p. 72).

Essa busca por um patrimônio cultural constitutivo de origem, muitas vezes almejada nos documentos produzidos para os processos de tombamento, relaciona-se à busca pela tradição como estratégia de reposicionamento social do grupo que a incorpora.

O movimento em direção ao passado com frequência se torna um instrumento político para legitimar a posição ocupada pelo grupo que reivindica sua tradicionalidade no seio de uma sociedade hierarquizada. Quem possui uma tradição possui um passado, uma continuidade histórica que o metamorfoseia em sujeito de sua própria história: afirmar sua tradicionalidade equivale a se distinguir dos outros, aqueles que não têm mais identidade definida. Construir sua própria representação do passado – a tradição – passa a ser assim, um meio de negociar a posição ocupada na comunidade em questão. (URTON, 1993, p. 110 *apud* CAPONE, 2004, p. 255-256).

Como tratamos no Capítulo 3, quando debatemos a construção de categorias identitárias associadas à tradicionalidade e à africanidade como estratégias de negociação com o Estado, reivindicar a tradição tem sido uma forma que as comunidades de terreiro encontraram para resistir aos métodos de silenciamento, aplicados pelo Estado brasileiro, aos seus patrimônios culturais, uma vez que a tendência é homogeneizar as especificidades culturais para que as diversas narrativas "caibam" nos parâmetros das políticas públicas. O Estado deposita expectativas no que deseja encontrar no tombamento de terreiros que de certa forma delimitam os bens culturais nos critérios gerais com os quais é necessário tratar a política de patrimônio para os processos de enquadramento e seleção que a caracterizam historicamente. A ampliação do escopo de bens culturais protegidos e o diálogo constante com os representantes de grupos étnicos têm ampliado essa visão, e o IPHAN tem percebido, recentemente, que a "diferença" pode ser objeto da patrimonialização, sem ser unicidade.

O argumento da antiguidade (de pessoas e comunidades), assim como da preservação das tradições, tem servido para legitimar a autoridade religiosa tanto quanto para sensibilizar forças para promover ações em defesa dos territórios dos terreiros mais antigos. A questão da antiguidade das comunidades de terreiro, aplicada aos processos de tombamento, acaba encontrando uma lógica através da construção de redes de parentesco e solidariedade entre as casas que se reivindicam ou a que são atribuídas maior grau de tradicionalidade, o que nos soma mais uma nuance para refletir sobre as redes de sociabilidade, que debatemos no Capítulo 2. Como veremos, a centralidade do conceito de parentesco, defendida pelas lideranças do Tumba Junsara como mote para o tombamento, posiciona esse terreiro em um quadro de antiguidade

do Candomblé, podendo ser entendida como estratégia de reelaboração do conceito de antiguidade utilizado pelos órgãos de patrimônio para legitimar a proteção desses bens culturais que fazem a “ponte” com um passado distante. O exercício de buscar a narrativa da antiguidade influencia as relações do terreiro com suas próprias memórias (uma vez que essa antiguidade passa a ser a chave de busca das memórias), que poderiam não ter se organizado de forma lógica e cronológica sem a direção motora da patrimonialização, e a estruturação de uma memória organizada e concatenada vai se desenhando nos textos da documentação do tombamento e nas conversas entre as lideranças (provavelmente de forma não premeditada e por vezes não consciente) – as memórias da comunidade do terreiro vão se organizando para estruturar o raciocínio “sou antigo, veja como nossa casa se relaciona com os outros terreiros antigos; portanto mereço ser patrimonializado”. Esse conceito reelaborado de antiguidade, somamos aos conceitos de senioridade e ancestralidade, que discutimos no Capítulo 1 como princípios êmicos de autoridade no Candomblé.

Essa estratégia êmica de reivindicação de uma antiguidade vinculada à ideia de tradicionalidade desdobra-se dentro dos terreiros como uma estratégia de legitimação de poderes dentro da linhagem, e como estratégia política “para fora”, em relação às outras casas de Candomblé tombadas e à história “coletiva-nacional” do Candomblé. O prestígio das casas de Candomblé mais antigas está associado à ideia de preservação de um axé mais antigo, com uma linhagem mais antiga e que, por sua persistência no tempo, demonstra resistência e força. De acordo com Parés (2016, p. 332), a cadeia sucessória dos terreiros funciona como um “mecanismo mnemotécnico” que orienta a memória social da comunidade, pois o tempo é marcado pelas referências ao tempo de “fulana” ou “beltrano”. Como a descendência no Candomblé está associada a um parentesco espiritual, esse mecanismo se aproximaria de um “tempo dinástico” dos terreiros, próximo às referências de memória adotadas pelos seus antepassados africanos, ativo para o qual a comunidade do Tumba estava atenta.

As políticas de patrimônio adicionam estratégias horizontais e verticais de temporalidade e antiguidade para as comunidades de terreiro, como uma espécie de condição para sua inserção no processo de patrimonialização.

Como vimos no Capítulo 2, a ancianidade e a senioridade são associadas à proximidade desses *status* à ancestralidade. Conexão que flui para dentro dos processos de patrimonialização de terreiros, em que os valores de antiguidade, africanidade e tradicionalidade vêm adidos, que os infere como legados formadores da cultura do Candomblé – agregam uma legitimidade “externa” às comunidades de terreiro, servindo como uma espécie de “chancela” da verdade que é conferida pelo Estado. Essa percepção da “chancela da verdade” atribuída pelos processos

de patrimonialização estava sempre presente, de forma subliminar, nas falas das lideranças do Tumba Junsara quando comentavam, com visitantes de outros terreiros, durante os intervalos dos rituais semanais da casa, os motivos que justificavam a continuidade de seus processos de tombamento (no IPHAN e no IPAC).¹³⁰ Na mesma lógica, essa associação de legitimidade para tornar-se patrimônio às narrativas de antiguidade dos terreiros aparecia nas conversas que eu tinha com alguns interlocutores dos terreiros tombados, quando me perguntavam, indignados, quais seriam os motivos do IPHAN para justificar a demora do andamento do processo de tombamento de um terreiro tão antigo e tradicional quanto o Tumba Junsara. Atuando profissionalmente nesse campo das políticas de patrimônio, venho me perguntando até que ponto a patrimonialização atua como um mecanismo de controle social da tradicionalidade dos terreiros, funcionando como uma espécie de selo ou indicador de pureza e originalidade (no sentido de estar próximo da origem, do mais antigo) para as casas que se filiam aos terreiros tombados nacionalmente.

Como observado nos Capítulos 2 e 3, as narrativas de poder e distinção, apoiadas sobre os argumentos da antiguidade e da tradicionalidade, não são dinâmicas exclusivas da ação patrimonial. Assim como vimos a tentativa estatal (e de movimentos sociais de terreiro) de criação de categorias identitárias que pudessem caracterizar o povo de santo como segmento de “povo tradicional”, demandante de políticas públicas com abordagens específicas (no Capítulo 3), pesquisadores e intelectuais se debruçaram sobre refletir a respeito dos processos de (re)“africanização” do Candomblé brasileiro – que se manifestam em diferentes aspectos do universo social e em um movimento contínuo, com diversos fluxos ao longo do tempo –, por vezes no caminho de aproximação de uma identidade “Nagô”, em outras, bem mais recentes, através da construção de uma identidade “bantu” ou de “ifá-izar” o Candomblé (MATORY, 1998; PARÉS, 2007, 2010; CAPONE, 2004). Nesse sentido, o campo do patrimônio cultural parece ser mais um espaço de disputa de narrativas, de afirmação e legitimação de poderes entre o povo de santo.

Consideramos que a assimilação do “modelo Nagô” como paradigma de comunidade de Candomblé, presente nos argumentos de pertinência dos tombamentos de terreiros, decorre de uma aproximação conceitual, realizada pelos acadêmicos e técnicos do IPHAN envolvidos, entre a cosmovisão dos terreiros Nagô-Ketu (difundidos pelas etnografias dos anos 1930-40) e

¹³⁰ O IPAC e o IPHAN são, respectivamente, os órgãos responsáveis pelo reconhecimento, conservação e preservação dos bens culturais de natureza material e imaterial nas esferas estadual (Bahia) e federal (através de suas superintendências estaduais). O tombamento do Terreiro Tumba Junsara como patrimônio cultural da Bahia (IPAC) foi finalizado em junho de 2018 e o tombamento como patrimônio cultural brasileiro (IPHAN) foi finalizado em setembro de 2018

os parâmetros de organização política dos Estados Modernos. A existência de mitos iorubás nos quais as divindades são também membros da realeza, a centralidade do culto aos orixás a figuras de existência histórica e a autonomia de gestão política entre as “cidades-estados” iorubanas criaram um cenário em que o sistema cultural do culto aos orixás se transformou em sinônimo de sistema cultural do Candomblé. Essa “simetrização” entre sistemas culturais possibilitou uma adaptação de valores e critérios para o tombamento de terreiros – endossada pelos laudos antropológicos (referenciados pelas etnografias clássicas que viam os terreiros Ketu como “pequenas Áfricas”) – que permitiu a constituição de um sentido de monumentalidade “imaterial” dos terreiros considerados “matrizes” do Candomblé. Nesse processo, e como veremos mais à frente quando tratarmos a experiência de tombamento do Tumba Junsara, o valor de *monumentalidade* foi vinculado à ideia de tradicionalidade e organização social baseada nos parâmetros da cosmovisão; o de *autenticidade*, relacionado à antiguidade e continuidade histórica das comunidades; e o de *singularidade* foi parametrizado ao conceito de matricialidade.

O conceito de matricialidade, utilizando pelo IPHAN até os dias atuais como um critério para o tombamento de terreiros, está baseado no de iniciação, que tratamos no Capítulo 1, mas de uma forma invertida, no nosso entender, em relação à lógica de autonomia de gestão de cada comunidade, como pudemos debater no Capítulo 2. A ideia de que existam comunidades geradoras de outros terreiros, trazida pelo conceito de “matriz”¹³¹ (advindo das ciências biológicas), faz sentido quando aplicada ao princípio da autoridade, já que um iniciado que completou seus ciclos rituais e atingiu a senioridade pode iniciar outros noviços. No entanto, outro sentido elaborado a partir da ideia de matricialidade (do universo dos negócios e empresas), de que existem terreiros que são centrais para a história do Candomblé, é complexo para ser aplicado como critério de seleção (e, portanto, de exclusão) de comunidades que serão beneficiadas por uma política pública, tendo em vista que a iniciação é o processo de individuação dos referentes múltiplos do ser no Candomblé. Nesse sentido, cada axé que é plantado é portador de uma historicidade particular e, quando assume, a liderança é autorizada a iniciar uma nova família de santo, a ideia de centralidade (empresarial) perdendo seu sentido. Ou seja, aplicar o critério de matricialidade para justificar o tombamento de terreiros incorre no risco de cair em uma armadilha de buscar uma ancestralidade única, na medida em que uma comunidade pode ser uma “casa matriz” no sentido de geradora de muitas outras casas de Candomblé, ao mesmo tempo que cada comunidade é única em sua história. Essa fluidez que

¹³¹ Ver Dicionário Michaelis online. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=matriz>. Acesso em: 03 maio 2021.

o sentido assume quando aplicado ao tombamento de terreiros tem sido apropriada pelas comunidades de Candomblé, e ressignificada quando aplicada à construção das narrativas que justificam seus processos particulares de patrimonialização. Os órgãos de preservação do patrimônio cultural, por vezes, utilizam o argumento da matricialidade para aglutinar pedidos de reconhecimento em uma única fonte cultural, como se tomar o Tumba Junsara fosse capaz de agregar as histórias e as contribuições culturais de todas as suas casas-filhas.

Como ilustramos na etnografia da Oficina do Maranhão, o ideal de ortodoxia tem clivado diferenças nas imagens públicas de tradicionalidade que algumas comunidades de Candomblé fazem questão de reivindicar. Os terreiros supostamente “mais tradicionais” passaram a desfrutar na mídia, em setores governamentais e, por vezes, entre o próprio povo de santo, de um *status* de superioridade ou de maior poder de influenciar uma imagem “positiva” do Candomblé, em contraste à narrativa de charlatanismo e de mercado religioso que historicamente foi associada aos terreiros. A imagem de tradicionalidade/ortodoxia que foi direcionada a algumas casas de Candomblé construiu-se a partir de discursos elaborados por pesquisadores (DANTAS, 1988; CASTILLO, 2010), pelo mercado cultural e pela mídia interessada no potencial turístico de criação de mitos de origem e referência à pureza africana (SANTOS, 2005). Percebemos que a agência de lideranças dessas comunidades mais antigas de Candomblé foi fundamental para seu estabelecimento no panteão das “casas-matrizes”, e podemos supor que essa construção foi um processo silenciosamente negociado com instituições do campo da política e com agentes da burocracia. No entanto, mesmo que o efeito dessa clivagem entre ortodoxia/tradicionalidade e mercado tenha projetado uma imagem de seriedade e compromisso social para as comunidades de Candomblé, identificamos a ocorrência de uma hierarquização no acesso aos poderes públicos e na capacidade de diálogo e negociação política (reforçada pelo instrumento do tombamentos de terreiros), à qual escutei de lideranças de terreiro (principalmente do Sudeste), ao longo de anos trabalhando nesse campo, chamarem maliciosamente de uma “aristocracia do Candomblé”.

A proximidade com que o conceito de linhagem se associa à ideia de legado, trazida pelo campo do patrimônio cultural, revela um potencial de legitimação das redes e relações de parentesco do reconhecimento governamental. Essa legitimidade que o endosso do passado traz se projeta em duas instâncias – no reconhecimento do valor cultural, traduzido em recursos políticos e econômicos circulando no espaço e nas redes das comunidades de terreiro tombados, e no fortalecimento dos poderes de algumas redes familiares e sociais dos terreiros, expresso na vinculação histórica, estabelecida pelos tombamentos, das linhagens parentais dos terreiros tombados, o que gera uma casta político-religiosa (aproximação entre as ideias de religião,

Estado e poder) e cria uma hierarquia de tradição/conhecimento e, portanto, de potencialidade de alteração da realidade (SODRÉ, 1988).

Talvez em razão do sentido de “herança compartilhada pelo coletivo”, que está vinculado ao processo de transmissão e preservação do conhecimento/tradição no Candomblé, o conceito de patrimônio cultural, operado no universo das políticas públicas, caiba tão bem nas demandas por reconhecimento cultural¹³² das comunidades de Candomblé e lhes permite traduzir e reelaborar, com maestria, os critérios de patrimonialização a partir de seus parâmetros e referências, reverberando um projeto de poder místico-mítico-político do sistema cultural do Candomblé para dentro do Estado.

Por fim, verificamos que o processo de patrimonialização sofre influência e ação de agentes que não aparecem identificados nos documentos burocráticos,¹³³ e que essas formas de agenciamento que incidem sobre as políticas públicas interagem no campo político e da política, e contribuem na ação de reelaboração dos conceitos de matricialidade, antiguidade e africanidade, que se projetam nas narrativas patrimoniais. Parés (2012) relata que a condução do processo de tombamento do Seja Hunde (Roça do Ventura), na perspectiva da comunidade, estava a cargo do Vodum, acionado para intervir na burocracia estatal de forma a efetivar o tombamento, esperado como solução para as questões de disputa fundiária e invasões vividas por aquela coletividade. Essa influência “invisível” é acionada nos terreiros para agir sobre as relações pessoais e interesses políticos, e veremos mais à frente, na experiência do Tumba Junsara, como essa agência se manifesta em distintas ocasiões da patrimonialização de bens culturais relacionados ao universo simbólico do Candomblé.

5.2 Milonga: o tombamento do Terreiro Tumba Junsara e o conceito de família expandida

A experiência dos processos de tombamento do Terreiro Tumba Junsara como patrimônio cultural, nas esferas estadual e federal, ajuda-nos a acionar os conceitos e teorias de agenciamento e *ethos* político do Candomblé, debatidos nos capítulos anteriores, para ampliarmos nossa reflexão acerca das perspectivas e estratégias políticas com que as

¹³² “Reconhecimento cultural” é o nome que se dá aos macroprocessos de certificação do valor cultural de um bem cultural, como é o caso do tombamento, do registro e da chancela da paisagem cultural.

¹³³ A forma com que os processos de tombamento eram instruídos até a década de 2010 não permite identificar todas as pessoas que foram envolvidas empiricamente nas atividades de instrução e negociação do tombamento; a ausência de relatos descrevendo quem eram os agentes das comunidades, a motivação para o pedido de tombamento e quem eram as redes políticas articuladas permite que possamos afirmar essa “invisibilidade” dos agentes. No entanto, é preciso destacar que a dinâmica de paralisia e de andamento de alguns processos de tombamento de terreiros é bem inexplicável pela lógica cartesiana da burocracia, o que nos faz concordar com a interpretação de algumas lideranças de terreiros de que a ancestralidade atua também na dinâmica da burocracia.

comunidades de terreiro vêm se organizando para dialogar com os poderes públicos. A experiência de patrimonialização que a comunidade do Tumba Junsara viveu permite-nos compreender como se articulam redes familiares, em que medida se estabelecem relações de parceria e alianças entre as diferentes “tradições” ou “nações” do Candomblé, e como os grupos se organizam e escolhem seus mediadores para o diálogo com os universos sociais que se interpenetram na dinâmica do terreiro, em sintonia com seus aspectos laicos e sagrados.

Como tratamos na Introdução, a pesquisa de doutorado partia da hipótese da existência de um padrão de comportamento político coletivo do povo de santo, mas a experiência do trabalho de campo provou as dificuldades de generalização e demonstrou a necessidade do exercício de refletir sobre os aspectos macro e micro dos processos de negociação política. Os conceitos de “agência”, “infrapolítica”, “*ethos*” nos ajudam a entender as ações e decisões coletivas e individuais que as lideranças do Tumba Junsara tomaram para conseguirem o reconhecimento de seu terreiro como patrimônio cultural estadual e federal. O processo de mobilização da comunidade do Terreiro Tumba Junsara para efetivar seus processos de tombamento (na esfera estadual pelo IPAC e na federal pelo IPHAN) embasa uma parte das reflexões sobre a complexa rede de agenciamento no Candomblé, mobilizada em um contexto de políticas públicas moldado por processos anteriores de mediação política entre poderes públicos e o povo de santo (anunciado pela Oficina do Maranhão), cuja agenda se encontrava em um estágio mais maduro de conhecimento e negociação.

Tentamos demonstrar até aqui que os processos de patrimonialização resultam de negociações políticas entre o Estado e o ativismo consciente e contínuo de indivíduos e coletividades interessadas (TOZI, 2017), sendo, portanto, um processo que envolve distintos interesses e capacidades econômicas e sociais. O processo de construção da narrativa patrimonial do Tumba Junsara envolvia obstáculos de níveis diferenciados, como a necessidade de romper com os estereótipos que as “etnografias clássicas”¹³⁴ elaboraram sobre os terreiros de tradição Angola, que eram tratadas como documentos históricos pelos processos do IPHAN¹³⁵ e contra as quais precisou-se construir um referencial teórico de “antipureza” e uma

¹³⁴ Como indicamos em outros momentos, o que estamos chamando de “etnografias clássicas” são textos escritos na primeira metade do século XX, muitas vezes por pesquisadores estrangeiros, que buscavam encontrar vestígios de africanismos nas Américas que dialogassem com as teorias sociais vigentes. No Brasil, essas etnografias acabaram estabelecendo padrões de auto referenciamento, baseados na experiência dos terreiros de Candomblé reunidos sob o que se passou a chamar de tradição Jeje-Nagô.

¹³⁵ Como sabemos, até recentemente os critérios elaborados pelo MAMNBA eram utilizados como diretrizes para os processos de tombamento de terreiros, o que trouxe como consequência uma bibliografia nagocêntrica como referência teórica. Além disso, as etnografias sobre o Candomblé produzidas nos anos 1930-1940 parecem ter sido utilizadas como documentos históricos capazes de conferir antiguidade aos terreiros que estavam descritos

atualização bibliográfica; a dificuldade de adequação das categorias identitárias da comunidade aos conceitos e categorias estruturantes das políticas de patrimônio cultural; o envelhecimento e introspecção das lideranças do terreiro; o adensamento urbano que fagocita continuamente o território historicamente ocupado pela comunidade; a ausência de documentos sistematizados (orais e escritos) sobre a história da linhagem Junsara, somada à presença de terreiros dessa linhagem pelo território nacional, o que dificultava a reunião de materiais e relatos para organizar uma história cronológica do terreiro.

Era desejo das lideranças do terreiro Tumba Junsara que os dois processos de tombamento fossem finalizados, porém, após anos esperando as providências dos IPAC e do IPHAN, decidiram tomar, para si mesmos, a responsabilidade pela instrução técnica e, entendendo que os argumentos e narrativas seriam os mesmos aplicados à esfera estadual e federal, decidiram que os documentos para compor os dois “dossiês de tombamento” seriam produzidos de forma concomitante. A partir dessa decisão, a comunidade do terreiro, em parceria com a Universidade Federal da Bahia (UFBA) e membros de outros terreiros de Candomblé, iniciou a coleta e produção de informações, em um árduo trabalho de sistematização de textos e de elaboração de argumentos e conceitos a serem utilizados nos processos de tombamento. A instrução dos processos foi então um desafio de organizar narrativas orais da comunidade do Tumba Junsara e documentos, fotos e textos encaminhados por casas-filhas; de levantamento socioeconômico da comunidade do entorno do terreiro, realizado por equipe de alunos de extensão da Escola de Administração da UFBA; e de atualização do laudo antropológico e do relato histórico, realizada por pesquisadores, filhos do próprio Tumba, de casas-filhas do Tumba e de casas-amigas de Candomblé (ou aderentes, no termo êmico).

É nesse cenário que se desenvolve nosso capítulo etnográfico. As reflexões deste texto resultam, portanto, de uma parceria com a comunidade do Terreiro Tumba Junsara, com o professor doutor André Luís Nascimento e com lideranças dos terreiros tombados da Bahia. Agradeço imensamente o convite que Tata Zinguelumbondo, Tatetu Talamonako, Mametu Mesoeji, enquanto representantes dos conselhos religioso e civil do Tumba Junsara, me fizeram para apoiá-los no processo de patrimonialização do terreiro, na qualidade de pesquisadora que trazia em sua bagagem algum conhecimento e experiência sobre patrimônio cultural e que se encontrava em Salvador para desenvolver sua pesquisa de doutoramento. Esse convite, mais

nessas produções. Dessa forma, e tendo essas etnografias como registro histórico, apenas Edison Carneiro debruçou-se a descrever com maior profundidade os terreiros de tradição Angola, e mesmo ele trazia, em suas reflexões, uma imagem estereotipada dos terreiros Angola.

que inspirar esta tese, permitiu-me experimentar outros ritos de passagem e aprendizado, as quais, mesmo eu entendendo meu lugar de privilégios nesse processo, me faziam sentir como uma criança, com muita vontade de aprender com lideranças do tamanho deles. Mais que o resultado de uma tese de doutorado, a experiência aqui compartilhada restituiu à comunidade do Tumba Junsara e a sua ndanji,¹³⁶ ou descendência espiritual, o reconhecimento como patrimônio de sua contribuição cultural, de suas lutas, esforços e persistência em continuar uma tradição recebida de seus ancestrais e legada para o futuro.

5.2.1 Entre nkissis¹³⁷ e ancestrais: política e sagrado como referências culturais

O Terreiro Tumba Junsara é uma comunidade de Candomblé de tradição Angola, localizada no meio da Vila América, no bairro do Engenho Velho de Brotas, no município de Salvador, Bahia. Foi fundado em 1919, pelos irmãos de santo (iniciados por Maria Neném) senhor Manoel Ciriáco, djina¹³⁸ Tata Nlundyamugongo, e senhor Manoel Rodrigues do Nascimento, Tata Kambambi, na localidade de Acupe de Santo Amaro da Purificação/BA. O terreiro foi transferido, não se sabe precisar as datas, para os bairros de Pitanga, e posteriormente para o bairro do Beiru, na Ladeira do Pepino, para definitivamente ser assentado na Vila América, em 1938, onde se encontra até os dias atuais. Atualmente a comunidade está sob os cuidados de Mametu Mesoeji, senhora Iraildes da Cunha, desde o falecimento de Mona Lubidi, conhecida também como Deré Lubidi, que foi iniciada por Ciriáco e Maria Neném. Uma casa centenária, cujas raízes familiares estão espalhadas por todo o Brasil, que revela, através de suas histórias, importantes memórias da população negra brasileira, e que durante alguns anos empreendeu esforços para ter o conjunto das edificações que compõem seu território sagrado reconhecido como patrimônio cultural baiano e brasileiro. A fundação do

¹³⁶ A linhagem ou descendência familiar de santo é conhecida como ndanji nos candomblés de tradição Angola, cujo sentido se aproxima da ideia de raiz, trazendo na sua essência a possibilidade de multiplicação da energia vital, o ngunzu, com a mesma informação “genética” dos ancestrais fundadores da comunidade estendida do terreiro. Mais à frente trataremos o conceito com maior detalhe.

¹³⁷ Adotei o plural do termo nkissi apenas adicionando o “s”, aportuguesando o uso para “nkissis”. No entanto, com os constantes estudos das línguas desenvolvidos pelas comunidades de terreiro Angola, os mais novos e algumas lideranças usam os termos minkis, jinkisis, bakisi. Por não ser uma especialista no tema, e não entender as diferenças que conformam o uso de cada termo, preferi a forma aportuguesada.

¹³⁸ Makota Valdina Pinto (1997) reforça a existência de diferenças estruturais entre as nações no Candomblé, que passam da língua até os elementos rituais. A adoção e o uso da Djina (nome com o qual o iniciado/ confirmado passa a ser conhecido em sua comunidade) como nome utilizado no cotidiano do terreiro, para ela é uma forma de resistência da nação Angola, e reforça o resgate de uma identidade de origem africana, expropriada da população negra escravizada no Brasil.

Tumba Junsara, por esse parentesco com Maria Neném, está nos primórdios do Candomblé Angola em Salvador.

A linhagem do Ntumbensi da qual pertence o Terreiro Tumba Junsara é representada pela matriarca, Maria Genoveva do Bonfim, chamada de Maria Neném, de *dijina Tuenda dya Nzambi*. Nasceu em 1865, Rio Grande do Sul e foi “feita” de santo, iniciada no Candomblé por Roberto Barros Reis, um escravizado liberto oriundo da província de Cabinda, África Austral, provavelmente no início do século XX. (“Levantamento Histórico” – BRASIL/IPHAN, 2018).

Minha entrada nesse percurso pela patrimonialização do “Tumba”, como vou chamar o terreiro, ocorreu inicialmente no ano de 2014, mas minha introdução como parte dessa história deu-se mais propriamente no ano de 2016, quando de meu ingresso no Programa de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos da UFBA. Em setembro de 2016, quando eu havia chegado em Salvador há pouco mais de um mês para iniciar o curso de Doutorado nesse Programa, fui procurada por Tata Emetério, ou Chuchuca, como ele é conhecido pelos amigos e pelo povo de santo, para conversar sobre o tombamento do Terreiro Tumba Junsara. Conheci Chuchuca em 2014, quando eu estava na coordenação do GTIT do IPHAN e que, junto com a equipe da superintendência do IPHAN na Bahia, Nalva Santos, Maria Paula Adinolfi e Karina Lira, organizamos uma reunião com as lideranças dos terreiros com processos abertos de tombamento, para apresentar essa iniciativa institucional de organizar o fluxo da patrimonialização de terreiros e avaliar o interesse e condições de mobilização das comunidades. Chuchuca, junto com Paulo França, foram à reunião representando o Tumba Junsara e manifestaram o interesse em ver o terreiro reconhecido como patrimônio nacional, e, naquele encontro de 2014, indicaram a necessidade que o Estado teria de esclarecer e debater os termos do tombamento e das responsabilidades atribuídas a cada agente envolvido, uma vez que a comunidade do Tumba aguardava retorno ao pedido para o tombamento, remetido ao IPHAN em 2004 e tombado provisoriamente pelo IPAC desde 2009. Daquele encontro até 2016, dois terreiros haviam sido tombados pelo IPHAN – o Seja Hunde e o Ilê Agboula, e as lideranças do Tumba Junsara estavam interessadas em encerrar o processo de instrução e ver o seu terreiro patrimonializado.

Assim, no dia 20 de setembro de 2016 fui convidada para uma roda de conversa com as lideranças do conselho religioso do Tumba Junsara, para apresentar como funcionavam os processos de tombamento e registro do patrimônio. Falei sucintamente das etapas que envolviam os processos, ao tempo que eles foram dirigindo perguntas que demonstravam seus interesses, receios e expectativas com a patrimonialização. Dada a expectativa de realizar o tombamento, sugeri que solicitassem reuniões com o IPHAN e o IPAC para entender quais

seriam as possibilidades desses órgãos contribuírem ou empreenderem a instrução dos processos de tombamento, abertos havia mais de uma década. Pensamos também em convidar agentes estratégicos que pudessem apoiar essa iniciativa, e o nome do professor André Santos e do Ogã Marcos Rezende foram indicados.

Nessa mesma reunião avaliamos a necessidade do tombamento como uma ação de valorização do Candomblé Angola, ponderando as possibilidades de valoração das formas de organização dos grupos trazidos da África Central no contexto da escravidão, assim como sua relação com o território como elo de conexão com a ancestralidade, e da *milonga*,¹³⁹ que seria a dinâmica de encontro das diferentes etnias e sua conformação como uma forma de Candomblé (com especial recorte no território da avenida Vasco da Gama, onde se localiza o terreiro). Desse encontro, surgiu uma parceria, através da qual eles esperavam que eu pudesse dar suporte técnico, indicando caminhos e estratégias para que a comunidade mobilizasse esforços e pessoas que resultassem no tombamento do Tumba Junsara.

Para além dos anseios pela proteção do território, percebi que havia um desejo de reconhecimento da contribuição dos candomblés de tradição Angola no panteão dos terreiros tombados. O processo de tombamento do Bate-Folha (BRASIL/IPHAN, 2005), finalizado no ano 2005, deixara muitas lacunas sobre a história dos terreiros descendentes da tradição de Maria Neném, conhecida como a “mãe do Angola”, e pelo que percebi ao longo do tempo, trazia incômodos para alguns sacerdotes mais antigos. O processo de tombamento federal do Bate-Folha não aprofundava as relações de parentesco com outros terreiros da nação Angola e, por ser o único terreiro daquela tradição reconhecido como patrimônio nacional, permitia a interpretação de que se tratava da única casa capaz de representá-la. Nesse sentido, o tombamento do Tumba Junsara teria também o propósito de fazer justiça à diversidade das casas descendentes da tradição Angola.

Como vimos no capítulo sobre a Oficina do Maranhão, uma das pautas do povo de santo para a gestão de políticas de cultura era assumir o protagonismo sobre as informações produzidas sobre eles, se envolvendo em decisões que afetassem sua soberania e autonomia

¹³⁹ A palavra *milonga* assume vários sentidos em nossa etnografia. Inicialmente, no dicionário da língua portuguesa, seu significado está atrelado a feitiço. No Dicionário de Folclore Brasileiro, de Câmara Cascudo, *milonga* refere-se a “palavrório”, como também a “feitiço”, “remédio”, “embrulho”. Ele ainda acrescenta que o termo é de origem bundu-congolense, sendo “o plural de *mulonga*, palavra” (CASCUDO, s/d, p.578). O termo também aparece na obra de Lienhard (2005), que cita sua ocorrência em documentos coloniais portugueses sobre os povos africanos do Congo, utilizado para fazer referência à arte da persuasão, ou à capacidade de persuadir, sentido principalmente associado à forma de conseguir apoiadores para uma causa. “A *milonga* é, portanto, um discurso pelo meio do qual se procura persuadir o interlocutor de fazer ou de dar o que, em princípio, ele não está disposto a fazer ou a dar. No «jornal» de Fernão de Sousa, a prática da *milonga* se combina amiúde com recursos gestuais ou teatrais” (Lienhard, 2005, p. 98-99). Na sessão seguinte, trataremos da *milonga* como categoria êmica e analítica.

sobre os territórios. Os processos de reconhecimento como patrimônio cultural ocupavam, portanto, lugar estratégico nesse debate, uma vez que se trata de compor discursos que influenciam as visões, entendimentos e identidades étnico-culturais e que alteram o estatuto da propriedade e da comunidade que o suporta.

É preciso destacar que a comunidade do Tumba Junsara nunca esteve apartada dos debates que ocorriam nos grupos e redes nacionais de terreiros, e que lideranças da casa e da ndanji estiveram presentes em eventos de diálogo com os poderes públicos da área de cultura, inclusive como convidados na Oficina do Maranhão. Dessa forma, as lideranças estavam atentas e envolvidas nas críticas dirigidas às dinâmicas de produção de um discurso patrimonial “alheio” às comunidades de terreiro, e participavam de grupos de pressão que chamavam a atenção para a escassez de produções acadêmicas que tratassem o Candomblé Angola, em suas particulares cosmovisões e história. O anseio pelo tombamento estava, então, atrelado à importância de preservar “a memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (CF1988, art. 216), dos quais a comunidade do Terreiro Tumba Junsara se entendia gênese, e era necessário organizar todas as forças para mobilizar e acionar estratégias para o alcance desse objetivo.

A primeira coisa que fizemos para entender o que precisava ser construído foi analisar os documentos do processo de tombamento federal e analisar, junto com as áreas técnicas do IPHAN, quais informações precisavam ser complementadas daquelas enviadas pela Associação Beneficente de Manutenção e Defesa do Terreiro Tumba Junsara (ABENTUMBA) alguns anos antes.

O processo trazia uma descrição generalizada do que conformaria um terreiro de Candomblé. Parte das informações constantes no processo eram recortes de informações produzidas pelo laudo antropológico do processo de tombamento do Terreiro Bate-Folha. Sentimos a ausência, nos textos produzidos para argumentar o valor cultural do Tumba Junsara, de caracterização da especificidade da história e da sucessão do terreiro (havia apenas o histórico oficial dos fundadores, difundido em vários meios). Com os documentos que estavam incluídos no pedido de tombamento até então, depreendia-se pouco ou nenhum conhecimento de aspectos da liturgia, de que forma os saberes eram mobilizados para a produção da cultura material da tradição Angola, quais as hierarquias ou vocabulário próprio do terreiro. Na avaliação da área técnica do IPHAN, os documentos não permitiam sustentar argumentos e valores que validassem o pedido de tombamento nacional. Além disso, existia uma fila de processos de tombamento que aguardavam análise técnica do IPHAN, aliada à escassez de recursos financeiros para a produção de conhecimentos nas etapas de instrução.

Com esse cenário, parece-me que as lideranças do Tumba Junsara perceberam, conforme conversávamos entre nós e com gestores públicos, que seria necessário acionar a rede de parceiros, para aliar uma produção técnica de informações para a patrimonialização a um movimento de pressão política que gerasse conhecimento e consenso sobre a necessidade de tombamento e proteção daquela comunidade de Candomblé.

Como temos tratado no escopo da tese, a adulação, a produção de empatia nos interlocutores e a inserção da experiência corporal (ativação da sinestesia) como parte do diálogo institucional (fluxos para a promoção da sinergia necessária à adesão de agentes políticos) vêm sendo, ao longo da história dos terreiros, uma importante ferramenta para escapar das limitações sociais impostas pelo racismo e para a desconstrução da impessoalidade trazida pelo aparato do Estado brasileiro. Uma das estratégias mobilizadas pelo Tumba Junsara foi a de provocar a empatia – o “colocar-se no papel do outro” – para acionar um efeito de sinergia para a patrimonialização. Foi através da mobilização dessas estratégias políticas do povo de santo que os “mais velhos” do Tumba Junsara (os Jitata e Jinengua)¹⁴⁰ mobilizaram pesquisadores da UFBA e da Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB),¹⁴¹ gestores públicos, lideranças de outros terreiros (da linhagem do Tumba Junsara e de outras nações/tradições) e ativistas políticos, inicialmente em prol da mudança de cenário onde a ausência de resultados para seus pedidos de tombamento, estadual e federal, impedia a proteção de seu território e da cultura material produzida pela sua ancestralidade; e, a *posteriori*, para a construção de uma pauta de negociação com os poderes públicos, envolvendo o reconhecimento de bens culturais pertencentes a outras matrizes culturais e tradições religiosas, pois evidenciando a dificuldade de valorização de patrimônios culturais vinculados ao Candomblé Angola, propuseram uma agenda de ampliação dos critérios e valores da patrimonialização.

Assim, é fundamental entendermos que essa estratégia de provocar a empatia é fundamental para a agência coletiva do povo de santo, e volta-se à promoção de um efeito sinérgico entre os agente envolvidos no campo da política, podendo ser compreendida como uma tática elaborada por esses grupos, ao longo de séculos, para ter acesso às políticas públicas no Brasil. A comunidade do Tumba Junsara soube, com maestria, como acionar esse recurso, conseguindo ativar suas redes de sociabilidade e reunir um coletivo de pessoas, situadas estrategicamente na política baiana e nacional, para promover pressão social em torno da

¹⁴⁰ Agradeço as imensas e valiosas contribuições linguísticas do quimbundo e do quicongo e as reflexões teórico-argumentativas de Tata Emetério e Muzenza Paulo França, que apoiaram a construção das ideias que aqui apresento.

¹⁴¹ Uma parte da atualização do laudo antropológico dos processos de tombamento foi assinada pelo professor doutor Wilson Penteado, da UFRB, que é filho de santo de um terreiro de tradição Angola.

obtenção dos tombamentos almejados. A sinergia, nesse caso, foi ativadora de alianças que, como argumentamos no Capítulo 2, são fundamentais para o exercício da liderança e do campo político do Candomblé.

O recorte de eventos, que optei por fazer para a construção deste Capítulo, retrata uma pequena parte dos esforços empreendidos pela comunidade e pela ndanji do Tumba Junsara para a obtenção dos tombamentos do terreiro. Mobilizados em torno da ideia de agregar o maior número de aliados para promover o reconhecimento do Tumba Junsara como patrimônio da Bahia e do Brasil, os filhos de santo do terreiro, as casas da ndanji de Ciriáco e de Kambambi situadas em diversas cidades do Brasil, lideranças de vários terreiros tombados e pesquisadores membros de outras casas de Candomblé mobilizaram forças para promover diversas reuniões políticas, pesquisas e atividades públicas para levantar o maior número de informações relacionadas à memória do Tumba, e movimentar suas redes em prol da campanha “Tomba Tumba”.¹⁴² A principal expectativa, com a movimentação dessa energia, era trazer visibilidade e reconhecimento da contribuição histórica do Candomblé Angola no Brasil, organizando suas memórias de forma a demonstrar a sua disseminação e distribuição territorial, evidenciando assim a força e a potência narrativa de uma parte importante da história brasileira e da própria identidade da comunidade Junsara.

Segato (2000, p. 68), fazendo referência às teorias sobre as relações de parentesco da família afro-americana, cita as estratégias sistemáticas de ampliação e fortalecimento dos laços de afinidade, com a finalidade de expansão das “redes de apoio” para os casos de necessidade. Essa necessidade de uma rede ampla de apoio, conectada a partir de laços de afinidade e solidariedade, pode ser projetada para as famílias de santo e para as relações de amizade que se estabelecem com os “amigos” poderosos dos candomblés.

Esse sistema de parentesco se estende ao círculo das casas “parentes”, relação que pode ser acessada quando existe a necessidade de cooperação ritual, econômica ou política. Rita Segato (2000) delinea as estratégias que os terreiros utilizam para a constante manutenção e expansão dessa rede de apoio, entre as quais “oferecer acomodação e serviços – incluindo a aceitação de filhos para criar – de qualquer membro relacionado, se este o solicita” (SEGATO, 2000, p. 69). Isso de certa forma tensiona muito as questões políticas dentro e fora das comunidades de terreiro, pois por vezes os pais e mães de santo são procurados por membros

¹⁴² Campanha organizada pelas lideranças da associação civil do Tumba Junsara, que tinha o mote de pressionar os órgãos públicos para “tombar o Tumba”, portanto, o uso do imperativo “Tomba Tomba”. A campanha aconteceu principalmente entre as casas da linhagem do Tumba Junsara, e estendeu-se durante o ano de 2017-2018. Mais adiante, trataremos da campanha com detalhes.

da elite para realizar “trabalhos”, desagradando membros que militam em movimentos políticos e sociais, o que ao mesmo tempo que fortalece a rede de apoio externa, tensiona as relações internas.

Nessa perspectiva, a capacidade de mobilização e renovação de alianças da comunidade do Tumba Junsara com instituições acadêmicas e parceiros pesquisadores foi estruturante para a sistematização das informações que subsidiaram os processos de tombamento – a universidade desempenhou o papel de “facilitadora”, através da concessão de apoio para a realização de atividades de extensão (ACCS Lugares de Memória do Povo Negro, na Escola de Administração da UFBA, coordenada pelo professor doutor André Santos),¹⁴³ que possibilitaram a ocorrência de debates nos quais a comunidade do terreiro pode amadurecer suas estratégias de divulgação das memórias, elaborar o conceito próprio de patrimônio cultural e exercitar modelos de mediação do terreiro com diferentes públicos (situação que costuma vir à tona com bens culturais patrimonializados, pela visibilização que a comunidade passa a ter para um público externo), facilitou registros documentais de atividades e entrevistas com lideranças e filhos de santo da casa, assim como produziu um diagnóstico social dos moradores da vizinhança do terreiro. A presença de pesquisadores e discentes de graduação nas atividades do terreiro reavivou, em certa medida, o calendário social e político da casa, oferecendo a energia e os braços necessários para a produção técnica e a acadêmica requisitadas para o reconhecimento como patrimônio cultural.

Nos dois meses que se seguiram à minha chegada em Salvador (que aconteceu em julho de 2016), Tata Emetério e Paulo França agendaram reuniões com a Diretoria de Habitação da Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia (CONDER)¹⁴⁴ e com a direção do IPAC, nas quais participei, com a finalidade de levantar possibilidades de parceria com as duas instituições para a produção da documentação de instrução dos dois processos de tombamento.

¹⁴³ Durante o ano de 2017 e 2018, o professor André Santos ofereceu dois semestres de curso de extensão com a finalidade de apoiar o processo de tombamento do Tumba Junsara. A ACCS, como é nomeada, na UFBA, a atividade de extensão que gera créditos para a formação dos alunos de graduação, foi oferecida na Escola de Administração da UFBA, e reuniu alunos dos mais variados cursos de graduação, perfis e experiências. No segundo semestre de 2017, essa ACCS contou com a participação de membros de outros terreiros tombados como palestrantes, que se mobilizaram para dar esse apoio ao Tumba, após a finalização do curso de Extensão sobre Gestão da Salvaguarda de Terreiros, parceria do IPHAN com a UFBA (2015-2017), que envolveu os terreiros tombados (e em processo de tombamento) nas esferas municipal, estadual e federal.

¹⁴⁴ O teor da reunião com a CONDER era solicitar uma cópia da documentação georreferenciada da região do Tumba Junsara, para apensarmos aos processos de tombamento, pois Chuchuca tinha notícias de que a CONDER havia contratado um estudo planialtimétrico e ortofotográfico da região da Vila América, em virtude de obras nas encostas do bairro que estavam previstas pela empresa do estado. Depois de um hora de espera, e muita pressão, fomos atendidos e nos forneceram documentos em arquivo *pdf* de imagens aéreas da região, que verificamos posteriormente estarem desatualizadas, pois a CONDER estava em processo de revisão de material aero fotográfico, contratada desde 2014, e o material não poderia ser disponibilizado sem a devida revisão.

As lideranças do Tumba saíram bastante frustradas das reuniões, com as respostas evasivas dos dois órgãos, e ficaram preocupadas, com a insistência da direção do IPAC, em oferecer o instrumento do Registro do patrimônio imaterial para as comunidades de terreiro da Bahia em detrimento do tombamento, iniciativa que trazia muitas dúvidas às lideranças do terreiro, em razão da motivação que as mobiliza para a patrimonialização, que como vimos é a proteção do território.

A mobilização da coletividade para o tombamento reanimou os encontros periódicos anuais entre as casas da ndanji Tumba, que ocorrem há quatorze anos, no período que antecede a obrigação religiosa para o Nkissi Kitembo, também chamado de “Tempo”. A partir de 2016, a decisão do Conselho Religioso e da diretoria da ABENTUMBA em focar energia na produção e finalização dos processos de tombamento levou a um rearranjo na programação dos seminários “Tumba Junsara – Redescobrimo sua História”, que consistem em uma atividade civil-religiosa anual que congrega lideranças e membros das comunidades da ndanji (“raiz”), pesquisadores e lideranças religiosas, para homenagear a memória de sacerdotes e debater temas que interessam a comunidade. O Seminário costuma ocorrer em agosto, para aproveitar a presença das principais lideranças da ndanji, que se deslocam para o Tumba Junsara para participarem da principal celebração da comunidade, a Festa de Kitembo. A programação do seminário acontece na noite anterior aos rituais públicos da Festa de Kitembo, como uma atividade de fortalecimento da memória oral e de valorização da ancianidade, seguido de um jantar que tem o objetivo de aproximar e fortalecer o convívio da família Junsara. Com a mobilização da comunidade em torno do tombamento, os seminários dos anos de 2017¹⁴⁵ e 2018 trouxeram momentos de articulação das memórias dos ancestrais fundadores à construção de narrativas sobre a vida e contribuição das lideranças para a preservação de suas tradições, que se desdobravam em um momento “laico” de pensar a patrimonialização da casa.

Essa associação de articulação de memórias com fortalecimento da rede familiar desdobrou-se em outras iniciativas, conduzidas pela ABENTUMBA, como o mapeamento das casas da ndanji, que organizou-se através da realização de encontros e reuniões com filhos antigos da casa, no espaço do terreiro, ou nas visitas realizadas pelos tatas às cidades onde

¹⁴⁵Sobre a edição de 2017 do Seminário Tumba Junsara – Redescobrimo sua história, ver: www.terreirotumbajunsara.com.br/2017/08/materia-sobre-o-seminario-do-tumba.html (acesso em: 05 maio 2021). No ano de 2016, o Seminário teve como tema o debate do Plano de Salvaguarda do Tumba Junsara, elaborado durante o curso de extensão “Gestão da salvaguarda de terreiros”, realizado através de parceria do IPHAN com a Escola de Administração da UFBA, que reuniu comunidades dos terreiros tombados e em processo de tombamento federal. Para mais informações, acesse: www.terreirotumbajunsara.com.br/2016/10/10-seminario-planos-de-salvaguarda-o.html (acesso em: 05 maio 2021).

existiam terreiros da linhagem Tumba Junsara, atividades que alimentaram grande parte dos argumentos construídos no dossiê preparado para instrução dos processos de tombamento.

Em fevereiro de 2017, as lideranças do Tumba Junsara estavam decididas a pensar sistematicamente sobre o tombamento do terreiro e as consequências que incidiriam sobre a gestão da comunidade. No dia 05 de fevereiro, Tata Talamonako, Chuchuca, Paulo, André e eu nos reunimos para pensar as estratégias de produção de conhecimento para o tombamento, e elencamos os nomes de antropólogos que pudessem ajudar no processo de sistematização e organização da memória e das narrativas identitárias do Tumba Junsara, considerando os elos deles com as redes de apoio da comunidade Junsara. Eu percebia que as lideranças do Tumba ainda não estavam seguras na condução do processo de tombamento, pois sentiam a resistência de interlocução dos órgãos públicos, e temiam que a patrimonialização se tornasse mais um fardo que um instrumento de empoderamento político. No entanto, sentindo que existia uma vontade de fazer jus à memória de “Seu” Ciriáco (o fundador do terreiro) e que o tombamento seria o vetor de fortalecimento da imagem do Tumba Junsara como uma das comunidades mais antigas e respeitadas do Candomblé no Brasil, sugerimos que a ausência da condução dos processos pelos órgãos de preservação se tornasse uma vantagem, no sentido de que as lideranças tomassem o protagonismo para mobilizar a comunidade estendida do terreiro e refletisse sobre os termos desejados da patrimonialização.

Entre abril e junho de 2017, o Conselho Religioso do Terreiro promoveu reuniões internas para a elaboração do calendário litúrgico, para a organização do seminário “Tumba Junsara – Redescobrimo sua História”, para o planejamento de ações de captação de recursos para a manutenção do território e das atividades públicas, e para a condução dos processos de tombamento. Em alguma medida, todas essas iniciativas estavam conectadas, envoltas pela temática de fortalecer a comunidade do Tumba Junsara: era preciso fortalecer a narrativa de sua origem e identidade – em um movimento de aferição de seu caráter de grupo de interesse etnicizado (COHEN, 1969) –, como meio de restituição, para a opinião pública, da grandeza do terreiro, além de organizar recursos e esforços para efetuar obras de adequação e modernização dos espaços e edificações e retomar a frequência dos rituais abertos ao público, reativando, assim, parte dos laços de pertencimento com comunidade de seu entorno. Essas ações transitam entre os princípios de agenciamento político no Candomblé, envolvendo o manejo dos sentidos de pertencimento a uma comunidade e a percepção de que o fortalecimento das pessoas potencializa a energia vital que organiza a vida e a existência coletiva. Essas reuniões para organização dos seminários “Tumba Junsara – Redescobrimo sua história” sempre foram fontes riquíssimas de observação das dinâmicas de organização do parentesco no

Candomblé e, especificamente, na raiz Tumba Junsara, estruturadas nas memórias individuais e conectadas pelos barcos de iniciação. A organização desses seminários são atividades de geopolítica do Candomblé, nas quais fica evidente a importância de fortalecer laços de parentesco e solidariedade internos e externos ao terreiro.

A ideia do seminário daquele ano de 2017 era recompor a história da gestão de Deré Lubidi¹⁴⁶ – que foi mametu do terreiro por quase 30 anos, assumindo sua liderança com a morte de Ciriáco (ocorrida em 1965) e nela mantendo-se até o final da década de 1980, com seu falecimento – e registrar, para a posterior inserção das informações, nos processos de instrução de tombamento do terreiro, de como ocorreu a formação dos laços de parentesco do Tumba Junsara com a tradição Jeje e entender a lógica da Milonga. Quando planejamos o evento, a comissão de organização formada por Mametu Iraildes (Mesoeji), Tata Zinguelumbondo (Chuchuca), Talamonako, Tata Everaldo, Muzenza Paulo França, Tata Afonsinho, Kota Kayawaele (Isabel Palmeira), Tata Nlundiamdembu (André Lima), eu e o professor André Santos esperávamos reunir pessoas que conheceram Deré Lubidi, unindo pessoas mais velhas e jovens da ndanji, assim como informações para compor um dossiê sobre sua vida e do seu barco de iniciação, objetos religiosos, etc., o que não tivemos tempo e fôlego para realizar. A programação incluiria o professor doutor Nicolau Parés (para falar sobre a relação dos candomblés Jeje e Angola no Recôncavo baiano), Ogã mestre Marcos Rezende (CEN, Casa de Oxumaré), Tata Ngunzentala (DF), Pai Pote e Mãe Lídia (Santo Amaro). O debate contaria ainda com a palestra de Makota Valdina sobre o *Kodya*¹⁴⁷ (“concha de caracol”), que pertencendo a ndanji Junsara desempenhou um papel importantíssimo para os dois tombamentos que posteriormente vieram a se concretizar.

A kizomba de Kitembo, que incluía a programação do Seminário “Tumba Junsara – Redescobrimo sua História – Nos caminhos de Mona Lubidi”, aconteceu entre os dias 04 e 05 de agosto de 2017, com a presença de filhos e netos da ndanji Tumba Junsara de todo o Brasil, principalmente dos estados do Sudeste. A parte da manhã foi dedicada a receber as pessoas, que chegavam para reencontrar as lideranças do Tumba, tomar a benção dos mais velhos e participar do seminário naquela sexta-feira à noite. Após o almoço e o período de descanso, Tata Emetério começou a reunir as lideranças de Candomblé presentes para iniciar a atividade,

¹⁴⁶ Deré Lubidi nasceu em 18/09/1900. O ano de 2017 comemoraria os 87 anos de sua iniciação.

¹⁴⁷ O *Kodya* (“concha de caracol”), na brilhante descrição de Makota Valdina Pinto (1997), “está relacionado com o conceito de ‘contornar’, criado entre os Bakongo, e nele está contido a sabedoria política, a arte do diálogo, o respeito à hierarquia. O ser humano deve antes de tudo ser criança para todos; antes de alcançar o limiar adulto ele deve ser, em primeiro lugar, subalterno, antes de ascender ao poder, de governar, ele deve ser governado; ele deve em primeiro lugar, ser iniciado” (PINTO, 1997, p. 48).

que incluíam lideranças do Terreiro do Alaketu, do Ilê Oxumaré e do Gantois, cujas relações de amizade se fortaleciam com a Comissão de Salvaguarda dos Terreiros Tombados. A chegada de gestores dos governos estadual e federal, de pesquisadores e de lideranças do movimento negro concedeu o sentido de uma formalidade política à atividade. O evento como um todo foi muito emocionante. A tarde iniciou com a parte dedicada às memórias religiosas da comunidade, com a troca de relatos afetuosos sobre Mona Lubidi, ou Deré Lubidi, cujo barco de iniciação fora conduzido por Ciriáco e Maria Neném, e que trazia uma carga histórica de fundação do próprio Candomblé Angola. As falas das lideranças mais velhas lembravam os motivos pelos quais Mona Lubidi desfrutava do título de Deré – posto de senioridade do Candomblé de tradição Jeje –, retomando os laços de parentesco da família Junsara com o terreiro do Bogum (de Salvador) e com os candomblés de tradição Jeje da cidade de Santo Amaro, as redes de solidariedade estabelecidas pela família Junsara no bairro, na Bahia, e em outros territórios da federação brasileira. A fala de Tata Talamonako e Mаметu Mesoeji (iniciados por ela) foram especialmente muito emocionantes e nos deram a dimensão e o sentido que a família de santo tem para o povo de santo, reforçando a perspectiva dos terreiros enquanto instituição social de preservação de diversos laços de pertencimento.

Após as falas das lideranças mais velhas do Tumba e da ndanji Junsara, houve a homenagem a Iyalorixá Lídia, do Terreiro Ilê Yá Oman Asé Omin Assabá, com a fala de Pai Pote, do Ile Ase Oju Onire, ambos de Santo Amaro da Purificação, que lembrou a iniciação da família de santo de Mãe Lídia e, portanto, de seus descendentes, com a raiz do Tumba Junsara, reforçando as memórias de fundação e de vínculos rituais do terreiro com a cidade de Santo Amaro. Como estavam todos muito emocionados com a sequência de memórias afetivas, a continuação do evento, com a fala de Makota Valdina Pinto (Zimewanga) sobre o *Kodya*, teve uma especial conotação. O sentido de continuidade e interconexão entre os mundos dos vivos e dos ancestrais, no sistema bakongo, expressos no conceito e na imagem do *Kodya*, “alafiou”¹⁴⁸ as falas anteriores, e foi um daqueles momentos em que percebemos a expressão do conceito de agência múltipla e compartilhada envolvendo o mundo da política. Makota Valdina foi uma das lideranças que conseguiu traduzir a agência política das divindades através do efeito da sinestesia. Mesmo aqueles gestores que não eram envolvidos com o tema do Candomblé puderam sentir, ouvir, ver e imaginar que naquele momento se estava estabelecendo um pacto e um compromisso pela preservação daquelas tradições, estava se configurando ali uma agência de efeito sinérgico. O evento demonstrava, através de muitos sinais, que estava se construindo

¹⁴⁸ Usamos o termo “alafiar” para expressar um sentido de “confirmação” ou consagração de um pedido, pergunta ou oferecimento feitos às divindades.

uma parceria muito sólida entre a comunidade estendida do Tumba Junsara, os pesquisadores, os gestores e os ancestrais, ali presentes, para a proteção e preservação do patrimônio do terreiro. Após a fala de Makota Valdina, os tatas colocaram a cadeira de autoridade de Deré Lubidi no centro da mesa, para reforçar a centralidade dela na história da ndanji e como reforço da presença dela e da ancestralidade agindo no seminário.

Na segunda parte do seminário, houve falas de caráter mais acadêmico, que trataram de questões relacionadas à etnografia e estudos históricos sobre os candomblés e sobre gestão social e políticas de patrimônio cultural. Para finalizar, formou-se uma mesa com lideranças de casas descendentes da ndanji, onde houve falas sobre a importância de fortalecimento da linhagem Junsara e de proteção dos terreiros. O seminário havia, então, atingido seus propósitos – o fortalecimento dos laços de parentesco da ndanji, do povo de santo, das parcerias políticas, da visibilidade da comunidade e da criação de um consenso sobre a importância de tombamento do terreiro. Reativar memórias tem esse poder...

Na parte final do seminário de 2017, Tata Emetério indicou que a associação civil do terreiro (ABENTUMBA) desejava iniciar a campanha “Tomba Tumba”, como estratégia de mobilização das redes de parentesco e de alianças da comunidade do Tumba Junsara, com a finalidade de pressionar os órgãos de patrimônio para os tombamentos do terreiro, demonstrando (com uma circulação massiva de informações) a extensão da contribuição cultural dessa família de santo nas diferentes regiões do país, além de reunir documentos antigos e registros históricos dos “mais velhos” da ndanji, que seriam utilizados para compor o dossiê do tombamento.¹⁴⁹ Durante a campanha, que durou quase um ano, circulavam, através das redes sociais (*Facebook* e *WhatsApp*), desde fotos de festas de iniciação de lideranças antigas e mais atuais da família de santo, vídeos antigos, assim como “pílulas” audiovisuais que traziam as lideranças da ndanji falando da importância desse tombamento, da força da raiz Junsara, da “matricialidade” do terreiro Tumba Junsara para o Candomblé Angola, além de intelectuais e artistas sensibilizando a opinião pública para a responsabilidade de tomar uma casa “tão antiga e importante para nossa história”. O perfil de Facebook do Tumba Junsara teve, nesse período, um *boom* de acessos e comentários e eu frequentemente escutava observações, vindas das lideranças, de que “até ‘fulano’ ou ‘beltrano’ comentaram na postagem da campanha”,

¹⁴⁹ No processo de finalização dos dossiês de tombamento, o grupo que estava organizando e sistematizando os textos e documentos entendeu que seria melhor não inserir as fotografias que circularam na campanha, em razão da ausência de posse de direitos autorais sobre as imagens, da resolução das fotos estarem em baixa qualidade e da exposição pública que esses materiais teriam ao serem incorporados em processos de acesso público, como são os tombamentos.

demonstrando o grau ampliado de envolvimento e mobilização das redes de parentesco e amizade da comunidade.

O ano de 2017 foi politicamente muito tenso para as comunidades de terreiro, uma vez que o impeachment da Presidente Dilma Rousseff (ocorrido em maio de 2016) colocou em suspense a continuidade das políticas públicas que estavam em andamento nos anos anteriores. O sentimento de golpe político que projetava o governo federal em uma espiral de contradições entre o discurso e a prática refletia-se nas relações pessoais e institucionais das comunidades de Candomblé na Bahia. É válido destacar que as relações políticas, institucionais e pessoais são muito imbricadas em Salvador, pois muitos gestores e técnicos dos poderes públicos são membros, frequentadores ou simpatizantes de comunidades de Candomblé, e a tomada de decisões no campo das políticas públicas acaba se tornando um ato diplomático.

Preocupados com o tensionamento com a comunidade do entorno e com a situação fundiária da Vila Colombina (abertura de vila de casas, crescimento vertical e ampliação irregular de construções residenciais), em outubro de 2017, a diretoria da ABENTUMBA reuniu-se para discutir estratégias políticas e institucionais mais efetivas que deveriam ser adotadas no momento das negociações para os dois processos de tombamento do terreiro. Sentiam que era necessário centralizar as ações de negociação com os poderes públicos nas mãos da diretoria, uma vez que o grupo teria que manejar as delicadezas do momento político e do entorno para não prejudicar os cenários. De um lado, entre os apoiadores do movimento para o tombamento do Tumba, estavam lideranças de movimentos sociais e de outros terreiros, pesquisadores e políticos que tensionavam politicamente contra os desmontes da “nova” gestão do governo federal; de outro, havia apoiadores, ou mesmo filhos da casa, que tinham relações com essas novas personagens políticas do governo federal. A necessidade de centralizar a negociação e os diálogos foi justificada pelo argumento de que pessoas da ndanji estavam organizando reuniões, falando em nome do Tumba, e causando constrangimentos políticos mais amplos – houve até reunião com a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em Brasília, em nome da casa, sem a autorização das lideranças do conselho religioso ou da ABENTUMBA. Essa questão política revela muito da fragilidade institucional do terreiro: a forma de relacionamento político do Tumba Junsara com a sociedade mais abrangente e com as estruturas governamentais se aproxima da estratégia de indução de empatia para conseguir o apoio dos gestores públicos. Nessa reunião da Associação, houve ponderações sobre o cuidado com os contatos a serem realizados junto aos vizinhos com quem estavam tendo problemas de relacionamento, e com a exposição pública de posicionamentos políticos, pois estavam negociando o tombamento e o apoio institucional com dois governos, o federal (sob a

direção de grupos liberais-conservadores com um discurso “anti-PT”) e o estadual, sob os cuidados da gestão do Partido dos Trabalhadores (PT), cujas relações governamentais estavam veladamente suspensas.

Após a decisão pela centralização da negociação política na figura da ABENTUMBA, foi sugerida, como pauta, a criação de uma assessoria para a Diretoria e de uma Comissão Científica: as duas instâncias seriam criadas para apoiar a ABENTUMBA em questões jurídicas, de comunicação e patrimoniais; a comissão científica seria formada por professores universitários, pesquisadores “aderentes” (eu, André e duas professoras parceiras da Universidade de Brasília) e pesquisadores “parentes”, pertencentes a ndanji (Kota Isabel Palmeira, Makota Veridiana, Tata Ricardo Nazazi). A proximidade com os poderes públicos trouxe também a proximidade com os conflitos e flutuações políticos que configuram as democracias. O processo de diálogo e de negociação política sistemáticos com as estruturas governamentais criou instâncias de tensões que precisaram ser mediadas pelas lideranças, e a opção por não entrar em enfrentamento ideológico ou partidário teve também as consequências para a comunidade do terreiro, fato que a colocou em uma posição “em cima do muro”, no momento que o país se dividia entorno do apoio ou do destrato à gestão do governo do PT.

A retomada do calendário litúrgico do Tumba Junsara, que incluía a prática frequente das oferendas do *Dibangu Langu* para Nzazi e o *Masangu* para Kavungo,¹⁵⁰ foi fundamental para agregar lideranças de terreiros, personalidades políticas, amigos e parceiros da comunidade em prol do tema do tombamento do terreiro. Nos momentos posteriores aos rituais era costume que as pessoas conversassem sobre temas importantes para o povo de santo, assim como para retomar antigas histórias da comunidade e da vizinhança do Tumba Junsara, principalmente quando antigos filhos ou parentes da casa participavam, o que se tornava uma oportunidade de diálogo entre as novas gerações e as antigas, pois sempre havia alunos do curso de extensão, coordenado por André Santos, Tata Emetério, Paulo, Kota Isabel (Kayaelê) e eu, cujo foco era a construção de um diagnóstico social da comunidade do terreiro e seu entorno que contribuísse no processo de valoração e de produção de conhecimento para sua patrimonialização.

No final de 2017, a comunidade do Tumba Junsara formalizou a entrega do dossiê de tombamento na sede do IPAC, pois o órgão havia solicitado uma documentação mais simplificada para concluir o tombamento (o tombamento provisório, como já falamos, havia

¹⁵⁰ O *Dibangu Langu* é um ritual onde se oferece alimento para Nzazi, nkissi da justiça, composto por quiabos, camarão e dendê, no qual a comunidade, após cantar e entregar o alimento no quarto do santo, compartilha um alimento similar no barracão do terreiro. O *Masangu*, alimento ofertado para Kavungo, nkissi da cura e da terra, tem a pipoca de milho como ativo para trazer a proteção e saúde.

sido decretado em 2009). Apesar disso, apenas em junho de 2018 esse tombamento foi efetivamente finalizado, após alguns ajustes na documentação enviada e depois da elaboração do parecer técnico de aprovação do Conselho Estadual de Cultura, o qual trataremos no próximo capítulo, que se constituiu um marco para reforçar minhas categorias de análises relacionadas à mediação política do povo de santo.

Pude participar ainda de algumas reuniões das lideranças do Tumba com coordenações técnicas do IPAC e do IPHAN, ao longo de 2017 e 2018, nas quais os tatas deixavam muito evidente a preocupação com a proteção física da comunidade e com a necessidade de preservação material do terreiro, reforçando minha percepção de que o tombamento vem se conformando como uma ferramenta de proteção do território e de luta pelos Direitos Humanos para as comunidades de terreiro.

5.2.2 Construindo narrativas com os próprios termos: a negociação para o tombamento

O ano de 2018 foi decisivo para os processos de tombamento do Tumba Junsara. Era necessário fechar o ciclo de levantamento de informações para a instrução dos processos e fazer a pressão social no ponto de equilíbrio (evitando as distensões e rompimentos políticos) para emplacar a análise dos processos nos dois conselhos deliberativos do patrimônio (federal e estadual). Era preciso reunir a força política que se organizou na ação de recuperar e reunir as memórias do Tumba e sua ndanji a uma certa capacidade de síntese e organização da ABENTUMBA, para um desfecho bem-sucedido desse movimento e ação coletivos. Era necessário, então, negociar a construção do dossiê de tombamento para o IPHAN, ao tempo de mobilizar uma campanha midiática capaz de sensibilizar as autoridades políticas para a urgência da patrimonialização.

Com a perspectiva de negociar prazos e sensibilizar para o risco da perda do território do terreiro, realizamos, na sede do terreiro, uma reunião em 23 de maio de 2018, entre as lideranças do Tumba – Mometu Mesoeji, Tata Zingue Lumbondo (Emetério/ Chuchuca), Tata Ndenge Talamonako, Mãe Deressu, Tata Afonsinho, Tata Everaldo, Tata Edmilson, Tata Carlos, Kota Kayawele – e as gestoras técnicas do Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização (DEPAM) do IPHAN (Carolina Di Lello e Karina Lira), Nalva Santos (da Superintendência da Bahia), eu e o professor André Santos, para alinhar os conteúdos da documentação que a comunidade do Tumba estava elaborando para instruir o processo de tombamento. Tata Emetério abriu a fala destacando a perda do território original do terreiro ao longo de décadas, lembrando a fronteira que o terreiro fazia com o Terreiro de Oxumaré, do

outro lado da atual Av. Vasco da Gama, cuja passagem entre os dois terrenos era utilizada também por moradores para cruzar de um bairro a outro, e que a cercania era tamanha que o Tumba utilizava a água da fonte do Ilê Oxumaré. O tema da perda do território preocupava a comunidade, que tinha ciência que o tombamento não recuperaria o território perdido, mas que a valorização cultural o poderia proteger contra uma perda maior, agregando visibilidade ao terreiro. As mudanças no território do Tumba aconteceram com maior intensidade nos anos 1970, período que coincide com a execução de algumas reformas nas edificações e quando ocorreram perdas significativas de território (inclusive de áreas do entorno do barracão). Essa informação era sempre retomada pelos tatas, em diferentes situações, com diferentes atores e contextos.

A ideia de vinculação da proteção do território ao reconhecimento como patrimônio cultural foi sutilmente conduzida por Tata Emetério, que emendou a lembrança da extensão do antigo Tumba à referência da importância do tombamento para os terreiros, citando a experiência de mobilização da Comissão dos Terreiros Tombados com o Supremo Tribunal Federal (STF) para debater o sacrifício de animais,¹⁵¹ argumentando que o reconhecimento cultural de bens culturais do Candomblé ajudava a combater o avanço da intolerância religiosa. Ele destacou, ainda, que o processo de patrimonialização contribuiu para a retomada de contato do Tumba com a Fundação Pierre Verger, situada na vizinhança do terreiro, e lembrou que Pierre Verger conhecia e visitava o Tumba, e que a instituição possuía documentos sobre o terreiro desconhecidos das próprias lideranças, que os descobriram quando foram abordar a direção da Fundação para informar que estavam se mobilizando para instruir o tombamento. A sequência de memórias associadas à preservação do território e do patrimônio cultural foi concluída com a lembrança da preocupação do padrinho de santo de Chuchuca, responsável pela construção do barracão cuja textura de suas paredes foi inspirada no formato do Acarajé (essa construção data da década de 1970), reforçando o desejo da comunidade em manter viva a memória dessa inspiração religiosa na identidade espacial e territorial do terreiro.

Na sequência da fala de Tata Emetério, fiz uma retrospectiva das mediações que eu vinha fazendo com a equipe do IPHAN sobre esse tombamento, e tratamos das preocupações da comunidade do Tumba com a adequação dos seus argumentos e narrativas para o

¹⁵¹ Chuchuca foi uma das lideranças que viajaram até Brasília para a entrega de documento argumentativo sobre a ação contra o sacrifício de animais no STF (maio/2017) e que também viajou para o dia do julgamento no STF (agosto/2018 e, depois, março/2019). Essa atividade foi iniciativa da Comissão de Terreiros Tombados, e o Tumba participava mesmo não sendo “um terreiro tombado”. Essa também foi uma forma de pressão sobre as autoridades dos órgãos de patrimônio, pois seria um “erro não tomar” uma das casas já reconhecida pelos pares e por outras instâncias de governo.

tombamento, informando às gestoras que a comunidade vinha elaborando (nos seminários e debates da ABENTUMBA) o conceito de *milonga*¹⁵² como eixo argumentativo de sua patrimonialização. Argumentamos que esse conceito traduzia as formas da constituição e organização familiar afro-brasileira daquela tradição de Candomblé, considerando as limitações impostas pelo contexto da diáspora, e que o ideal de “pureza” africana, que já fora adotado pelo IPHAN em outros processos de tombamento de terreiros não os representava.

Chuchuca retomou a palavra para ilustrar o conceito de *milonga*, trazendo o exemplo das relações de parentesco entre os candomblés. Ele recordou o dia da morte de Mãe Runhó do Bogum, quando foram suspensos os rituais que estavam acontecendo no Tumba na mesma hora que foram informados de seu falecimento, pois Mãe Runhó (e sua corte de vodunsis) havia ajudado Ciriáco na iniciação de várias pessoas no Tumba e por isso era considerada como de alta importância por essa comunidade. O conceito de *milonga* era complementado pela existência de fortes redes de sociabilidade (que tratamos no Capítulo 2). Para desenvolver esse último conceito, Chuchuca explicou o sentido do nome “Tumba”, escolhido por Ciriáco, referindo-se à língua quimbundo para trazer o significado de “família do parente aderente” – “meu filho é seu filho, meu irmão é seu irmão”.¹⁵³ Para reforçar o argumento de que “cuidar e fortalecer relações familiares” era uma missão institucional do Tumba Junsara, Chuchuca explicou que Manoel Ciriáco recebeu um título (cargo) de Tata Sarapeté (um mensageiro), no Terreiro de Amoreiras, de tradição Egungun – fazendo referência a um laço de pertencimento que não estava sendo cultivado entre as duas comunidades e cujo contato havia sido reativado a partir da relação estabelecida entre os terreiros tombados. A patrimonialização foi trazida, ali, como uma oportunidade de aproximação de terreiros antigos, e o tema da antiguidade retornava como uma justificativa para a patrimonialização do Tumba.

Numa dinâmica de conexão do passado com o presente, e ainda no campo do conceito de parentesco, Tata Emetério informou às gestoras do IPHAN que a comunidade estava realizando, concomitante à pesquisa para o tombamento, um mapeamento de casas-filhas do Tumba Junsara distribuídas pelo território brasileiro, chegando, até aquele momento, à quantia

¹⁵² Trataremos na seção seguinte como o conceito de *milonga* foi (re)elaborado pela comunidade do Tumba Junsara para os tombamentos.

¹⁵³ Os conceitos de parente e aderente também foram amadurecidos pela comunidade do Tumba durante o processo de construção dos argumentos para a patrimonialização. O significado do termo TUMBA eventualmente era trazido como eixo de diálogo, para explicar sua relação com o sentido de família universal. Tata Emetério utiliza o termo “aderente” para se referir àquelas pessoas que são membros de uma família expandida, e cita o exemplo das senhoras que lavavam roupas no rio (que está embaixo da Av. Vasco da Gama) e que cuidavam das crianças da vizinhança no período da infância dele (não como babás, mas que observavam a circulação de pessoas para que nada acontecesse com as crianças, como se fossem os “olhos” dos pais).

de quase 500 terreiros filhos e netos de Ciriáco identificados, principalmente nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Distrito Federal e Minas Gerais.

Como já debatemos nos Capítulos 1 e 3, o tema da autoridade no Candomblé está associado ao acúmulo de conhecimentos que uma liderança traz ao longo de sua vida ritual e no exercício de sua “chefatura”. Chuchuca fez uma fala, nessa reunião, sobre patrimônio e a diversidade cultural dos terreiros, demonstrando sua erudição e conhecimento sobre as culturas bantu – citando livros publicados em francês sobre vocabulário em quicongo e quimbundo –, reafirmando o conhecimento da tradição a partir da empiria e do conhecimento acadêmico – uma forma de marcar sua posição de prestígio dentro do Candomblé, sua hierarquia dentro do Terreiro e sua linhagem dentro do Candomblé Angola –, comportamentos importantes para demarcar o lugar de fala e de poder quando o interlocutor do governo não conhece a linguagem do Candomblé e é necessário convencê-lo de que o argumento e a fala dessa liderança são verdadeiras e suficientes para legitimar o conteúdo da informação que está sendo afirmada.

Após esse diálogo sobre os conceitos e argumentos para o tombamento do Tumba Junsara, as técnicas do IPHAN sinalizaram positivamente a viabilidade de análise do dossiê, pelo Conselho Consultivo do IPHAN, ainda em 2018. Ao final da reunião, a comunidade do Tumba se comprometeu a encaminhar os processos de produção dos laudos e materiais arquitetônicos para entregar, em mãos, para a equipe do DEPAM/IPHAN, convidada para compor uma mesa de debate no Seminário “Tumba Junsara – Redescobrimo sua História”, que estava programado para o início de agosto de 2018. Antes de partirmos, a equipe do IPHAN, os representantes da ABENTUMBA e nós, os “agregados” (eu, André e Isabel), fomos caminhar pelo terreiro para que elas pudessem ser apresentadas às áreas sagradas e edificações; na sequência, Mametu Mesoeji ofereceu-nos um delicioso mungunzá, com o desfecho de um cântico para Lemba selando o sucesso e a inteligência da reunião.

As lideranças do Tumba foram extremamente afetuosas e acolhedoras, cuidadosas na forma de informar suas dificuldades e expectativas, fazendo com que as gestoras do IPHAN se sentissem comprometidas em fazer o possível para finalizar o processo de tombamento, em resposta aos esforços empreendidos pela comunidade para obter a patrimonialização do terreiro.

No dia 07 de julho de 2018 realizamos uma reunião com a ABENTUMBA para organizar as etapas finais de produção do dossiê para o tombamento. Paulo França e Makota Veridiana Machado ficaram responsáveis pela edição final do texto complementar ao Laudo Antropológico, produzido pelo professor Ordep Serra anos antes, e que precisava de informações sobre as especificidades do culto e de sua organização social e de atualização das atividades e vitalidade da comunidade nos últimos anos. Tata Emetério ficou responsável por

ajustar as histórias de vida de Tata Ciriáco, de Deré Lubidi e Mametu Mesoeji, assim como as histórias de parentesco com o Terreiro do Bogum e da ndanji Tumba Junsara, enquanto André redigiria o relatório da pesquisa realizada com a comunidade da vizinhança e eu faria uma revisão final da estrutura do material. O professor Wilson Penteado, docente da UFRB, havia aceitado contribuir com a atualização do laudo antropológico, elaborando um parecer sobre os argumentos antropológicos do dossiê de tombamento.

No seminário “Tumba Junsara – Redescobrimo sua História” de 2018 foram entregues alguns certificados às casas-filhas da ndanji do Tumba, resultado do mapeamento que Chuchuca estava realizando junto com a campanha “Tomba Tomba”, e foi entregue para o IPHAN o material do dossiê de tombamento, preparado pelo Tumba, na mesa composta por membros do IPHAN e lideranças do terreiro.

Mesmo com a entrega do dossiê, a comunidade do Tumba Junsara tinha consciência do longo percurso que ainda precisariam percorrer para a obtenção da proteção almejada, pois ainda faltavam documentos a serem produzidos e apoios políticos a serem conquistados. Minha aproximação desse processo de tombamento permitiu-me observar a complexidade e delicadeza da negociação com o Estado. As comunidades de terreiro não são coletividades homogêneas, e como vimos, existem redes políticas e de interesses entre os próprios filhos de santo, situação esperada em qualquer grupo social que pretende dialogar com os poderes públicos de uma sociedade nacional. A visibilidade que a comunidade do terreiro estava tendo com a movimentação e mobilização da ndanji para o reconhecimento como patrimônio cultural também trouxe situações de pressão política para dentro do grupo.

Por fim, a comunidade do Tumba Junsara já havia mobilizado suas redes de sociabilidade, organizado as táticas de ação para criar o cenário propício para os tombamentos e reunido o material documental requerido para a dinâmica de reconhecimento da burocracia estatal. Restava ainda organizar os argumentos êmicos de identificação, reelaborando as categorias de patrimonialização e reescrevendo-as nos termos desejados pela comunidade, acionando, nesse processo, as noções de antiguidade, ancestralidade e autoridade.

Na Oficina de Laudos Antropológicos do Projeto Perguntando a Onilê,¹⁵⁴ em novembro de 2018, quando questionado sobre a experiência da escrita do laudo antropológico pelo Tumba

¹⁵⁴ O Projeto Onilê foi uma atividade de extensão, coordenada e realizada por um grupo de pesquisadores da UFBA, membros de comunidades de Candomblé, entre os anos de 2018-2020, da qual participei como voluntária. A proposta foi produzir, junto com as comunidades de dois terreiros de Candomblé (Ile Icimimo – Cachoeira/BA e Terreiro do Bogum – Salvador/BA), as informações necessárias à instrução dos seus respectivos processos de tombamento em nível federal – a elaboração de laudos antropológicos e memoriais descritivos, compostos por registros fotográficos, laudos topográficos e altimétricos dos terrenos e delimitações de traçados de poligonais.

(quando o tombamento do terreiro já havia sido aprovado pelo IPAC e pelo IPHAN), Chuchuca respondeu, utilizando outras palavras, que o processo havia sido uma experiência de tradução e reelaboração de conceitos, amparado por um grupo de acadêmicos que apoiaram a Casa, e que essa experiência havia ressignificado, para ele, o conceito de memória e documento escrito, pois um monte de histórias que ele guardava na memória e recortes de jornais que ele arquivava em pastas compunham um manancial de informações não apenas a respeito da comunidade do Tumba Junsara, mas sobre a história do Candomblé. Essa fala nos dá a dimensão interpretativa de que o tombamento, para comunidades de terreiro, pode ser, acima de tudo, um processo de tradução e reelaboração de conceitos e conhecimentos, tema que iremos debater no próximo capítulo.

Como vimos nos capítulos da Oficina do Maranhão, uma das pautas do povo de santo é ver seus sistemas cosmopolíticos refletidos nas políticas culturais. Tendo esse panorama como fundo, é preciso compreender como a comunidade do Tumba Junsara projetava a patrimonialização em um conjunto de possibilidades de fortalecimento e valorização de sua comunidade e como, através do espaço de interlocução com os poderes públicos, essa possibilidade foi vislumbrada.

Como argumentamos inicialmente, esse capítulo teve a proposta de apresentar um histórico dos conceitos aplicados a tombamentos de terreiros, e como a comunidade do Terreiro Tumba Junsara os reelaborou em seus próprios termos, mobilizando estratégias de fortalecimento e aproximação de suas redes de sociabilidade e parentesco, em busca de construir um cenário de negociação para a obtenção de seu reconhecimento como patrimônio cultural da Bahia e do Brasil. No próximo capítulo, discorreremos sobre como essa dinâmica de reelaboração de conceitos e categorias para o tombamento acionou reflexões em torno de narrativas identitárias e de pertencimento da ndanji, e como os órgão de patrimônio lidaram com essa inovação procedimental.

O projeto “Perguntando a Onilê” foi elaborado a muitas mãos, incluindo as minhas, as de André, Paulo França, Chuchuca, Pai Roberto de Oxossi, do Asé Oloóde Omilolá, e Pai Duda de Candola, do Ile Axe Icimimo, terreiro do qual faço parte. O projeto foi contemplado em 2018 pelo edital de pesquisa e extensão do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Inicialmente, o projeto incluiria a comunidade do Tumba Junsara, mas o tempo de análise e aprovação do projeto foi extenso o suficiente para que finalizássemos os dossiês de tombamento.

6 “A HISTÓRIA NOS NOSSOS TERMOS”: O DIÁLOGO COM OS ÓRGÃOS DE PATRIMÔNIO CULTURAL

As estratégias de organização e sistematização documental para os dois processos de tombamento, empreendidas pelas lideranças do Tumba Junsara, envolveram não apenas a reunião de um acervo de memórias, mas a construção de argumentos que justificassem e embasassem a inserção da comunidade no “panteão” dos antigos terreiros, nascedouros da ancestralidade do Candomblé. Após a composição dos dois dossiês de tombamento, era preciso “pôr à prova” as categorias êmicas que justificavam a patrimonialização do terreiro, e a validação desses argumentos se realizou através da apreciação pelo Conselho de Cultura do Estado da Bahia e pelo Conselho Consultivo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), instâncias em que se poderia recompor e recontar a história do terreiro e do Candomblé Angola. No entanto, como veremos, a escrita da história é um processo negociado e, muitas vezes, conflituoso.

6.1 “Nkissi não tem corte real”: negociando o tombamento estadual

No dia 04 de junho de 2018, uma reunião foi organizada no Tumba para receber dois Conselheiros Estaduais de Cultura,¹⁵⁵ que estavam responsáveis pela emissão do parecer de análise do processo estadual de tombamento do terreiro, encaminhado a eles pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do estado da Bahia (IPAC). Os conselheiros haviam solicitado a reunião para conhecerem o terreiro e esclarecer algumas informações presentes no dossiê de tombamento. As lideranças do Tumba, receosas de que os conselheiros pudessem fazer questionamentos muito técnicos sobre o texto, pediram para que, além dos membros da Associação Beneficente de Manutenção e Defesa do Terreiro Tumba Junsara (ABENTUMBA) e de alguns filhos da ndanji, eu e o professor André estivéssemos presentes. Ao chegar ao terreiro, deparamo-nos com as principais lideranças da casa: Mometu Iraildes, Tata Zinguelumbondo (Chuchuca), Makota Valdina, Tata Evilásio, Tata Everaldo, Tata Afonsinho, Tata Edmilson, Paulo França, André Lima (Tata Nlundandembu), Kota Kayawalê, Tata Landê (Tanuri Junsara), Baba Sergio (Terreiro de Mãe Lídia, de Santo Amaro – que estava lá para

¹⁵⁵ Preferi não identificar os nomes dos conselheiros pela ausência de autorização deles, que na ocasião não tive a oportunidade de coletar. No entanto, eram um homem e uma mulher brancos, portadores de formação acadêmica e atuantes no campo cultural baiano.

conversar sobre a raiz do Tumba Junsara – Mãe Valeriana) e Zozimo (aluno da Universidade Federal da Bahia/UFBA e da ACCS).

Os conselheiros se apresentaram e informaram que gostariam de conhecer a perspectiva da Mametu sobre o tombamento, posição que não podia ser aferida pelos documentos apensados ao processo. Surpresa pelo questionamento, Mametu e Chuchuca responderam que o interesse pelo tombamento era de toda a comunidade, pois o terreiro estava mobilizado desde 2010 para a obtenção do tombamento definitivo. Para que os conselheiros entendessem a organização social da comunidade, explicaram que estava dividida entre a diretoria da ABENTUMBA, responsável pelos assuntos administrativos (civil), e o conselho religioso, cuja presidência era da Mametu, responsável pelos assuntos religiosos; como a relação com o mundo “externo” exige uma certa formalidade burocrática, era Tata Emetério quem assinava os documentos.

Em outro ponto relacionado ao campo da burocracia, os conselheiros comentaram a especificidade daquele processo de tombamento, visto que era inusual que o terreiro estivesse instruindo seu próprio processo de tombamento, e que se tratava, portanto, de um desafio para o órgão de patrimônio e de uma inovação para a gestão pública. Em certa medida, parece-me que esse comentário agradou as lideranças do Tumba, que perceberam que a decisão estratégica de mobilizar outros agentes, para instruir os processos de tombamentos, iria se tornar um marco histórico no campo do patrimônio cultural.

A questão da ausência de documento de posse fundiária do terreiro veio à tona, em seguida. Após os esclarecimentos de Makota Valdina, de Tata Afonsinho e Chuchuca sobre o histórico da concentração de terras nas mãos das famílias Príncipe e Catarino na região da Federação e Brotas, as lideranças destacaram que não possuíam os recursos para comprar a terra, que ocupavam, de forma pacífica, havia mais de setenta anos. O tombamento federal do terreiro da Casa Branca foi trazido como exemplo burocrático para o IPAC; o órgão poderia resolver a situação, mediando a doação das terras com os proprietários, ou solicitando a desapropriação daquele terreno em razão de seu valor histórico-cultural, ao que os conselheiros responderam não poderem sugerir tal encaminhamento. A permanência no território sagrado foi reivindicada pelas lideranças do Tumba como parte do direito do acesso à memória, mas apesar de transcorridos trinta anos do primeiro tombamento de terreiros, os órgãos de preservação do patrimônio ainda não resolveram como lidar com esse imbróglio burocrático, nos casos em que o proprietário não é a mesma pessoa que produz e preserva o bem cultural. A questão da ausência de posse da terra quase foi impedimento para o tombamento estadual definitivo do terreiro, que necessitou de parecer da procuradoria jurídica para justificar a precedência existente.

Passando aos detalhes técnicos do processo, a conselheira apontou a fragilidade do conhecimento que o Estado tinha do Candomblé realizado pelos povos bantu, que precisava ser melhor entendido em sua especificidade, pois ela havia tido dificuldades de encontrar material bibliográfico sobre o tema para a elaboração do parecer, e por isso havia sentido a necessidade de conversar com a comunidade sobre a singularidade da nação Angola. Como já havíamos citado anteriormente, a comunidade do Tumba se ressentia da preferência que os terreiros Ketu tinham entre as narrativas acadêmicas, e Makota Valdina aproveitou para reforçar o argumento de que a história do Candomblé Angola não era frequentemente contada pelos textos, e que as interações das diferentes nações, que hoje tem se perdido, foram construídas sem a interferência e bandalheira atual da internet. Ela destacou que o Candomblé Angola e o Jeje resistiram duramente a “nagoização” bancada pela academia, e que por isso essas nações se fecharam para o diálogo com o mundo acadêmico. Defendeu a oralidade, mas enfatizou que os “antigos” tinham seus caderninhos, que não eram revelados para aqueles “de fora”. As palavras de Makota Valdina foram diretas e incisivas:

É a história negra que estamos vivendo e construindo através desse tombamento – é um direito que nós estamos exigindo o cumprimento! Não vamos deixar perder o que conquistamos nos últimos anos e que esse desgoverno está tirando! Angoleiro sempre foi rebelde! A gente sempre se rebelou contra a escravidão e contra a dominação! Eu estou aqui por isso! Eu sou neta desse terreiro, fui iniciada no Tanuri Junsara, que o Tumba ajudou a construir. (Reunião Tumba Junsara, 04/06/2018 – CADERNO DE CAMPO n° 11, 2016-2018).

Chuchuca e Mametu ficaram visivelmente tensos com essa fala combativa de Makota Valdina, mas muitos ali, principalmente os mais jovens, adoraram o tom e o conteúdo da fala.

Apesar dos inúmeros elogios à preciosidade das informações e à iniciativa da instrução pelo terreiro, a conselheira apontou a ausência, no processo, de informações referentes ao número de filhos, de seus nomes (e anos de iniciação), e sentiu a ausência de narrativas mais elaboradas sobre a história de Lemba, da relação da Casa com esse nkissi e com a vida religiosa de Mametu Mesoeji. A solicitação insistente da conselheira em trazer para o tombamento a história de iniciação e o percurso religioso da Mametu foi irritando Makota Valdina (no Candomblé, falar detalhes da iniciação de alguém pode abrir brechas de vulnerabilidade na pessoa para receber feitiços). A conselheira desejava saber detalhes de ordem privada-religiosa e das relações de poder e hierarquia na comunidade, enquanto os religiosos insistiam que não podiam responder certas coisas, pois falar sobre esses elementos poderia expor algumas fragilidades pessoais e institucionais das lideranças do Tumba.

É preciso lembrar que já trouxemos, anteriormente, que existem camadas de conflitos decorrentes da distância entre o discurso de ortodoxia no Candomblé e o campo da existência prática, onde os “preceitos” são adaptados às condições impostas pelos contextos particulares de cada comunidade e pelo enlaçamento das histórias de vida que envolvem as relações interpessoais nos terreiros. No Tumba, a situação não era diferente. Estávamos testemunhando, com as interrogações sobre a vida e poder da Mametu dentro daquele terreiro, uma evidência da complexa disputa de gêneros no Candomblé, provocada muitas vezes em razão do contato das formas de organização social e política das comunidades de terreiro com os parâmetros sociais da sociedade global. A conselheira desejava encontrar, na narrativa do tombamento, a afirmação do modelo de comando feminino, idealizada por etnografias acadêmicas (LANDES, 2002; DANTAS, 1988). No entanto, ela encontrava, no campo do empirismo, um cenário muito mais complexo e cheio de nuances, envolvendo a soberania do poder da Mãe de santo na comunidade. A sutileza das divisões de poderes de cada comunidade está relacionada com o histórico de formação da comunidade e com as dinâmicas de sucessão e de continuidade da iniciação de novos “barcos”. Minha leitura sobre essa ausência da “voz” de Mesoeji no processo está relacionada a dois fatores: a própria Mametu dizia preferir não se envolver com a produção do dossiê, o que pode ter sido uma estratégia de autodefesa por inúmeros fatores pessoais; e o segundo fator está relacionado à opção, da comunidade, de não falar de problemas e conflitos vividos pelo Tumba em seu laudo antropológico. Nesse caso, podemos considerar que esse é um ponto problemático em um laudo antropológico construído pela própria comunidade: os conflitos e problemas podem ficar subidentificados.

A forma como algumas lideranças evitavam falar sobre as histórias da Mametu também foi desconcertando a conselheira (talvez alguém já tivesse antecipado à ela que a Mametu não tinha o hábito de falar em público, ou era apenas desconhecimento desse perfil errático dela).¹⁵⁶ A forma com os tatas buscavam evitar o assunto, levando a conversa para o tema das dificuldades em realizar o tombamento, também evidenciava que o terreiro não desejava tratar publicamente a divisão de poderes e de sucessão religiosa no Tumba.

Os conselheiros insistiam que o valor do tombamento não estava na gestão da comunidade, mas nas especificidades do culto Angola – mais uma vez, vemos os valores imateriais direcionando os valores para o tombamento, que é um reconhecimento da

¹⁵⁶ Na entrevista que realizei com Tata WF (2020) – que não pertence a ndanji do Tumba Junsara –, ele comentou sobre o comportamento das lideranças do Candomblé da nação Angola, de falar pouco, principalmente sobre questões relacionadas ao ritual. Talvez a resistência que parte das lideranças do Tumba tinham com o tombamento esteja vinculada a esse comportamento fechado, o que justificaria o temor deles em documentar essas informações, que seriam posteriormente expostas, em um processo público.

contribuição material. Creio que os técnicos do Conselho estadual tinham a expectativa de ler, no processo, um modelo de mãe de santo que Mаметu Iraídes não era. Desejavam encontrar, no texto, a narrativa de uma mãe de santo maternal, centralizadora e onisciente de tudo que acontecia em sua comunidade, enquadrada em um modelo de comportamento do arquétipo feminino baseado na mãe cuidadosa e afetuosa ou das mulheres idealizadas na obra de Ruth Landes ([1938], 2002). Os padrões de comportamento que criamos nas etnografias encontram muito mais nuances na “vida real”, e variam de acordo com os níveis de confiança e intimidade com quem vem observar a comunidade “de fora”. Mаметu Iraídes até pode acolher alguns desses aspectos, principalmente no atendimento aos requisitos que envolvem os cuidados de iniciação de seus filhos, mas ela definitivamente não é o tipo de pessoa que encenaria um “papel” político para atender uma imagem ideal.

Chuchuca fez muitas referências às figuras de Ciriáco e Seu Benzinho, realizando uma invocação da experiência deles como lideranças políticas do Tumba Junsara. Deré Lubidi foi citada, mas sempre associada à sua contribuição religiosa no terreiro; quando se tratava de falar das relações sociais e políticas da Casa, as figuras masculinas eram evocadas. Talvez seja um costume ou prática marcar publicamente o lugar da política como uma esfera masculina. Também no mundo ideal construído pelas etnografias, o poder se concentra nas mãos de uma pessoa, que é a mãe ou pai de santo, mas na prática o poder se divide e se concentra intercaladamente, em movimentos de espiral, nos quais é possível localizar um centro, com o movimento podendo ser, no entanto, centrípeto ou centrífugo, dependendo do momento e do contexto (e como vimos anteriormente, a partir de diferentes processos autoritativos).

Depois do tema do poder e gênero e dos choques entre a expectativa dos conselheiros de encontrarem modelos de narrativas históricas (consolidados pelos tombamentos de terreiros anteriores) e as narrativas da perspectiva êmica (desejadas pela comunidade do Tumba), a questão da correlação de cores dos nkissis veio à tona, e Makota Valdina, Tata Landê e Tata Nlundandembu pediram para fazer uma intervenção sobre a relação das cores com as forças das divindades, exemplificando a folclorização que foi construída em torno dessas equivalências entre as tradições/nações do povo de santo; afirmaram que no Candomblé Angola não existem os itans (histórias que narram as virtudes e defeitos das divindades iorubanas), assim como as narrativas em formato de Corte real (quando as divindades são associadas à realeza); e reafirmaram que os membros do Candomblé Angola cultuam seus ancestrais e as forças da natureza.

Percebendo que os conselheiros iam ficando sem referências de como fazer as perguntas que traziam em seu roteiro sem entrar nas armadilhas da comparação teórica com os

conhecimentos pessoais acerca do universo do Candomblé, Muzenza Paulo França explicou que o conselho religioso proibiu a difusão de maiores informações sobre os nkissis dentro do processo de tombamento, o que nos traz novamente a ação do “intangível” atuando na condução dos processos políticos e administrativos. Makota Zimewanga ficou impaciente com os questionamentos relacionados aos “segredos”, e justificou que eram informações relacionadas a preceitos religiosos, e que o entendimento dos significados dos símbolos requeria a compreensão do sistema de pensamento do Candomblé Angola. Na interpretação dela, não havia cabimento esses conhecimentos serem descritos no processo de tombamento, pois sendo o Estado o maior causador da opressão e da própria razão da perda de território e identidade dos terreiros, o interesse nas formas de resistência de um terreiro seria a própria contradição. Makota Valdina questionou ainda, em um tom de revolta, se o tombamento para comunidades brancas era tão difícil quanto era para o povo de terreiro e rejeitou o exercício de trazer a equivalência epistêmica e a lógica de compreensão do mundo dos brancos para enquadrar e traduzir o Candomblé Angola. Como apontamos na etnografia da Oficina do Maranhão, nem sempre a promoção da empatia nos gestores ocorre através de uma ação de adulação ou acolhimento, e por vezes o sentimento de revolta tem a capacidade de induzir a solidariedade e a empatia no interlocutor, e até provocar efeitos sinérgicos, ao sentir “na pele” a situação de exclusão de um universo social e compreender, nessa operação, os efeitos de injustiça, explicitada no próprio discurso agregado à revolta.

A percepção que as lideranças do Tumba e sua ndanji tiveram do poder simbólico carregado no discurso patrimonial, dos efeitos da escrita sobre a produção de conhecimentos e memórias e como instrumento de modelagem de sociedades foi precisa! A sagacidade que o tempo de negociação com o Estado brasileiro e a perspectiva de observação de quem está às margens do centro de decisão estatal funcionaram como a flecha do caçador e acertaram, “no alvo”, o argumento da posse do conhecimento e da autoridade, que justificava a sua iniciativa de instruir o próprio processo de tombamento.

Os conflitos que o texto escrito coloca para uma cultura baseada na oralidade são tão latentes que temos presenciado nos últimos anos, nas redes sociais, debates envolvendo as comunidades de dois terreiros tombados, o Roça do Ventura e a Casa de Oxumaré, que vêm disputando a veracidade histórica das narrativas de antiguidade e fundação presentes no processo de tombamento desse último. Os dois pontos que nos interessam tratar aqui, com relação a essa situação de questionamento da “verdade” das narrativas de fundação de um determinado terreiro, envolvem a potencialidade que os rumores (discursos ocultos) assumem nas redes virtuais como instrumento de contestação da “história oficial” e a capacidade de

validação de narrativas orais pelas novas ferramentas políticas adotadas pelo povo de santo, centradas na veracidade trazida pela escrita e endossada por acadêmicos e pela burocracia técnica, revelando um processo de “transição” do eixo da “tradição”, ou da oralidade, para o eixo “cartorial-documental” da burocracia na construção da história do Candomblé. Noções como a de verdade surgem como uma força quase totalitária, no sentido de censura, como se nunca, em hipótese alguma, um terreiro ou qualquer organização social tenha “inventado” sua tradição e suas narrativas de gênese, como se a memória daqueles que contam as histórias da comunidade não fossem suscetíveis de falhas, ou pior ainda, como se os documentos escritos passassem a ter mais valor que a narrativa oral (e isso dentro de uma cultura com forte oralidade!).

Ao nos prendermos aos modelos de descrição e justificativa formais, os técnicos a serviço da burocracia podem perder, por vezes, a oportunidade de vivenciar o processo da “revelação”, quando um universo novo se desvela em confronto com a padronização, e de ler, nas entrelinhas, os silêncios produzidos pelas lideranças de terreiros – em suas formas de dizer sem dizer, lançando mão de uma das maiores estratégias (e heranças!) de sobrevivência e recriação desenvolvidas pelos povos de terreiro.

A insistência da área técnica na presença dos aspectos religiosos do Candomblé de tradição Angola no processo de tombamento expõe as contradições de interesses de construção de identidades culturais que atravessam o campo das políticas de patrimônio cultural. A opção de inscrição de bens culturais produzidos por comunidades de terreiro, pelos órgãos de preservação, na categoria religiosa – “encaixando” os tombamentos de terreiros na mesma lógica de reconhecimento de patrimônio produzidos por “igrejas” ou instituições religiosas – revela que é necessário levar a cabo uma atualização de como a burocracia realiza a “equivalência conceitual” entre os sistemas culturais dos grupos que reivindicam essa agenda política. Promover a adequação das formas de abordagem conceitual desses bens culturais, para enquadrá-los no escopo de atendimento dos instrumentos de gestão das políticas de patrimônio cultural, é um processo de atualização interepistêmica que as comunidades de terreiro vêm realizando com maestria, ao longo do século, como estratégia de negociação com o Estado brasileiro.

Ao final de horas de diálogo com os conselheiros, a diretoria da ABENTUMBA comprometeu-se a enviar por e-mail, ao IPAC, os documentos complementares, incluindo uma entrevista transcrita com Mametu (que já haviam realizado e que subsidiou um dos textos do dossiê), pois os conselheiros escreveriam o parecer para ser apreciado pelo Conselho Estadual de Cultura em dois dias a partir daquela reunião. Na sequência, os conselheiros, acompanhados

pelas lideranças da ABENTUMBA, saíram do barracão para conhecer o território sagrado do terreiro.

Como vimos no capítulo sobre a organização da Oficina do Maranhão e no relato da reunião dos conselheiros de Cultura com a comunidade do Tumba Junsara, a fala do mediador de terreiro carrega símbolos de autoridade e poder do Candomblé, e sua função como ferramenta diplomática de negociação reveste-se de sinais de representatividade e de engajamento com os interesses da coletividade. O discurso de Makota Valdina sobre o protagonismo da história do Candomblé Angola, seguida do silêncio de concordância dos mais velhos, demonstra, além de seu posicionamento político, sua autoridade dentro do Candomblé, confirmando nossa tese dos princípios autoritativos da agência e dos requisitos para o exercício da liderança e da mediação política do povo de santo. Sua fala teve, ainda, um poder argumentativo incrível, de efeito místico, pois, mesmo se recusando a atender a expectativa dos interlocutores governamentais, fez os conselheiros reverem as estratégias e argumentos analíticos sobre o pedido do tombamento – as palavras de Makota Valdina traziam uma cerimonialidade equivalente a uma reza, e todos os presentes puderam sentir que o tombamento não viria apenas através de argumentos e decisões técnicas (evidenciando a multiplicidade ontológica de agentes incidindo sobre o processo burocrático de patrimonialização), e que os nkissis já haviam decidido como seriam os encaminhamentos para o sucesso da empreitada tombamento.

Notei que, nas várias oportunidades que pude acompanhar suas reuniões com gestores públicos, os membros do Tumba Junsara sentiam muito orgulho do esforço que estavam empreendendo para instruir seus processos de tombamento, e que descobriram, através do conhecimento empírico, o significado das categorias e informações técnicas solicitadas pelos órgãos de preservação do patrimônio, reelaborando-as a partir de seus repertórios culturais.

Senti-me tendo um duplo papel nessa experiência dos tombamentos – ao mesmo tempo que eu apoiava a comunidade do terreiro, participando como tradutora dos conceitos desse universo estatal, encontrava-me como uma agente capaz de fazer a tradução inversa, reinterpretando para a linguagem da burocracia estatal os conceitos que organizavam as narrativas êmicas (para as gestoras do IPHAN e para os conselheiros do conselho estadual). Quando os técnicos da burocracia expunham seus argumentos, olhavam para mim e, em tom de solidariedade, algumas vezes questionavam minha concordância ou opinião, pois conheciam minha relação de parceria com o terreiro e minha vinculação ao IPHAN; e que eu conhecia, “na pele”, aquele “lugar” ingrato de inquisidores que eles estavam ocupando. Na reunião com os

conselheiros fui instada, algumas vezes, a “traduzir” o sentido das informações requeridas pelas dinâmicas processuais do tombamento para a comunidade do Tumba Junsara ali reunida.

As posturas dos técnicos do campo do patrimônio – do IPHAN, do IPAC e do Conselho Estadual – assemelharam-se em relação ao Tumba, pois esperavam encontrar uma organização e um comportamento passivo na construção dos valores patrimoniais, semelhante ao encontrado por eles em outras situações com terreiros – de enquadramento narrativo, de hierarquia do matriarcado e preservação de espaços verdes – características não encontradas nessa experiência. A presença de membros de comunidades de terreiro ocupando cargos de gestão no governo do estado da Bahia, que eram frequentemente contatados pelas lideranças do Tumba, contribuiu para acelerar o andamento do processo de tombamento na esfera estadual, não porque eles facilitaram a instrução e avaliação do processo, mas porque sua presença nas atividades litúrgicas ou sociais promovidas pela comunidade do terreiro demonstrava sua compreensão da contribuição histórica e das redes do Tumba Junsara, e colaborou para a formação de um tipo de “consenso”, na opinião pública baiana, sobre a importância de preservar aquela Casa como uma ação política de reconhecimento, reparação e preservação cultural.

Finalmente, o Tumba Junsara foi tombado pelo Conselho Estadual de Cultura da Bahia em 08 de junho de 2018. Eu não pude acompanhar a avaliação do parecer do Conselho sobre o tombamento definitivo, porque estava viajando, mas acompanhei a movimentação deles por WhatsApp, e ficaram bastantes tensos com os pontos que o parecer trazia como frágeis, temendo que pudessem atrapalhar a finalização desse processo, algo que não ocorreu.

Foto 7 – Reunião do Conselho Estadual de Cultura da Bahia



Fonte: Acervo do Tumba Junsara

Legenda: Representantes da ABENTUMBA e conselheiros de Cultura do estado da Bahia (08/06/2018)

Foto 8 – Reunião do Conselho Estadual de Cultura da Bahia



Fonte: Acervo do Tumba Junsara

Legenda: Tata Afonsinho, Mametu Mesoeji, professor André e Tata Zinguelumbondo (08/06/2018)

6.2 Em busca da abrangência nacional: o tombamento pelo IPHAN

A edição de 2018 do Seminário “Tumba Junsara – Redescobrimo sua História”, tinha como tema os caminhos que a comunidade do Tumba Junsara teria pela frente, tanto pela condição da patrimonialização quanto pelos desafios do fortalecimento da ndanji, e com o título “*Mungoongo Junsara: Tumba Junsara e seus Territórios*”, ocorreu no dia 03 de agosto, quando as lideranças do Tumba entregaram o dossiê de tombamento produzido pela comunidade e parceiros, durante a mesa institucional com a presença da Coordenadora de Identificação do Departamento do Patrimônio Material e Fiscalização (DEPAM)/IPHAN, Carolina Di Lello, que posteriormente foi a responsável pela redação do parecer técnico pela aprovação do reconhecimento do terreiro.

Este tema nasceu dos trabalhos realizados por ocasião dos tombamentos, da luta pelos tombamentos via IPAC e IPHAN, e é reflexo da importância da união do Terreiro com sua Ndanji. Todos vocês filhos, netos, descendentes e amigos tem [sic] nos apoiado muito nesse percurso, e consideramos fundamental que nos juntemos na véspera da Kizomba para pensarmos juntos nossos caminhos, com o apoio ainda das comunidades acadêmicas, religiosas e do entorno do Terreiro! (Texto do site do Terreiro Tumba Junsara, convidando a todos para o Seminário de 2018. Disponível em: <http://www.terreiroTumbajunsara.com.br/2018/>. Acesso em: 23 abr. 2021.).

Durante o seminário foi muito forte o tema do legado deixado por Tata Nlundiamungongo, Seu Ciriáco, e a preocupação dos mais velhos com as estratégias de articulação e cuidados que deveriam ser empreendidos entre o povo de santo, principalmente entre os membros da ndanji, com a composição de sistemas de proteção contra a crescente onda de violência que se projeta sobre os terreiros de Candomblé no Brasil como um todo. Como eu viajaria para uma escola doutoral em Nova Iorque naquela madrugada, não pude me estender

para o jantar e não pude participar das interessantes conversas que acontecem após o seminário, quando se discute alguns pontos que foram debatidos e se desvelam vários enredos de santo e parentesco.¹⁵⁷

A 89ª reunião do Conselho Consultivo do IPHAN foi agendada para os dias 19 e 20 de setembro de 2018, no Forte de Copacabana, no Rio de Janeiro/RJ, quando seriam avaliados os processos de reconhecimento – tombamento e registro – de seis bens culturais, entre eles o Terreiro Tumba Junsara e o Ilê Ogunté – Sítio do Pai Adão, de Recife/PE. O salão, onde foram arrumadas as cadeiras no formato de “U” para acomodar os conselheiros, e as cadeiras organizadas em forma de plateia, era pequeno para a quantidade de descendentes da ndanji Tumba Junsara do Rio de Janeiro que, vestidos de branco, ocupavam quase a totalidade dos lugares disponíveis. A escolha da cidade do Rio de Janeiro para abrigar essa reunião foi muito simbólica, uma vez que o Rio de Janeiro vem desempenhando um papel fundamental na história do Tumba Junsara, não apenas pela memória do tempo que Seu Ciriáco viveu e iniciou pessoas por lá e pela forte presença que a linhagem do Tumba tem atualmente para o Candomblé fluminense, como também pelo fato do Rio ser a sede da maior parte dos casos de violência contra terreiros no Brasil dos últimos anos. Todos esses marcos simbólicos não poderiam ser menos que a agência dos ancestrais atuando novamente sobre a política pública.

A análise do tombamento do terreiro estava agendada para o segundo dia e iniciou-se com a leitura do parecer do conselheiro Luiz Phelipe Andrés, que havia visitado o terreiro pouco menos de um mês antes, para conhecer o território e entender melhor os conceitos que sustentavam o tombamento. Após a exposição dos motivos pelos quais o conselheiro se colocava “a favor” do tombamento do Tumba Junsara, houve dois tipos de questionamentos dos conselheiros: relacionado aos motivos pelos quais os bens materiais móveis não haviam sido incluídos no escopo do tombamento e a questão fundiária, onde os conselheiros desejaram deixar “claro” que a proteção incidia sobre os bens culturais do terreiro e não sobre a propriedade, que estava em processo de regularização pela comunidade. Esse tema da propriedade de territórios e os limites da patrimonialização foi extensamente debatido na pauta daquela manhã, quando se aprovou o Registro do Sistema Agrícola Tradicional do Vale do Ribeira (SP). A preocupação que alguns conselheiros externalizaram frente à ausência de regularidade da propriedade territorial estava relacionada aos riscos que a patrimonialização de

¹⁵⁷ Como informado anteriormente, os enredos de santo são as histórias relacionadas aos caminhos religiosos das pessoas no Candomblé; são relações que se estabelecem entre as divindades, ancestrais e os membros da comunidade, que conectam laços espirituais (RABELO, 2014; FLAKSMAN, 2014).

saberes de uma comunidade que não dispunha de segurança jurídica sobre seu território poderiam trazer a salvaguarda do bem cultural.

É interessante que o tema da regularidade fundiária seja uma constante nos debates sobre a patrimonialização de bens culturais afro-brasileiros. A defesa que muitos técnicos da área fazem para que se esclareça os limites da ação do tombamento sobre os direitos de propriedade, por mais legalistas que sejam, sempre me incomoda. Essa necessidade de afirmar os limites, mais do que de lutar pela ampliação das possibilidades, me traz duas possíveis leituras – o desconhecimento opcional da história centenária dos processos de negação do direito da população negra em ser proprietária de terras no Brasil (o que se poderia resolver com capacitação larga e constante para os técnicos e gestores públicos); ou o receio de que a patrimonialização de bens culturais dos quais comunidades negras são detentoras se torne um instrumento revolucionário das relações de propriedade no Brasil, como se a ação do reconhecimento do valor e da contribuição cultural deva ser instrumento de conservação das desigualdades sociais que vivemos em nosso país, o que iria de encontro aos preceitos constitucionais, que garantem que o patrimônio cultural é um direito de todos os cidadãos, subentendendo-se que a essa garantia estejam associados todos os benefícios e seguranças que a proteção governamental deve carregar.

Após o destaque feito à questão da propriedade, a coordenadora de identificação do DEPAM esclareceu que a comunidade do Tumba Junsara havia optado por não incluir seus bens móveis no escopo da proteção do tombamento, entendendo que os objetos rituais, por seu uso litúrgico e cotidiano, pudessem não se enquadrar nas diretrizes de conservação da política de preservação de bens móveis do IPHAN. Essa pauta dos objetos e sua conservação esteve presente em algumas conversas que tivemos no terreiro ao longo desse processo. Havia muitas dúvidas sobre a postura conservadora hermética que caracteriza o comportamento técnico de muitos profissionais dessa área, que entrariam em conflito com os conhecimentos que as comunidades de Candomblé têm do uso e manutenção de suas ferramentas e objetos rituais. Esses debates sobre os conflitos de interesse e de uso do acervo do terreiro levaram à decisão que a diretoria da ABENTUMBA tomou de anexar ao processo de tombamento o inventário dos bens móveis da comunidade (que havia sido realizado em 2014), mas não o incluir como objeto da proteção, esperando que a maturidade futura entre o povo de santo e os conservadores culturais levasse a uma ampliação das diretrizes de preservação desses objetos.

Por fim, feitos os esclarecimentos, os conselheiros aprovaram o tombamento do Tumba Junsara (assim como o fizeram para o Terreiro do Sítio do Pai Adão), e Mametu Mesoeji e Tata Zingue Lumbondo foram chamados a fazerem um breve discurso. Tata Zingue retomou o

conceito de *milonga* para exemplificar a extensão do reconhecimento que ali se conduzia, pois mais que o eixo de valor para o tombamento, eram as formas de parentesco e amizade do povo de santo que se estava consagrando. Mometu fez uma fala de agradecimento e cantou para Nkossi e entoou o Hino do Tumba Junsara, para a emoção do coro que a acompanhava e de todos os presentes naquele salão.

Foto 9 – Reunião do Conselho Consultivo do Iphan



Fonte: Acervo pessoal

Legenda: À esquerda, Tata Zinguelumbondo no primeiro plano e Mometu Mesoeji à frente, escutam a apreciação dos conselheiros sobre o processo de tombamento do terreiro (20/09/2018)

Foto 10 – Ndanji do Tumba Junsara assiste Reunião do Conselho Consultivo



Fonte: Acervo pessoal

Legenda: Autoridades religiosas e filhos da ndanji Tumba Junsara assistem a reunião do Conselho Consultivo do IPHAN, no Forte de Copacabana/RJ (20/09/2018)

Passada a exaustão de encontros e reuniões mobilizados para os tombamentos, todos precisávamos descansar. Sentíamos, no entanto, eu e André, que era necessário fazer um balanço desse processo; em novembro de 2018, após um ano de muitas conquistas e algumas tensões internas, envolvendo disputas de narrativas políticas e de protagonismo de lideranças de outros terreiros, fizemos um encontro para avaliar a origem desses conflitos e refletir sobre como podíamos superá-los para seguir na luta pela agenda da valorização do patrimônio dos

terreiros. Uma das questões que preocupava as lideranças da casa era a renovação, a realização de novos iniciados no terreiro, condição que exigia da comunidade a abertura para novos contextos e que trouxe tensões entre a própria ndanji. Para o Tumba, era importante “iniciar” um novo barco como tática para aplacar disputas de poder.

Em outras conversas com lideranças do Tumba Junsara, eles já haviam expressado a preocupação com a necessidade de iniciar novos membros, como uma estratégia de continuidade de existência da comunidade do terreiro. Ao tempo que entendiam a necessidade de atualizar a comunidade, sentiam receio de iniciar pessoas sem compromisso ou disponibilidade para a vida religiosa, pois eles ainda desejavam iniciar nos moldes da tradição, com os três meses de recolhimento e os seis meses de semirrecolhimento. Com a vida contemporânea de trabalho o dia todo, poucas pessoas têm disponibilidade para dedicar esse tempo para o Nzo¹⁵⁸ e para o aprendizado do Candomblé Angola. As lideranças do Tumba tentavam amenizar essas dificuldades com a promoção de cursos de toques de atabaques, de cantos e da língua quimbundo, como uma forma de “complementar” e “reforçar” os conhecimentos iniciáticos sobre o culto as nkissis; no entanto, a fragilidade da ausência de novos barcos gerava tensões internas constantes.

Outro ponto que gerou tensões foi o posicionamento político “neutro” da comunidade que, como vimos, encontrava-se durante a instrução dos processos de tombamento entre dois grupos políticos distintos. Evitar o posicionamento público, em atividades e eventos políticos do povo de santo, acabou gerando tensões veladas com outros terreiros e lideranças de movimento social. A estratégia que os terreiros têm em demorar ou esquivar-se de manifestações políticas, principalmente envolvendo temas conflituosos, leva, muitas vezes, ao rompimento de alianças políticas com lideranças e outros movimentos sociais ou a não formalização de parcerias político-institucionais, já que representantes eletivos da política costumam ser acessados por muitos grupos de interesse e prezam pela exploração da imagem pública. Por vezes, como já argumentamos nos Capítulos 3 e 4, o custo de manifestações políticas é um risco que as comunidades de terreiro provavelmente não gostariam de correr, vivendo em contextos nos quais os poderes públicos flutuam partidariamente e em que uma jogada do “lado perdedor” poderia colocar o grupo em situação de mais fragilidade. No entanto, o oposto de esconder-se para não ser prejudicado é estabelecer alianças mais profundas com aliados estratégicos, nas quais existe a margem mais segura para escolher os momentos de exposição pública, ação que demora tempo e que a *milonga* contribui para preservar.

¹⁵⁸ Nzó é o termo utilizado no Candomblé Angola para se referir ao terreiro ou casa.

6.3 *Milonga* como valor e como princípio

O termo *milonga*, para além do sentido de “feitiço” e “falatório” que já indicamos no início deste capítulo, ocupou um lugar estruturante no processo de construção dos argumentos para os tombamentos do Terreiro Tumba Junsara. Ora a *milonga* foi abordada como um conceito êmico, com o qual a comunidade do Tumba Junsara identificava o Candomblé de tradição Angola, ora se convertia em um conceito analítico capaz de traduzir a estrutura de parentesco e as redes de sociabilidade dos terreiros de Candomblé. Junto aos sentidos sociopolíticos assumidos pelo conceito, a *milonga* era utilizada frequentemente por Chuchuca, Paulo e Tata Afonsinho para se referirem aos nossos encontros festivos – jantares, encontros no fim das tardes –, nos quais conversávamos sobre temas diversos e quando podíamos aprimorar as estratégias e as narrativas que estávamos construindo como base para os processos de tombamento. Assim, entendi ser importante trazer uma seção do capítulo destinada a refletirmos a respeito de como a *milonga* assumiu o aspecto de um discurso oculto, cujo significado e uso era interno às comunidades de terreiro e que o Tumba Junsara tornou um discurso infrapolítico ao trazê-la como categoria para negociar com o Estado. O termo que designava estratégias de sobrevivência dos candomblés às formas de marginalização social provocadas pelo aparato estatal, tornava-se o argumento de valorização, pelo aparato estatal, da contribuição cultural do Tumba Junsara (e do Candomblé Angola, por associação) à sociedade brasileira. Na ironia da história, tornou-se um recurso infrapolítico para fazer a crítica social de forma “não evidente” e floreada.

Encontramos o uso do termo *milonga* no contexto do Candomblé baiano, aplicado às formas de constituição das famílias de santo. Seu Benzinho,¹⁵⁹ ou Tata Esmeraldo Emetério de Santana, que tinha o cargo de Xincarangoma¹⁶⁰ no Tumba Junsara, explicou para a plateia do Encontro de Nações, evento promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais em 1984:

E como nós sabemos, a nação Angola é um pouco fechada e ninguém consegue aprender nada antes de sete ou quatorze anos. Até porque Angola é uma mistura de cabinda, moçambique, munjola, kikongo. Tudo isso é Angola. Então virou o que eles mesmos chamam de milonga. [...] Milonga é mistura. Foi assim que eles fizeram.

¹⁵⁹ Chuchuca contou-me que Seu Benzinho foi iniciado no Terreiro Kalebetã, tinha muita relação com o Bate-Folha. Mãe Gongoassessi convidou Seu Benzinho para ensinar os cantos da tradição Angola nos terreiros, e foi nessa oportunidade que ele conheceu Seu Ciriáco, e posteriormente recebeu o cargo no Tumba Junsara.

¹⁶⁰ Tata Xincarangoma ou Xicaramgoma é o responsável pelos toques e cânticos e pela orquestra de atabaques (ngomas), no Candomblé de tradição Angola. O cargo foi ocupado, no Tumba Junsara, por seu Benzinho, Tata Nkodiandembo, Esmeraldo Emetério de Santana, e posteriormente assumido por seu filho, Chuchuca, Tata Esmeraldo Emetério de Santana Filho, Tata Zinguelumbondo

Misturaram porque eles na senzala, tinham, ali, de todas as “nações” e, quando era possível, eles faziam qualquer coisa das obrigações deles, então cada um pegava um pedaço, faziam uma colcha de retalhos, um cozinhava, outro cortava aquilo, outro pegava, porque eles tinham tempo limitado para tal e faziam. A mesma coisa fizeram com o cântico. Um, “eu sei tal cantiga”; outro, “eu sei tal”, e todos cantavam, e então o santo aceitava, e não ficou somente uma “nação” para fazer aquele tipo de obrigação. Era uma mistura, como já disse, a milonga. (SANTANA, 1984, p. 35-36 *apud* BRASIL/IPHAN, 2018, p. 7-8).

A “mistura”,¹⁶¹ como utilizada por Tata Nkondiamdembo, seu Benzinho, foi a característica do Candomblé de tradição Angola que a comunidade do Tumba Junsara utilizou para pensar seus sistemas simbólico e identitário. Fu Kiau (2001) descreve que a ontologia bantu não se estrutura a partir de “exclusivismos”, mas se orienta pelo princípio do kodya no qual todos os seres são portadores da energia de Nzambi, e que nesse sentido a diversidade de aparências nas quais divindades podem se manifestar exige que se respeitem seus tratamentos específicos. Essa concepção ontológica dos seres possibilitaria que os povos de língua bantu tivessem grande flexibilidade para agregar conhecimentos de outras tradições em suas práticas rituais e de culto. A habilidade para incorporar conhecimentos “externos” extrapolaria o universo do sagrado, estando presente nas dinâmicas sociais para composição de laços familiares consanguíneos, de santo e de parentesco social, categorias que Tata Zingelumbondo classificou como “parente” e “família aderente”, para definir as relações sociais que permeiam a constituição da família de santo e das redes de solidariedade e amizade que estabeleceram nos territórios de entorno do Tumba Junsara. Esses laços afetivos e iniciáticos, traduzidos pelo conceito de *milonga*, permitiriam à comunidade do Tumba transformar em narrativas patrimoniais os sentidos de pertencimento, de estrutura social e de organização dos rituais e própria história de iniciação dos filhos de santo da casa, que tece as micro e macro-histórias de populações negras brasileiras.

Ordep Serra (1995, p. 30) utiliza a categoria *milonga*, referindo-se ao termo apresentado pelo Tata Xincarangoma, Esmeraldo Emetério de Santana, para descrever o processo de formação histórica de um *background* religioso negro, dividido em dois momentos – *koiné*, no qual os grupos se organizavam nas senzalas, no período da predominância dos povos bantos trazidos pelo tráfico negreiro para o território brasileiro; e o segundo momento, de formação do Candomblé, no período de predominância da presença de povos advindos da área cultural

¹⁶¹ O uso do termo “mistura” simplifica muito a riqueza analítica do conceito de *milonga*. A habilidade de incorporar elementos da diversidade garantiu, às comunidades de Candomblé Angola, proteção e permanência nos territórios onde se assentavam, assim como a manutenção e preservação de conhecimentos de fundamentos de outras tradições dentro das performances do terreiro Angola. Além disso, um estudo mais aprofundado do conceito pode traçar interessantes relações com os cultos de Caboclo e de Umbanda.

Jeje-Nagô na Bahia. Esse *background* religioso, traduzido pelo conceito de *milonga*, envolvia indivíduos que compartilharam diferentes línguas, ritos e cantos, provindos de diferentes partes do continente africano, para organizar o que passou a se chamar de Candomblé Angola, considerando as disputas, tensões e antagonismos entre a população negra no Brasil. Serra (1995) parte da premissa de que essa reunião de etnias produziu um “repertório comum” de crenças e práticas que “favoreceu o florescer de formações religiosas mais ou menos diversificadas a partir dessa base” (SERRA, 1995, p. 30).

Para além dessas leituras que o termo *milonga* possibilita, sua elaboração como categoria analítica, no contexto de construção dos argumentos para os tombamentos do Tumba Junsara, projeta interpretações de como se construíram novas formas de organização social, a partir dos encontros culturais de diferentes grupos, no contexto da diáspora africana no Brasil. Tata Zinguelumbo explicava, através dos processos iniciáticos, como a *milonga* havia dado direção e significado aos novos sistemas culturais e religiosos e ressignificado a ideia de família, ampliando inclusive a abrangência das famílias de santo.

Em várias oportunidades, escutei Chuchuca trazendo o exemplo das famílias negras baianas como a base da qual se projeta o conceito de *milonga* para dentro do Candomblé:

[...] se o seu pai traz uma ancestralidade Jeje e sua mãe traz uma ancestralidade Angola, quando você vai se iniciar, o jogo revela que você tem de cuidar dessas duas linhas. Você vai decidir ser iniciado em um terreiro que cultua nkissi ou vodum, mas vocês terão de cuidar das duas ancestralidades. (Tata ZL, 2020).

Quando o exemplo de Deré Lubidi era utilizado para exemplificar a estrutura da *milonga* do Tumba Junsara, era a essa dupla ancestralidade revelada que ele se referia; a essa dupla, tripla, múltipla territorialidade e temporalidade que coexistem nos corpos dos iniciados no Candomblé (ANJOS, 2006).

O conceito de *milonga* sempre esteve muito associado à genealogia do Tumba, principalmente com o Bogum. A iniciação de muzenzas, por Mãe Runhó, que criou três filhas de santo de Ciriáco (à época, ela ainda não era a mãe de santo do Bogum) – Nanansi, Jijau e Angorensi –, reforçava as redes de solidariedade com outras nações, embasando o conceito de *milonga* – o povo de terreiro se visitava constantemente e pessoas enviavam contribuições para as festas públicas (enviavam doação de frutas, animais etc.). Para termos dimensão das conexões da *milonga*, podemos citar um braço da família Junsara em sua conexão com os terreiros cariocas: Angorensi abriu casa no Rio de Janeiro, e Tata Roberto Luazemi (RJ), uma das lideranças mais ativas da ndanji e do estado fluminense, é neto de Angorensi. Dona Detinha

(irmã de santo da mãe de Chuchuca), abriu casa no Rio de Janeiro e Ciriáco iniciou alguns de seus filhos de santo, e ela cuidou de Ciriáco quando ele estava doente. Tata Senzala cuidava do terreiro Tumba Junsara quando Ciriáco passou um tempo no Rio de Janeiro (foi ele, inclusive, quem construiu o barracão do Tumba). Ciriáco rodava muitas casas de Candomblé e sempre ia acompanhado de sua “corte” – *kotas, tatas* –, que ia vestida conforme a escolha dele. Chuchuca sempre lembrava as cantigas do Candomblé Jeje que ainda são entoadas no Tumba Junsara, utilizando-as como exemplo para ilustrar a “materialização” desse parentesco de iniciações com as sacerdotisas do Bogum, e destacava ainda que alguns terreiros Jeje já haviam esquecido essas canções ou não utilizavam mais em seus rituais.

A rede de parentescos (proporcionada pela *milonga*) também funcionava como um sistema de comunicação e de apoio – quando uma casa estava com problemas com o Estado, outras eram acionadas para ajudar. O conceito êmico de *milonga*, convertido em analítico, mobilizou vários sentidos: 1) o aspecto canônico (um pai ou mãe não pode iniciar um filho biológico e, por isso, escolhe outra sacerdotisa para fazê-lo, criando um laço de parentesco de santo que pode ser dentro da mesma nação), também se estabelece por 2) determinação da ancestralidade – um filho de um pai de santo de Ketu cuja divindade pessoal pertence à nação Angola e precisa ser iniciado nessa nação, acaba chamando um sacerdote de Angola e nascendo, daí, outras relações de parentesco entre nações; e 3) por uma conexão política de suporte e informação entre casas – que podem ser vizinhas, da mesma linhagem ou mesmo advindas desses laços que se estabeleceram nas condições anteriormente apontadas.

A construção da *milonga* como categoria analítica foi se aprimorando em cada conversa que a comunidade fazia com convidados seniores de outros terreiros, quando eram lembrados laços de amizade e parentesco dos mais velhos, e como havia uma estrutura de apoio mesmo entre diferentes nações de Candomblé. Houve um episódio, durante um dos Dbangu Langu, realizado em maio de 2018, em que pude compreender como o conceito de *milonga* se aplicava nas relações sociais do Tumba e dimensionar como ativava laços de parentesco e alianças políticas do Candomblé. O ritual do Dbangu Langu no Tumba é muito intimista, e muito emocionante, pois conserva o aspecto de um ritual familiar, e mantém o caráter de um compromisso ancestral. Ao final da obrigação, as pessoas costumavam ficar bastante emotivas, e nas vezes em que pude participar, acabávamos vivendo momentos de ativação da sensação de pertencimento a uma família muito antiga, que porta uma intensa força vital (*ngunzu*) em suas atividades litúrgicas. Naquele dia, após o ritual, estávamos no barracão compartilhando o alimento quando alguns filhos da casa começaram a comentar sobre as fotos de antigas lideranças da *ndanji* que estavam sendo encaminhadas na campanha “Tomba Tumba”. Os mais

velhos começaram a lembrar o nome de pessoas iniciadas por Ciriáco no período que ele morou no Rio de Janeiro – Talembura era de Nkossi e foi lembrada por Tata Kamusengue (da ndanji Junsara, cujo terreiro está em Belo Horizonte/MG); Bandaquenun, de Santo Amaro/BA, era de Zumbá –, nomes que chamaram a atenção de convidados que estavam ali presentes: um rapaz de São Paulo, Antonio Miranda, bisneto do terreiro Tumba Junsara, a Ekedy Lia de Xangô, também de São Paulo, filha do finado Waldomiro de Xangô, e um babalorixá, Seu Bira de Iansã, neto de santo do senhor Waldomiro de Xangô. Ekedy Lia narrou um pouco de sua história pessoal (foi uma das primeiras equedes de seu Waldomiro no Rio), dizendo que conheceu Ciriáco no período que ele viveu no Rio de Janeiro, quando ela ainda era pré-adolescente, e que tinha muita amizade com as filhas de santo dele (a maior parte já falecida), lembrando do nome de algumas delas. Baba Bira também lembrou de nomes de pessoas iniciadas por Ciriáco que fundaram seus próprios e que acabaram, em algum momento, “dando obrigação” em terreiros de outras nações e tradições, estabelecendo assim relações de parentesco que o alcaçavam, espantado com os laços de memória que conectavam as pessoas ali presentes, reunidas de forma aparentemente coincidente, que se descobriram “parentes” e “aderentes” pelo acaso do destino, ou dos nkissis.

Esse encontro, que pude presenciar, foi ilustrativo para compreender um pouco da história e da tradição do Candomblé Angola praticado por aquela pequena comunidade incrustada no meio do Engenho Velho de Brotas, que se revelava profundamente fincada nas raízes da história do Brasil, nas memórias das migrações populacionais para o Sudeste brasileiro, nos afetos e descendências que foram preservados através da memória oral e ritual e que se perpetuaria muito além de todos nós que estávamos reunidos naquele barracão. A *milonga* não havia nascido com Ciriáco, e se ressignificava constantemente entre as gerações, em cada ritual que a atualiza e semeia novas redes de pertencimento e conexão ancestral.

Na Oficina de Laudos Antropológicos do projeto “Perguntando a Onilê”, realizada em Cachoeira/BA, quando uma aluna da UFRB perguntou a Chuchuca como a ideia de *milonga* poderia ajudar os mais novos a entenderem e recompor a memória nos terreiros, ele citou um atividade que Yeda Pessoa de Castro realizou no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da UFBA, em 1988, chamada “Mestre de Saberes”, em que um grupo de trabalho facilitava o diálogo entre representantes do Candomblé “bantu” e a academia (explicando que os bantu têm mais de 300 dialetos) e que tinha o objetivo de aproximar as línguas faladas e conhecidas nos terreiros. Quando eles comparavam as formas de louvação nos terreiros, percebiam que havia muitas, inclusive com o uso de termos Iorubá em terreiros de tradição bantu, e quando questionados se isso não era iorubanização, respondiam: “isso aí é a *milonga!*”. Com os

encontros desse grupo, começaram a perceber que essa mistura de falas no uso ritual se mostrava desvalorizada para a academia, que acabava focando seus estudos nos Nagô [considerando-os puros] e o povo bantu ficou no esquecimento das pesquisas. Imagino que Chuchuca tenha trazido esse exemplo de um diálogo das comunidades de terreiro com a academia para ilustrar como a *milonga* poderia ajudar os mais novos a ampliar os entendimentos da universidade e da academia sobre o patrimônio afro-brasileiro e o Candomblé, e como essa categoria poderia contribuir para que os jovens tivessem um caminho de compreensão de suas ancestralidades para trilhar.

O conceito de *milonga* contribui para ampliar a ideia dos limites do conceito de família de santo, estendendo-o para além da história individual dos antepassados e de enredo dos ancestrais, destacando a importância que a continuidade dos laços de sociabilidade e as alianças tem para a preservação do patrimônio dos terreiros. A mobilização espiritual e social realizada para os tombamentos do Tumba reativou energias poderosas, reconectou amizades antigas entre lideranças de terreiros e fortaleceu parcerias que já vinham se construindo na agenda política de preservação dos terreiros tombados na Bahia, principalmente entre os mediadores/representantes de terreiros patrimonializados.

A *milonga* expressou-se também nos moldes com que os processos burocráticos foram conduzidos nos tombamentos: pesquisadores pertencentes ao Tumba Junsara e à sua ndanji, pesquisadores membros de outros terreiros de Candomblé e de outras tradições de cultos de matrizes africanas foram envolvidos para a produção de textos, recomposição de memórias orais, visuais e escritas, que subsidiaram a construção dos dossiês de tombamento. A *milonga* desdobrou-se para além do movimento ativado para a patrimonialização; essa experiência resultou na criação de um laboratório de estudos sobre a memória e a gestão social da população negra, na Escola de Administração da UFBA (M.I.L.O.N.G.A.), implantou a ideia de que é possível inovar nas dinâmicas de instrução de processos de tombamento, com a simetria de conhecimentos e narrativas direcionadas para a construção de valores no patrimônio afro-brasileiro; e na experiência mais rica extraída desse processo, que foi o estabelecimento de vínculos de afeto, confiança e amizade entre os atores envolvidos.

A perspectiva de elaborarmos um discurso patrimonial que refletisse o ponto de vistaêmico da história, em que as referências para a elaboração dos valores que justificassem a patrimonialização partissem das relações sociais e visões de mundo da comunidade do Tumba Junsara, parece que contribuiu para evitar alguns reducionismos étnicos sobre a aferição de valor sobre uma tradição “bantu” (generalizante), permitindo identificar as especificidades culturais daquela Casa, sem com isso torná-las “locais” ao ponto de impedir a projeção de sua

importância e contribuição nacional. Tendo esse panorama como pressuposto, e em comum acordo com os ancestrais e com os pesquisadores e técnicos dos órgãos de preservação, consideramos a história de formação do terreiro e de suas múltiplas contribuições étnicas rituais, trazendo como eixo o conceito de *milonga* para pensar o legado cultural do Tumba Junsara na formação da “identidade nacional”. Diferente de uma teoria do sincretismo, onde o encontro de sistemas de culto geraria um terceiro sistema, a “mistura” da *milonga* reside na agregação de rituais de sistemas de culto e de enredos, mantendo-os em suas características distintas. Como casamentos que vão conectando diferentes histórias de família, sem a perda da identidade, que se mantém pelos registros de sobrenomes familiares, a *milonga* tece redes de conhecimento e de histórias, mantendo o registro dessas alianças através da memória ritual.

Assim, a *milonga*, além se constituir como um conceito êmico, possibilitou analisar e debater o Candomblé como resultado de um processo diaspórico, abrangendo, enquanto um conceito guarda-chuva, conceitos de família de santo, parentesco (consanguíneo e aderente), vizinhança e redes de solidariedade da população negra em Salvador e em grande parte do território brasileiro. Adotar a *milonga* como valor para o tombamento possibilitou ainda rever o “Nagô-centrismo” das narrativas patrimoniais e o discurso da “pureza africana” presente em quase todos os processos de reconhecimento de terreiros como patrimônios culturais, dinâmica que acreditamos ser fundamental para tornar harmonioso e dialógico o processo de preservação dos bens culturais acautelados.

6.4 Agenciamento do povo de santo: pressão sobre os poderes públicos

A mobilização política e social promovida pela comunidade do Tumba para os tombamentos movimentou mais que os interesses locais em torno da preservação do terreiro, avançando para uma agenda mais ampla de recomposição êmica de narrativas relacionadas às linhagens e memórias do Candomblé Angola no território nacional, consolidando nossa argumentação de um *ethos* político pautado no estabelecimento de alianças, expressas nas redes de amizade e parentesco ampliado do Candomblé. Essa experiência que vivemos ampliou nossa percepção das formas de agenciamento múltiplo no Candomblé, alargando-as para incluir os conceitos de “família” e “agregados”, ressignificados em sua extensão e potência, em novos contextos, colocados pelas mídias e redes sociais.

A capacidade de mobilizar um grande número de pessoas da ndanji, conhecidas e não conhecidas pelo núcleo religioso do Tumba, e de apoiadores das mais diferentes identidades – apesar dos tensionamentos que as disputas pela memória agregam, principalmente envolvendo

as facetas de “legitimidade” que o patrimônio cultural requer – foi operada pelas lideranças do terreiro de forma a criar um sentimento de benefício coletivo. O espírito de comunhão por uma vitória do povo de santo, em um processo de negociação política desse calibre simbólico, foi capaz de unificar atores sociais que não necessariamente se reconheciam como pares, e como vimos, que militam, eventualmente, em *fronts* opostos. No escopo desse movimento de unificação de documentos, narrativas e lembranças, dois resultados se materializaram de forma muito contundente: o início de um processo de mapeamento da descendência Tumba Junsara, entre os terreiros de tradição Angola, que se identificam como da mesma ndanji/raiz; e a composição de uma Comissão Científica, auxiliar à diretoria da ABENTUMBA, composta por alguns dos pesquisadores que se envolveram ativamente nos processos dos tombamentos, cuja orientação é dar suporte e opinião à comunidade do terreiro na avaliação de propostas direcionadas à realização de pesquisas sobre o Tumba Junsara, pelo público externo.

A ideia de ndanji traz a perspectiva de uma mesma origem ancestral, ao mesmo tempo que considera essas partes como agentes (os terreiros cujos filhos foram iniciados através da tradição/ritos e princípios do Terreiro Tumba Junsara), capazes de preservar e renovar os conhecimentos compartilhados. A perspectiva de uma “multiplicidade-geradora” trazida pela ndanji conecta-se ao princípio de acúmulo e fortalecimento do ngunzu, compartilhado pelos rituais iniciáticos e consolidado pelo *status* de senioridade; conecta e sincroniza diferentes temporalidades e tramas sociais, através da memória e identidade do ritual, que compõem as histórias e enredos de santo da família ancestral Tumba Junsara.

Dessa forma, a categoria ndanji contribui para refletirmos sobre as estratégias de agenciamento da comunidade Tumba Junsara: como ativo de mobilização de redes de sociabilidade e alianças, fundamentais para manutenção da família de santo; e como conceito que define a composição de um grupo de interesse/pressão incidente sobre as dinâmicas de negociação política com os poderes públicos. Articulada ao conceito de *milonga*, a ideia de pertencimento múltiplo da ndanji foi capaz de acionar valores culturais e histórias compartilhados, mobilizando outras lideranças de terreiros, gestores e autoridades políticas enquanto agentes de pressão política, ampliando o escopo do que se entende por “comunidades de terreiro” nas políticas de patrimônio.

A possibilidade de acompanhar a dinâmica de mobilização da comunidade do Tumba Junsara para obtenção de reconhecimento como patrimônio cultural nacional e estadual permitiu reforçar outras teorias acionadas pela pesquisa da tese de doutoramento. O poder que a palavra e a oralidade têm para o Candomblé ficou muito evidente nas preocupações com as gravações, com a carga de verdade dos compromissos assumidos verbalmente pelos gestores,

com a escolha de palavras que não ferissem ou incomodassem autoridades e lideranças políticas em reuniões relacionadas a ações de pressão social. A percepção de que a “palavra tem poder” estava também muito associada à palavra do “mais velho”, que, como já tratamos no Capítulo 1, está mais próximo dos antepassados e por isso goza de maior autoridade e capacidade de decidir pelo coletivo. A força da oralidade e da hierarquia do ancião revelava-se muito pelo comportamento de Tata Talamonako, quieto na maioria das vezes, mas quando se pronunciava para opinar sobre assunto ou decisão que deveria ser tomada, pesava fortemente sobre os encaminhamentos. O mesmo se aplicava às análises de Tata Emetério; quando havia consenso nas opiniões dos Tatas mais velhos, as decisões eram tomadas sem qualquer contestação. Esse comportamento do respeito às tradições, na figura de autoridade conferida aos anciãos, relaciona-se com o princípio do kinkulu – “tradição oral” – que Makota Valdina (1997) descreve como estruturante para entender o “pensar” dos bantu, conceito que nos agrega mais um elemento para afirmar o princípio autoritativo de ancianidade, relacionado ao poder da fala e à centralidade da tradição oral, como argumentado anteriormente.

E principalmente, esse poder da palavra pude presenciar na fala de Makota Valdina na reunião com a conselheira de Cultura, no âmbito do tombamento estadual, quando a argumentação política que ela desenvolveu para justificar os motivos pelos quais o terreiro não iria se dobrar para se “encaixar” nos modelos de Candomblé que o Estado queria encontrar, desvelou-se, para mim, em uma fala de encantamento, pela qual todos ali foram emocionalmente tocados e compreenderam o sentido daquele discurso... A palavra ali teve o poder de alterar a percepção de muitos ali sobre o Candomblé, sobre o Candomblé Angola, sobre as formas de autoridade do Estado. Foram muitas alterações de compreensão e percepção daquele universo social que buscava negociar com o Estado, e todos saíram dali com a sensação de preenchimento, similar a uma experiência religiosa-espiritual. Makota Valdina confirmou a minha hipótese da existência de lideranças capazes de acionar a empatia através da sinestesia, fazendo com que todos os presentes pudéssemos sentir a agência da ancestralidade, e através de nossos corpos compreendermos a importância do que eles plantaram e da preservação de um futuro, centro do que estava em negociação ali. A palavra foi utilizada por nkissi e por humanos para alterações de percepção de realidades, não apenas naquela reunião, mas nas inspirações de argumentos na escrita do texto dos dossiês de tombamento e dos pareceres dos técnicos do IPAC e do IPHAN.

A experiência dos dois tombamentos permitiu ainda perceber a agência dos nkissis sobre o processo de gestão de políticas públicas, que se manifestava através de intuições recebidas pelos agentes envolvidos – nas formas como iam se construindo e se organizando as ideias, os

conceitos e histórias; na elaboração de estratégias de narrar e de pensar as histórias para membros da comunidade e para o público externo, por Tata Emetério, Talamonako, Tata Afonsinho, Tata Everaldo, Tata Edmilson e Paulo.

A agência dos ancestrais e das divindades também era percebida nas falhas técnicas que ocorreram em entrevistas realizadas para a composição dos dossiês de tombamento¹⁶² (como na atividade da ACCS em que os três equipamentos agendados para gravar deram problemas), nos desencontros de atividades e reuniões, indicando-nos os caminhos que eles não desejavam que percorrêssemos; nas situações que percebemos que eles evitavam para que não houvesse mais tensões na comunidade, como foram os casos do cancelamento de algumas agendas institucionais e da ausência da vizinhança na atividade de educação patrimonial proposta pelo IPAC em 2017; no reencontro com antigos conhecidos ou “aderentes” do universo do Candomblé, que acabavam chegando ao Tumba em razão do calendário religioso reativado ou das atividades acadêmicas – nos *Dibangu langu*, *Masangu*, seminários da ACCS/UFBA; nos reencontros entre os mais velhos com pessoas da ndanji Tumba, cujo contato havia se perdido por um tempo, mas que por outros caminhos chegavam na Casa, fosse pelo meio de coincidências ou pela mediação de filhos de santo que tomavam conhecimento da mobilização para o tombamento e entravam em contato pelas redes sociais; pelo encaminhamento de jovens (principalmente através das atividades do Laboratório M.I.L.O.N.G.A/UFBA), que chegaram no Tumba através de atividades acadêmicas e se aproximaram da vida ritual na Casa.

Como vimos, a agência e intervenção de ancestrais e nkissis nos processos políticos e burocráticos envolvendo agendas do povo de santo demonstram que são agentes fundamentais a serem compreendidos e percebidos, pelos gestores públicos, como parte das cosmopolíticas do Candomblé. A ação do sobrenatural é percebida e traduzida pelas comunidades de terreiro em seus processos deliberativos, em diferentes manifestações corporais, da natureza e da tecnologia, e deve ser respeitada pelos poderes públicos tanto nas ações de reconhecimento, como de preservação e salvaguarda do patrimônio cultural afro-brasileiro. Essa agência é elemento estruturante para compreendermos a ação política do Candomblé, pois se trata de uma conexão viva e ativa entre o universo sagrado e a vida e destino dos humanos. A tradução dos desejos e ação do sobrenatural projetou-se para dentro dos dossiês de tombamento produzidos pela comunidade do Tumba Junsara – as vozes dos ancestrais coadunadas às dos membros da

¹⁶² Júlio Braga (1998) relata a dificuldade semelhante que experimentou ao tentar gravar cantos dedicados a Exu, durante visita que realizara na região do antigo Daomé, onde um gravador escondido não foi capaz de captar os cânticos tão desejados, o que me reforça a teoria de que as energias agem voluntariosamente sobre o processo de pesquisa.

comunidade reverberaram através dos conceitos e discurso ressignificados do patrimônio e da identidade cultural que a comunidade devolveu à sociedade brasileira através da patrimonialização, (re)harmonizando-os às suas formas de pensar e estar no mundo, esperando que essa sintonização de frequências reestruturem as práticas de preservação do Estado brasileiro. Na construção do texto dos dossiês de tombamento, buscou-se a intercessão entre a história institucional do Tumba Junsara e a história dos indivíduos que construíram e preservaram essa tradição, esperando com isso costurar uma narrativa coerente com as tramas da história do Candomblé no Brasil.

6.5 Ethos político de negociação: a estratégia de alianças

If perspicience translates any particular emic term of Cuban religious practitioners, it would be *conocimiento*, knowledge. (WIRTZ, 2014, p. 155).

Uma estratégia fundamental para a consolidação dos tombamentos estadual e nacional foi o acionamento do princípio da negociação, comportamento que também identificamos como relacionado à cosmopolítica do Candomblé. Negociando com suas divindades e com os homens e mulheres dos poderes públicos e da elite brasileira, as lideranças de Candomblé construíram formas particulares de sobrevivência política e material em uma sociedade que legalmente lhes coibia a existência.

A cada encontro dos Conselhos (religioso e administrativo) do Tumba Junsara – em que se debatia o andamento das atividades relacionadas aos tombamentos – as lideranças tomavam decisões coletivas táticas, buscando escolher a estratégia de ação que não confrontasse diretamente as instituições dos poderes públicos, mas que, ao mesmo tempo, estivessem em sintonia com o legado de ousadia e astúcia dos ancestrais do terreiro. Nesse sentido, a consulta aos nkissis era importante instrumento de tomada de decisões, assim como a opinião e a análise de conjuntura das principais lideranças da Casa e da ndanji. Em muitas oportunidades, as ponderações e análises dos mediadores “aderentes” envolvidos nesse processo foram também fonte de consultas para tomada de decisões da comunidade. Essa tática da negociação foi aplicada não apenas para direcionar a ação coletiva das lideranças do terreiro, como para articular a participação dos agentes estatais no processo, envolvidos em mesas de negociação e diálogos centrais para o direcionamento das atividades relacionadas à produção de conhecimento para os tombamentos. A negociação como princípio do *ethos* político

possibilitou a organização de recursos para um trabalho e ação sinérgicos da sociedade civil, comunidade e gestores públicos em prol do reconhecimento e proteção do Tumba Junsara.

O processo de tombamento do Tumba como patrimônio cultural traduz a potência da narrativa histórica como ferramenta de poder, em razão do aditivo de “legitimidade” que a “seleção” de um bem cultural, pelo Estado, é capaz de agregar. Como já debatemos no capítulo inicial, a relação do Candomblé com o “poder” – seja na percepção do *ngunzu* ou da capacidade de algumas pessoas em transformar e agir nas diversas realidades –, permeia as complexas relações internas e “entre” tradições/nações, estruturando e reproduzindo os vínculos de família de santo expandida.

A associação entre deter “conhecimento” e deter “poder” no Candomblé, como já argumentamos anteriormente, torna-se muito latente quando envolve o campo do patrimônio cultural. O processo de iniciação e formação das lideranças está intrinsecamente ligado ao processo de conhecer os segredos, histórias, práticas, comportamentos e receitas rituais, ou seja, de apropriar-se do conhecimento que fundamenta o Candomblé. Parece-me que essa aproximação entre as ideias de poder e de conhecimento seja chave para entender o acolhimento dado aos pesquisadores e principalmente aos pesquisadores estrangeiros no seio dos candomblés. Não apenas pelo fato de reconhecer no pesquisador uma fonte de poder, também pela oportunidade de aprendizado que a convivência com essa fonte de poder-conhecimento, que se projeta em outras realidades e redes políticas, agrega às casas e às lideranças, o que poderia significar mais poder para a comunidade do terreiro – que nesse caso de pesquisadores estrangeiros se traduziria em visibilidade internacional ou em reconhecimento do valor agregado ao conhecimento praticado pela comunidade.

A oportunidade de participar dos eventos que levaram aos tombamentos permitiu-me observar como as estruturas de poder da comunidade são acionadas dentro e fora do terreiro, entender sua dinâmica a partir das hierarquias, cargos e funções da comunidade e da cosmovisão do Candomblé, assim como observar como a dinâmica de disputa pela “identidade” afeta o *status* dos membros das comunidades (como pesquisadora e não como gestora da política); por fim, permitiu-me entender, na perspectiva da comunidade do terreiro, como a “abstração do monumento”,¹⁶³ que é associada à patrimonialização (e a carga de visibilidade e os efeitos que “ser parte de uma comunidade protegida pelo Estado” agregam), afeta os

¹⁶³ Referimo-nos aqui à aura de monumentalidade que ainda recobre os bens culturais patrimonializados, como se a patrimonialização gerasse, automaticamente, solução para as disputas de interesses, os desentendimentos e as fragilidades institucionais e, no caso de um terreiro, como se o reconhecimento patrimonial alçasse a um *status* de realeza/aristocracia dentro das linhagens familiares do Candomblé.

diferentes extratos sociais e econômicos dos membros de comunidades de Candomblé em suas vidas pessoais.

Analisar as estratégias de negociação acionadas pela comunidade do Tumba Junsara com os poderes públicos nos confirma a hipótese de que os perfis dos mediadores resultam da equação da influência do comportamento ancestral do nkissi sobre o iniciado, multiplicada pelas experiências de vida e redes políticas desses representantes, cuja agência varia conforme o contexto e as condições socioculturais possíveis. Sem tentarmos aprisionar comportamentos em categorias fixas, e considerando as histórias individuais e a agência dos mediadores de terreiros, os diálogos realizados pela comunidade do Tumba reforçaram nosso argumento da existência de perfis de mediadores – entre eles o negociador, o diplomático, o explosivo, o acolhedor –, presentes no repertório cultural dos terreiros, e que compõem o *ethos* político basilar para o diálogo com o Estado, em suas múltiplas complexidades e em seus diversos estágios de execução, indicando que é preciso mobilizar diferentes atores para exercer a pressão social sobre um processo político-administrativo.

Por fim, outro aspecto que salientamos como fundamental para pensar a interlocução política do povo de santo é a organização social e política das suas comunidades. No cenário de uma comunidade vasta como o Tumba, composta por tantos filhos de santo, oriundos de diferentes classes sociais e portadores de redes políticas amplas, a escolha dos mediadores naquela comunidade, para a negociação dos tombamentos, foi cuidadosa e centralizada naqueles que possuíam cargos religiosos no Tumba. Mesmo porque, na direção da ABENTUMBA e no Conselho religioso, não podem ocupar cargos pessoas novatas, ou seja, que não tenham um longo tempo de iniciação.

Com as especificidades do Candomblé Angola, Makota Veridiana Machado ajuda-nos a entender como se dá a distribuição das funções e responsabilidades nas comunidades de terreiro da ndanji Tumba Junsara.

No que diz respeito a sua organização, a Nação Angola destaca como liderança a figura do Tata dya Nkisi, tateto de Nkisi ou Tata kimbanda para os homens; Nengua Dya Nkisi, Mam^{etu} Kimbanda para as mulheres. Assumindo o papel da segunda pessoa do líder religioso, está o pai ou mãe pequena da casa Tata kamukenge (homens) e Mam^{etu} Kamukenge (mulheres). Em seguida, como assessores do Tata e da Nengua dya Nkisi estão os Tatas kambondo e as Makotas. O Tata kambondo tem a função de auxiliar a liderança religiosa em diversas atividades, assim como existem atribuições específicas como Tata pocó (responsável pela oferenda de animais), Tata Lubitu (responsável pelo segredo), Tata xicaramgoma (responsável pelos cânticos e toques). Enquanto a expressão Makota, origina-se da palavra bantu kota, irmão ou irmã mais velho (plural quando adicionada o prefixo ba), e numa interpretação subjetiva, Makota representa a reunião das funções que são da responsabilidade de uma irmã mais velha. Seguindo esta escala estão os kota, filhos mais velhos ou filhas mais velhas, e abaixo deles estão os Muzenza, os iniciados com menos de sete anos,

ou que ainda não cumpriram a obrigação de sete anos (PINTO, 1997). Em alguns Terreiros também é utilizada a expressão Mamet'u dya Nkisi para a líder religiosa. Comumente, também, os líderes espirituais são chamados de pais ou mães de santo, embora muitos não gostem de usar esta expressão, por se considerarem sempre filhos, de modo a não estarem acima dos Bakisi. As expressões Tata kamukenge (homens) e Mamet'u Kamukenge (mulheres) são utilizadas também para os padrinhos e madrinhas individuais de cada iniciado, quando em alguns casos, o Terreiro não tem pai pequeno ou mãe pequena. (MACHADO, 2015, p. 41).

As formas de mediação acionadas pelo Tumba estavam em harmonia com os princípios que estruturam as cosmopolíticas do Candomblé, atravessadas por sistemas culturais diaspóricos elaborados a partir do encontro de diversas matrizes culturais africanas que, classificados pelo Estado como uma religião, não aparentam distinguir os universos do sagrado e do político. A humildade com que a comunidade do Tumba Junsara se colocava no diálogo com autoridades políticas, religiosas e acadêmicas demonstra o conhecimento e as habilidades políticas do grupo e revela uma intimidade de convivência com aspectos do poder. A tranquilidade com que percorreram esse longo caminho até os tombamentos parece-nos que se assenta sobre a certeza de que seguiam os caminhos traçados pelos nkissis e ancestrais, e que encontravam energia para continuar insistindo, ao longo de quase duas décadas, na força vital individual e coletiva da comunidade, no ngunzu compartilhado e reativado constantemente – pilares da identidade e da essência das pessoas que fornecem o suporte para a preservação desse patrimônio. Assim, os campos da política e do sagrado, complementares e concomitantes, acessam o conjunto das referências culturais dos terreiros, possibilitando sintonia na ação política e social do povo de santo.

Esse conhecimento das dinâmicas políticas não é recente para a atual gestão do Tumba. Na entrevista que me concedeu, Chuchuca contou que, nos anos 1990, lideranças do Candomblé Angola perceberam que era necessário organizar as comunidades de terreiro de língua bantu, para dialogar com os governos e universidades. Criaram então um centro de estudos da cultura e tradição bantu que se dissolveu, mas alguns de seus ex-membros fundaram a Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU), que passou a mobilizar vários grupos de interesse para o tema da cultura bantu e a fazer a interlocução com o Estado para a gestão de políticas públicas dirigidas aos terreiros.

Mesmo que as comunidades de Candomblé sejam capazes de apropriarem-se dos valores naturalizados pelos órgãos de preservação, ainda há um longo caminho para que as narrativas se convertam em ações de reversão de inequidades e do quadro de desigualdades. Acredito que futuras pesquisas venham contribuir com importantes reflexões sobre as distintas formas de apropriação das categorias e valores do patrimônio cultural que as comunidades de

Candomblé promovem. Elas o fazem, a meu ver, a partir de suas referências culturais, cosmovisões e interesses, tentando mediar a interferência dessa simetrização de categorias através de mecanismos de infrapolítica, como aqueles baseados nas possibilidades de recriação da oralidade (mas não apenas), que potencializam a força da memória ancestral que o registro escrito, consolidado nos processos burocráticos de tombamento, tenta enrijecer e normatizar, homogeneizando sua forma e conteúdo.

A experiência do Tumba de negociação política, para a produção compartilhada de conhecimentos e articulação político-institucional para a consolidação dos dois tombamentos, demonstrou que é possível e palpável a consolidação de métodos afro-centrados para a produção de conhecimento histórico – a oralidade, o corpo, a música, a intuição, os rituais, foram utilizados como fontes documentais fundamentais para a construção da narrativa patrimonial –; e para a percepção de que é preciso acionar outros conceitos de temporalidade, indivíduo e território para compreender as identidades culturais de grande parte da população brasileira. A experiência de referenciar a construção de seu patrimônio em seus próprios sistemas culturais – muitas vezes subtraídos ou diminuídos na prática institucional de reconhecimento dos bens culturais – evidenciou a capacidade dessa comunidade de planejar, mobilizar e acionar estratégias de ação, evidenciando a potência dos agenciamentos humanos e espirituais na condução das políticas públicas, além de ilustrar como o sistema de pensamento que organiza o Candomblé Angola permeia o *ethos* político de negociação do povo de santo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: chegando ao fim para chegar ao início

Se o cacto quiser amadurecer, eu irei comer seus frutos.
Se o cacto não amadurecer, estarei à espera mais tarde.
(VERGER, 2012, p. 131).

Procuramos, durante a construção de nossa tese, demonstrar a existência de uma cosmopolítica do Candomblé, organizada a partir de uma forte vinculação do campo político ao universo do sagrado, alimentada por um *ethos* político do Candomblé capaz de orientar a ação coletiva e individual dos membros das comunidades de terreiro. Para compreender a dinâmica dessa cosmopolítica, debatemos os princípios e as estratégias condutores desse agenciamento, trazendo para a reflexão os conceitos de autoridade e legitimidade como processos autoritativos dos indivíduos para a ação –no caso do objeto da tese, para a negociação e representação política do povo de santo.

A ideia de formular um conjunto de princípios que orientam o campo político do Candomblé, que chamamos de *ethos* político, visou contribuir para a reflexão sobre códigos comportamentais comuns, observados nas etnografias que trouxemos como objeto de análise. O conceito de poder foi estruturante para a construção de nosso argumento, entendendo que ele organiza as relações sociais entre os membros das comunidades de Candomblé – identificados como os humanos e os agentes do sobrenatural – e constitui-se em um ativo simbólico que relaciona os terreiros com a sociedade mais abrangente.

Para dar sentido e estofa a essas reflexões teóricas do campo político do Candomblé, trouxemos a análise etnográfica da “Oficina de Políticas Culturais para Povos Tradicionais de Terreiro”, realizada em São Luís do Maranhão em 2011, que pude acompanhar como servidora pública do IPHAN, na qual foi possível acompanhar a construção participativa de uma agenda de políticas públicas dirigidas ao povo de santo. Nesse processo de negociação política do povo de santo com o Estado brasileiro, especificamente com o Ministério da Cultura e suas autarquias, pudemos compreender como se constituiu o processo de representação política de terreiros, entre os primeiros da década de 2010, entendendo as dificuldades desse diálogo político, pautadas pelo encontro de pessoas que transitam entre sistemas culturais diferentes (mas não opostos). Na experiência da Oficina do Maranhão, pudemos também observar a ativação de estratégias de negociação política do povo de santo, utilizando para nossa reflexão os conceitos basilares desse *ethos* político. As estratégias de agenciamento do Candomblé, acionadas pelas lideranças de terreiro para gerar empatia e provocar a sinestesia nos gestores públicos, foram ativadas nos momentos rituais da Oficina e sua aplicação analítica na tese

potencializou nossa compreensão de como os códigos culturais do sagrado estão entremeados no campo político e da política.

A Oficina do Maranhão, como vimos, estava inserida em um contexto de debates do povo de santo em torno de uma agenda política dos terreiros. Nesse processo, as atividades envolvendo a criação de um conceito identitário para delinear o escopo de “quem” seriam os beneficiários dessas políticas públicas trouxeram, ao mesmo tempo, uma dinâmica de homogeneização das identidades de “nações religiosas” para compor um conceito de “povo”, e causaram “fissuras” em alianças políticas anteriores com instituições e agentes do movimento negro e das próprias organizações representativas de terreiros. A mesa de negociação política que foi criada para organizar e executar a Oficina do Maranhão permitiu a convivência sistemática entre agentes do poder público e lideranças de terreiro, expondo as dificuldades de um processo de participação social dessa natureza, o que evidenciou suas distinções e proximidades ontológicas. A experiência histórica da Oficina – cujos resultados trouxeram a criação de uma agenda de trabalho de políticas culturais que se desdobra até os dias de hoje – oferece um retrato de como o povo de santo se organizou, enquanto coletividade política (no sentido de “povo”), para negociar sua participação na gestão do Estado brasileiro, ressignificando e atualizando, por isso e para isso, conceitos relacionados à autoridade e controle político, e ampliando entendimentos de representatividade e alianças políticas; essa experiência nos informa, ainda, sobre novos discursos de poder que foram elaborados ao longo dessa negociação.

A agenda de políticas culturais para o povo de santo, colocada e debatida pelas lideranças de terreiro na Oficina do Maranhão, foi implementada de diferentes formas e em diferentes níveis nos órgãos do sistema MinC. O tema da participação social das comunidades de terreiro nas políticas do campo do patrimônio cultural, assim como a necessidade de adequação ontológica dos critérios e valores da patrimonialização foram, de certa forma, acolhidos pelo IPHAN, e se refletiram, a partir de 2013, na criação do Grupo de Trabalho de Preservação do Patrimônio de Terreiros/GTIT (TOZI, 2020). Como vimos, a decisão institucional de compor um grupo de trabalho articulando técnicos de diferentes áreas e unidades do IPHAN foi um desdobramento positivo da pressão realizada pelas lideranças de terreiro, na Oficina, por uma ampliação da abrangência das políticas de patrimônio para acolher a diversidade de experiências que conforma o povo de santo.

Há uma prática do Estado brasileiro em “utilizar” a presença de indivíduos pertencentes a comunidades de terreiro ou do movimento negro em cargos públicos para legitimar deliberações institucionais, “barrando” as críticas e “tranquilizando” a militância, sob o

argumento de que a gestão da política está sendo assessorada por pessoas que conhecem o “lugar de fala” do assunto. É comum que gestores se aproximem de algumas lideranças de comunidades de terreiro, individualmente, para justificar que está em constante diálogo com o segmento; no entanto, essas dinâmicas atrapalham o avanço estrutural das políticas, no sentido de atender a uma coletividade mais ampla, reforçando a prática de apadrinhamentos e ampliando assim tensões causadas por disputas de poder e território entre os terreiros. Teríamos que abrir uma nova frente de reflexão para pensar as sobreposições e os imbricamentos desses papéis e identidades vividas por técnicos e servidores públicos que pertencem a comunidades de terreiros, uma vez que a sua presença no corpo da gestão estatal relativiza as dicotomias entre Estado e sociedade, ao mesmo tempo que indica a existência de matizes e densidades de agência e participação do povo de santo nos espaços de poder da sociedade mais abrangente. Esperamos que futuras pesquisas possam trazer informações relacionadas à presença de membros do povo de santo nos espaços de gestão dos poderes públicos, para que surjam novos entendimentos da relação dos campos político com a política do Candomblé.

A pauta de tombamento de terreiros, com a ação do GTIT e a contínua pressão e diálogo de lideranças de terreiro, passou a incorporar a participação das comunidades como uma etapa essencial dos processos; é nesse contexto que trouxemos a experiência de tombamento do Terreiro Tumba Junsara, sobre a qual debatemos no Capítulo 5, analisando a expressão do *ethos* político do Candomblé no processo de negociação da comunidade para seu reconhecimento como patrimônio cultural. Nesse capítulo, percebemos como as lideranças do Tumba Junsara articularam aliados importantes entre os terreiros tombados e entre lideranças da sua *ndanji*, criando as condições e cenários propícios para gerar consensos sobre a importância de seu reconhecimento como patrimônio como ação premente para a preservação da memória do Candomblé brasileiro. Pudemos observar as formas como eles se organizaram para se apropriar dos códigos e conceitos das políticas de patrimônio cultural, e refletimos como essa organização da comunidade reverteu-se na ressignificação dos critérios de pertinência e de construção de narrativas e valores para o tombamento no IPHAN. Assim, a etnografia dos tombamentos do Tumba Junsara possibilitou a análise de como os princípios de agenciamento do povo de santo foram acionados para estabelecer uma rede de sinergia de agentes da Academia e da gestão pública em torno do objetivo da patrimonialização do terreiro. O conceito de Milonga e as estratégias para ativação de redes de parentesco e solidariedade entre terreiros foram elaborados pela comunidade do Tumba Junsara enquanto argumentos para justificar seus tombamentos, em sintonia com a cosmopolítica e o *ethos* político do Candomblé, revelando-nos as estratégias de ação de suas lideranças e contribuindo para que elaborássemos a tese dos princípios de

agência e negociação e da capacidade do povo de santo de acionar a empatia em prol de suas agendas políticas.

Pudemos ainda, ao longo da tese, observar a plasticidade das formas de organização social e política do povo de santo no âmbito interno das comunidades, entre os terreiros e com agentes do campo da política para negociar com os universos de poder, incluindo seres espirituais e do Estado brasileiro.

Por essas duas experiências – a Oficina do Maranhão e os tombamentos do Tumba Junsara –, pudemos perceber como um novo discurso político relacionado ao instrumento do tombamento foi forjado pelos membros de comunidades de terreiro na última década, e como a formação de uma rede de comunicação intraterreiros e com agentes dos poderes públicos, relacionada aos processos de participação social nas políticas públicas de cultura, contribuiu para novas construções teóricas e usos políticos do patrimônio cultural, para além das políticas coordenadas pelo IPHAN. O reconhecimento como patrimônio cultural tem se tornado pauta de comunidades de terreiro de identidades e territorialidades muito distintas, à qual se agregam expectativas de regularização fundiária, direitos humanos e segurança alimentar, relação que pode ser objeto de reflexão de outras pesquisas sobre a ampliação de usos e sentidos do patrimônio cultural pelo povo de santo.

O debate da tese também trouxe, como tema de pano de fundo, a existência de uma micropolítica dos terreiros, relacionada e influenciada pela sua inserção em um “mercado” do patrimônio cultural. A pressão que muitos terreiros antigos têm exercido sobre o Estado brasileiro para reconhecer seu valor cultural demonstra uma motivação que pode estar associada a um processo de disputa por um “mercado simbólico da distinção” (PALMIÉ, 1999 *apud* PARÉS, 2008; PALMIÉ, 2009). É importante destacar que, para além da relação com o mercado, é preciso compreender que as comunidades de terreiro se inserem, como todo grupo social, no sistema econômico da sociedade mais abrangente. A relação com o mercado também é moldada pelas lideranças de terreiro para empreender lutas sociais, bem como para a sustentabilidade de suas práticas rituais. Nesse sentido, seria interessante que futuras pesquisas pudessem compreender e identificar as diversas formas de relação do povo de santo com o mercado, e pudessem refletir como esse tema tem nuances e matizes distintas dentro de grupos bem delimitados dos terreiros. É preciso considerar, ainda, que as condições socioeconômicas dos terreiros variam bastante, e que apenas alguns membros das comunidades de terreiro tiram da religião os seus recursos econômicos pessoais; em algumas casas, a manutenção do território é sustentada pela doação de seus filhos de santo, enquanto em outras pela família e ou pelos(as) próprios(as) sacerdotes/sacerdotisas, que possuem empregos no mundo externo ao terreiro.

Parés (2012) aponta, muito sabiamente, a dificuldade de estabelecer limites distintivos sobre os lugares de pertencimento dos membros dos terreiros, que atualmente se espriam por diferentes classes, experiências sociais e posições de poder, e assim as fronteiras que possibilitariam identificar militantes, intelectuais, gestores e membros de terreiros se dissipam, e dificultam isolar papéis e posições políticas para um desses grupos, que integrados têm apresentado novos desafios para a análise do campo político do Candomblé. Dessa forma, a disputa por um mercado simbólico pode ser estudada pelos prismas da agência individual e coletiva, tendo em conta essa multiplicidade de histórias de vida. A mercantilização do dom e da dádiva ainda é muito criticada, apesar de sua existência disseminada entre muitas comunidades, e muitas autoridades do Candomblé preferem entender essa disputa simbólica através do eixo de sobrevivência e afirmação políticas.

As reflexões que trouxemos em torno do comportamento político das comunidades de terreiro para a negociação com os poderes públicos possibilitaram observar a existência de múltiplas estratégias de agência. Trouxemos ainda o argumento de que o agenciamento do povo de santo é moldado pelo conhecimento que essas comunidades têm das relações e valores que estruturam o campo político e da política da sociedade brasileira mais abrangente, e que lhes permitiu organizar, ao longo de décadas, um portfólio de comportamentos para enfrentar as dificuldades de interlocução com os poderes públicos. Esse portfólio de conhecimentos empíricos das dinâmicas políticas da nação brasileira expressa-se nas formas variadas da ação política do povo de santo – quando preferem negociar com os poderes públicos através de uma imagem positiva na imprensa e na Academia, nas formas de acolhimento e convencimento de autoridades políticas através da empatia, ou quando, provocando efeitos sinestésicos no corpo de seus interlocutores, conseguem angariar aliados para a pauta de luta contra as desigualdades raciais. Tentamos demonstrar que esses comportamentos são também informados pela cosmopolítica do Candomblé, por dinâmicas que permitem às lideranças de terreiro avaliar, durante suas tomadas de decisão em contextos de negociação política, quais “sinais” indicam os caminhos a serem seguidos. Nesse aspecto, esperamos ter evidenciado como o campo do sagrado interfere, não somente no comportamento dos indivíduos, mas de suas coletividades – dos *egbe*/comunidades e do povo de santo.

Outro tema abordado diz respeito a como os conceitos de autoridade e legitimidade são reelaborados para o exercício da representação política no Candomblé – mecanismos que autorizam o indivíduo a "falar em nome" do povo de santo nas instâncias de negociação. Por esse argumento, os processos iniciáticos, ou o "tempo de santo", teriam a capacidade de conferir autoridade e reconhecimento da experiência e conhecimento ao líder para o exercício do poder,

lógica que seria adaptada nas instâncias de negociação política com as comunidades de terreiro, uma vez que esses espaços são regidos por outras lógicas de autoridade representativa e de poder.

Alguns dias antes da minha viagem para o estágio de doutorado sanduiche, em fins de novembro de 2018, fui convidada para um agradável chá da tarde com os Tatas do Tumba Junsara, na casa de Tata Afonsinho e Dona Carminha, como um evento para marcar a minha despedida. Para além de uma experiência de acolhimento, o encontro se tornou uma oportunidade de escutar as reflexões deles sobre as hipóteses que eu vinha construindo na minha pesquisa de doutorado. Além dos donos da casa, estavam presentes Tata Everaldo, Chuchuca, Talamonako, Tata Edmilson (filho de Afonsinho), Tata Nlundiamdembu, Makota Claudia, Professor André, Paulo e eu. Falamos bastante sobre as lideranças do passado do Candomblé, e eu trouxe um dos pontos que estava tendo dificuldades de discutir na minha tese: a relação entre o arquétipo das divindades e a agência individual das lideranças-mediadoras do Candomblé. Os mais jovens, Tata Nlundiamdembu (André Lima) e Paulo, negaram a existência de arquétipos enquanto forças direcionadoras do comportamento das pessoas do Candomblé. No entanto, Chuchuca disse acreditar que existem arquétipos que orientam as personalidades, e que a ação dos indivíduos passa a ser mediada pela iniciação (e pelos enredos que nascem dessa consagração pessoal); os outros tatas não chegaram a um consenso, dizendo que dependia de pessoa a pessoa. Na sequência, ao trazer o tema da existência de um conhecimento político no Candomblé, legado pelas lideranças que já viraram ancestrais, os tatas me falaram que, para entender o comportamento das lideranças do passado era necessário compreender as redes que eles compartilhavam, pois além de se visitarem durante as festas públicas, essas lideranças compartilhavam compadrios de iniciados, distribuindo entre casas os conhecimentos rituais, constituindo um “banco de conhecimento mnemônico”. Esse chá da tarde, para além de fonte de conhecimentos, traduzidos e reelaborados por mim em momentos diferentes dessa tese, foi uma ótima forma de introduzir-me no espírito da pesquisa sobre as lideranças do Candomblé dos anos 1930-40, para a qual viajei para os Estados Unidos.

Esperamos que as reflexões trazidas pela tese possam ampliar a compreensão de como se constituem e se renovam os campos políticos de grupos sociais. Nossa expectativa era analisar as dinâmicas da relação entre o sagrado e a política no Candomblé, de forma a compreender como as comunidades de terreiro se organizam politicamente para dentro e para fora de seus territórios. Acreditamos que compreender o *ethos* político do Candomblé nos informa como se estrutura a ação política de grupos sociais, tendo em consideração suas especificidades sociais e suas visões de mundo. Gostaríamos que nossa reflexão inspirasse

outras pesquisas, que possam trazer contribuições para enriquecer a compreensão de nossa sociedade sobre as múltiplas formas do fazer político e de construção da política, com a pretensão de que a riqueza de conhecimentos possa resultar em sociedades mais justas, nas quais estejam presentes espaço e respeito para todas as formas de existência. Assim, essas considerações finais não têm a pretensão de finalizar as reflexões que trouxemos ao longo do texto, mas de ser água que alimente as sementes para a produção de novos debates e entendimentos sobre o campo político afro-brasileiro.

REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. A concepção iorubá da personalidade humana. *In: COLÓQUIO INTERNACIONAL PARA A NOÇÃO DE PESSOA NA ÁFRICA NEGRA*, Paris, 1971. **Centre National de la Recherche Scientifique**, Paris, n. 544, 1981. Disponível em: https://archive.org/details/wande_abimbola_-_a_concepcao_ioruba_da_personalidade_humana/mode/2up. Acesso em: 29 dez. 2021.
- ADOLFO, Sérgio Paulo. **Nkissi Tata Dia Nguzu**: estudo sobre o candomblé congo-angola. Londrina: EDUEL, 2010.
- AGIER, Michel. A cultura dos terreiros. Um estudo de caso no Candomblé da Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 219-253, dez. 1996.
- ALBINATI, Mariana Luscher. Lutas por reconhecimento e ações afirmativas: novas perspectivas para as políticas culturais. *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE POLÍTICAS CULTURAIS*, 8., 2017, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2017.
- ANDRADE, Bruno Amaral. **Cidadania cultural e patrimonialização**: a potência emancipatória do reconhecimento de terreiros de candomblé como patrimônio cultural. 2020. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.
- ANICO, Marta. A pós-modernização da cultura: patrimônio e museus na contemporaneidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 71-86, jan./jun. 2005.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Ed. da UFRGS; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96, jan./jun. 2008.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa do meu pai**: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- APTER, Andrew. **Black critics and kings**: the hermeneutics of power in yoruba society. Chicago/US; London/UK: The University of Chicago Press, 1992.
- APTER, Andrew. Herskovits' heritage: rethinking syncretism in the african diaspora. *In: LEOPOLD, Anita Maria; JENSEN, Jeppe Sinding (org.). Syncretism in religion: a reader*. New York: Routledge, 2004. p. 160-184.
- APTER, Andrew. **Beyond words**: discourse and critical agency in Africa. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- APTER, Andrew; DERBY, Lauren (ed.). **Activating the past**: history and memory in the black Atlantic world. New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2010.

ARANTES, Antonio Augusto (org.). **Produzindo o passado**. Estratégias de construção do patrimônio cultural. São Paulo: Brasiliense: CONDEPHAAT, 1984.

ARANTES, Antônio Augusto. African-brazilian cultural references in national heritage: questions of cultural politics. **Vibrant**, Florianópolis, v. 5, n. 1 p. 20-33, 2008.

ARAÚJO, Ana Lucia. Caminhos atlânticos: memória, patrimônio e representações da escravidão na Rota dos Escravos. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 25, n. 41, p. 129-148, jan./jul. 2009.

ASAD, Talal. **Genealogies of religion**: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAD, Talal. Ethnographic representation, statistics and modern power. **Social Research**, Baltimore, v. 61, n. 1, p. 55-88, 1994. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40971022>. Acesso em: 02 mar. 2019.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010.

ASAD, Talal. O conceito de tradução cultural na antropologia social britânica. *In*: CLIFFORD, J.; MARCUS, J. (org.). **A escrita da cultura**. Poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: EDUERJ: Papeis Selvagens, 2016. p. 207-235.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1983.

BACHRACH, Peter; BARATZ, Morton S. Duas faces do poder. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 19, n. 40, p. 149-157, out. 2011.

BADEJO, Diedre L. Authority and discourse in the Orin Odun Osun. *In*: MURPHY, Joseph M.; SANFORD, Mei-Mei (ed.). **Osun across the waters**. A Yoruba Goddess in Africa and the Americas. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

BARBER, Karin. How man makes God in West Africa: Yoruba attitudes towards the Orisha. **Africa – Journal of the International African Institute**, Edinburgh, v. 51, n.3, p. 724-745, 1981. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1159606>. Acesso em: 16 dez. 2010.

BARNES, J. A. Redes sociais e processo político. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bella (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987. p. 159-194.

BARRETTI FILHO, Aulo (org.). **Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu**. Origens, tradições e continuidade. São Paulo: EDUSP, 2010.

BARTH, Fredrik. Os grupos e suas fronteiras. *In*: POUTIGNAT, Philippe ; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998. p. 187-227.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito Nagô. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961. (Biblioteca Brasileira, v.313).

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira: Editora Universidade de São Paulo, 1971. (Vol. I e II)

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BASTIDE, Roger. O princípio de individuação: contribuição a uma filosofia africana. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, 1981, p. 33-43. (Tradução didática de William de Jesus Teixeira do original em francês *Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine)*).

BENISTE, José. **As águas de Oxalá**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BLANES, Ruy; ESPIRITO-SANTO, Diana (ed.). **The Social Life of Spirits**. Chicago/London: University of Chicago Press, 2014. [E-book].

BORDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BORTOLOTTI, Chiara. From objects to processes: UNESCO's 'intangible cultural heritage'. **Journal of Museum Ethnography**, n. 19, p. 21-33, mar. 2007.

BRAGA, Júlio. **Fuxico de candomblé**. Feira de Santana: EDUEFS, 1998. Disponível em: <http://oxe.insix.com.br/fuxico-do-candomble/>. Acesso em: 20 abr. 2020. (Cap.1).

BRAGA, Júlio. **Cadeira de Ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BRASIL. **Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937**. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em: 05 maio 2021.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 23 mar. 2020.

BRASIL. **Lei nº 12.343, de 2 de dezembro de 2010**. Institui o Plano Nacional de Cultura – PNC, cria o Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais – SNIIC e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112343.htm. Acesso em: 23 mar. 2020.

BULLARD, Micaela. Third place. Repatriating Machu Picchu: on the Yale Peruvian Expedition and the imperialism of archaeology. **The Yale Review of International Studies**, maio 2016. Disponível em: <http://yris.yira.org/essays/1818>. Acesso em: 19 out. 2017.

BURNS, Kathryn. **Into the archive**. Writing and power in colonial Peru. Durham/London: Duke University Press, 2010.

CABRAL, João de Pina; LIMA, Antónia Pedroso de. Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social. **Etnográfica**, Lisboa, v. 9, n. 2, p. 355-388, 2005.

CANCLINI, Nestor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé**. Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria: Pallas, 2004.

CAPONE, Stefania. O pai de santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 8, n. 16, jul./dez. 2011.

CARDOSO, Vânia Zikàn. Spirits and stories in the crossroads. *In*: BLANES, Ruy; ESPIRITO-SANTO, Diana (ed.). **The social life of spirits**. Chicago/ London: University of Chicago Press, 2014. p. 93-125.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Dicionário de folclore brasileiro**. 10. ed. São Paulo: Ediouro, s/d.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**. A etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *In*: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p.347-399.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade: Ed. UNESP, 2001.

CHRISTENSEN, James Boyd. The adaptive functions of Fanti Priesthood. *In*: HERSKOVITS, M. J.; BASCOM, W. R. (ed.). **Continuity and change in African cultures**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1959. p.257-278.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Investigações da antropologia política. Porto: Afrontamento, 1979.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (org.). **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. Rio de Janeiro: EDUERJ: Papéis Selvagens, 2016.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (org.). **Retóricas de la antropología**. Madrid: Ediciones Júcar, 1991.

COHEN, Abner. **Custom and politics in urban Africa**. A study of Hausa migrants in Yoruba towns. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1969.

COHEN, Abner. Relações de poder e comportamento simbólico. *In*: **O homem bidimensional**. A antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 32-50.

COLLINS, John. The sounds of tradition: arbitrariness and agency in a Brazilian cultural Heritage center. **Ethnos**, v. 72, n. 3, p. 383-407, ago. 2007.

COMARROFF, Jean; COMARROFF, John. Etnografia e imaginação histórica. **Proa**, Campinas, v. 1, n. 2, p. 1-72, nov. 2009.

COMAROFF, Jean. Religion, society, theory. **Religion and society: advances in research**, Nova York, n. 3, p. 5-34, dez. 2012. Disponível em: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:12876729>. Acesso em: 15 ago. 2019.

CONNERTON, Paul. **Como as Sociedades recordam**. 2. ed. Oeiras, Portugal: Celta Editora, 1999.

CORREA, Mariza. O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 233-265, 2000.

COVINGTON-WARD, Yolanda. **Gesture and power: religion, nationalism, and everyday performance in Congo**. Durham/London: Duke University Press, 2016. [E-book].

CSORDAS, Thomas J. Embodiment as a paradigm for anthropology. **Ethos**, v. 18, n. 1, p. 5-47, mar. 1990. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=0091-2131%28199003%2918%3A1%3C5%3AEAAPFA%3E2.0.CO%3B2-M>. Acesso em: 24 abr. 2021.

CUNHA, Ana Stela de Almeida. João da Mata family. Pajé dreams, chants, and social life. *In*: BLANES, Ruy; ESPIRITO-SANTO, Diana (ed.). **The social life of spirits**. Chicago/London: University of Chicago Press, 2014.

CUNHA, Juliana da Mata. **Quem pode mais do que o dono da casa?** Participação social no processo de patrimonialização do Terreiro Ilê Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão) no Recife-PE. 2018. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2018.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 287-322, 2004.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEFO, Zenas Kuate. Agency. Version 1 (Preliminary ed. by Maximilian Forte). **Political Anthropology**. Anth 423, 2013. Dept. of Sociology & Anthropology, Concordia University. Disponível em: <https://politicalanthro.wordpress.com/agency/>. Acesso em: 29 dez. 2021.

DELAPLACE, Grégory. What the invisible looks like. Ghosts, perceptual faith, and Mongolian regimes of communication. *In*: BLANES, Ruy; ESPIRITO-SANTO, Diana (ed.). **The social life of spirits**. Chicago/London: University of Chicago Press, 2014. p. 52-68

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. **Mil Platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. p.10-36. (v. 1).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Micropolítica e segmentaridade (1933). **Mil Platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. (v. 3).

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus**. O sistemas das castas e suas implicações. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELLIS, Stephen; HAAR, Gerrie Ter. **Worlds of power**: religious thought and political practice in Africa. New York: Oxford Press, 2004. [E-book].

EMIRBAYER, Mustafa; MISCHÉ, Ann. What is Agency? **American Journal of Sociology**, v. 103, n. 4, p. 962–1023, jan. 1998.

ESPÍRITO-SANTO, Diana. Desagregando o espiritual: a fabricação de pessoas e de complexos espírito-matéria em práticas mediúnicas afro-cubanas. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 216-236, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v35n1/0100-8587-rs-35-1-00216.pdf>. Acesso em: 09 set. 2020.

EVENS, Terence; HANDELMAN, Don (org.). **The Manchester School**: practice and ethnographic praxis in anthropology. New York/Oxford: Berghahn Books, 2008. [E-book].

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro**. Como a Antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERRAREZI, Elisabete; OLIVEIRA, Mariana S. de Carvalho. **Conferências Nacionais de Saúde e processos participativos na administração pública federal brasileira**. Brasília: ENAP, 2010. Disponível em: <http://casoteca.enap.gov.br>. Acesso em: abril/2015. (Casoteca)

FERRER, Ada. **Freedom's mirror**. Cuba and Haiti in the age of revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

FLAKSMAN, Clara M. **Narrativas, relações e emaranhados**: os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FLAKSMAN, Clara M. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 124-150, 2018.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo**: trajetória da política federal de preservação no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: MinC-IPHAN, 2005.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, E. E. **Sistemas políticos africanos**. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica del poder**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2019.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **African cosmology of the Bantu-Kongo: tying the spiritual knot**. Principles of life and living. 2. ed. Canada: Athelia Henrietta Press, 2001.

GELL, Alfred. A pessoa distribuída. *In: Arte e agência*. Uma teoria antropológica. [S.I]: Ubu Editora, 2018. [E-book].

GIDDENS, Anthony. Action, Subjectivity, and the Constitution of Meaning. **Social Research**, v. 53, n. 3, p. 529-545, 1986. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40970430>. Acesso em: 01 mar. 2018.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GIDDENS, Anthony; SUTTON, Philip W. **Conceitos essenciais da sociologia**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2017. [E-book].

GILROY, Paul. 'Race', class and agency. *In: There ain't no black in the union jack: the cultural politics of race and nation*. London: Hutchinson, 1993. p. 15-42.

GLAESER, Andreas. An ontology for the ethnographic analysis of social processes: extending the extended-case method. *In: EVENS, Terence; HANDELMAN, Don (org.). The Manchester School: practice and ethnographic praxis in anthropology*. New York/Oxford: Berghahn Books, 2008. p. 64-94. [E-book].

GLEDHIL, John. Antropología y política: compromiso, responsabilidad y ámbito académico. *In: GALÁN, Beatriz Pérez; ESPINOSA, Aurora Marquina (ed.). Antropología política*. Textos teóricos y etnográficos. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2011, p. 291-335.

GLUCKMAN, Max. **Costumbre y conflicto en África**. Lima: Fondo Editorial UCH, 2009. Disponível em: <https://seminariosocioantropologia.files.wordpress.com/2014/03/costumbre-y-conflicto-en-africa1.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2018.

GLUCKMAN, Max. Ethnographic data in British social anthropology. *In: EVENS, Terence; HANDELMAN, Don (org.). The Manchester School: practice and ethnographic praxis in anthropology*. New York/Oxford: Berghahn Books, 2008. p. 13-22. [E-book].

GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 22-54, ago. 1985.

GOLDMAN, Márcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 223-238, 1999.

GOLDMAN, Márcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GOLDMAN, Márcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. **Análise Social**, Lisboa, v. 44, n. 190, p. 105-137, 2009.

GOLDMAN, Márcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana**, Rio de Janeiro, v.18, n.2, p. 269-288, 2012.

GOLDMAN, Márcio. Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 44, p. 27-35, dez. 2016.

GOMES, Flávio. Ideas, significados y cultura política en la historia atlántica de la esclavitud en las Américas. **Historia y Política**, Madrid, n. 23, p. 299-315, 2010.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ: IPHAN, 2002.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Monumentalidade e cotidiano: os patrimônios culturais como gênero de discurso. *In*: OLIVEIRA, Lúcia Lippi (org.). **Cidade**: história e desafios. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002b.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan./jun. 2005.

GOW, Peter. Da etnografia à história: 'Introdução' e 'Conclusão'. "Of mixed blood: kinship and history in peruvian Amazônia". **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 197-226, mar. 2006.

GRÜNEWALD, Leif. A 'cosmo/política' ameríndia. **Indiana**, v. 33, n. 2, p.119-142, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v33i2.119-142>. Acesso em: 20 abr. 2021.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Sueli. **Micropolíticas**. Cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Mais além da "cultura": espaço, identidade e política da diferença. *In*: ARANTES, A. (org.). **O Espaço da Diferença**. Campinas: Papiрус, 2000. p. 30-49.

GYEKYE, Kwame. Person and Community in African thought. *In*: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (ed.). **The African philosophy reader**. New York: Routledge, 2002. p. 297-312. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>. Acesso em: 12 maio 2018. (Tradução para uso didático por Thiago Augusto de Araújo Faria).

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HAMMOND, Peter. Economic Change and Mossi Acculturation. *In*: HERSKOVITS, M. J.; BASCOM, W. R. (ed.). **Continuity and change in African cultures**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1959. p.238-256.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. *In*: DIETERLEN, Germaine (ed.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, 1981, p. 181-192. (Tradução para uso didático de Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros do original em francês: *La notion de personne en Afrique Noire*). Disponível em: https://www.palathena.org.br/downloads/amadou_hampat%C3%A9_b%C3%A2_ano%C3%A7%C3%A3odepessoana%C3%A1fricanegra.pdf. Acesso em: 29 dez. 2021.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História Geral da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p.167-212.

HERSKOVITS, Melville J. The social organization of the afrobrazilian candomble. **Phylon** v. 17, n. 2, p. 147-166, 1956. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/272589>. Acesso em: 15 nov. 2017.

HERSKOVITS, Melville J. Pesquisas Etnológicas na Bahia. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1943. Reeditado em **Afro-Ásia**, Salvador, n. 4-5, p. 89-106, 1967.

HERSKOVITS, Melville J. The negro in Bahia, Brazil: a problem in method. **American Sociological Review**, v. 8, n. 4, p. 394-404, ago. 1943. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2085800>. Acesso em: 16 abr. 2018.

HERSKOVITS, M. J.; BASCOM, W. R. (ed.). **Continuity and change in African cultures**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1959.

HEYWOOD, Linda M. Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. *In*: HEYWOOD, Linda M. (org.). **Díáspora negra no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018. p.165-192.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HONWANA, Alcinda M. **Espíritos vivos, tradições modernas**: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique. Maputo: Promedia, 2002.

HORTON, Robin. African traditional thought and western science. **Africa: Journal of the International African Institute**, v. 37, n. 2, p.155-187, abr. 1967. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1158253>. Acesso em: 20 mai. 2021.

INGOLD, Tim. Antropologia não é etnografia. *In*: **Estar vivo**. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015. p.327-347.

INSTITUTO DO PATRIMONIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Políticas de Acautelamento do IPHAN**. Ilê Axé Iyá Nassô Oká/ Terreiro da Casa Branca. v.1. Salvador: IPHAN, 2015.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Portaria n. 188, de 18 de maio de 2016**. Aprova Ações para preservação de bens culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Brasília: Iphan, 2016a. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_iphan_no_188_de_18_maiio_%202016.pdf. Acesso em: 18 nov. 2017.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Portaria n. 194, de 18 de maio de 2016.** Dispõe sobre diretrizes e princípios para a preservação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, considerando os processos de identificação, reconhecimento, conservação, apoio e fomento. Brasília: Iphan, 2016b. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_iphan_194_de_18_05_2016.pdf. Acesso em: 18 nov. 2017.

IRELAND, Tracy. **Excavating globalization from the ruins of colonialism: archaeological heritage management responses to cultural change.** *In:* ICOMOS. CHANGING WORLD, CHANGING VIEWS OF HERITAGE: HERITAGE AND SOCIAL CHANGE, Dublin, 2010. Disponível em: https://www.icomos.org/adcom/dublin2010/Paper_2.pdf. Acesso em: 29 dez. 2021.

KORSBACK, Lief. Introducción. *In:* GLUCKMAN, Max. **Costumbre y conflicto en África.** Lima: Fondo Editorial UCH, 2009. p. 9-28.

KUSCHNIR, Karina. **Antropologia da política.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2007. [E-book]

KUUTMA, Kristin. Concepts and contingencies in heritage politics. *In:* ARIZPE, Lourdes; AMESCUA, Cristina (ed.). **Anthropological perspectives on intangible cultural heritage.** USA: Springer, 2013.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

LATOURE, Bruno. **Reagregando o social:** uma introdução à teoria do Ator-Rede. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, 2012.

LATOURE, Bruno. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 427-441, abr. 2018.

LE GOFF, Jacques. Monumento/Documento. *In:* **Enciclopédia Einaudi.** Porto: Imprensa Nacional, 1984. (v.1).

LEACH, Edmund R. **Repensando a antropologia.** São Paulo: Perspectiva, 1974.

LEACH, Edmund R. **Sistemas políticos da Alta Birmânia.** São Paulo: Editora da USP, 2014.

LÉPINE, Claude. Análise formal do panteão Nagô. *In:* MOURA, Carlos E. M. (org.). **Culto aos Orixás:** voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 21-78.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução: história e etnologia. *In:* **Antropologia estrutural.** 6a. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 13-41.

LEWIS, I. M. [1971]. **Ecstatic religion:** a study of shamanism and spirit possession. 3. ed. London, UK: Routledge, 2003.

LIENHARD, Martin. **O mar e o mato**: histórias da escravidão. Luanda: Kilombelombe, 2005.

LIMA, Alessandra R. **Patrimônio cultural afro-brasileiro**: narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial. 2012. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2012.

LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Márcio. Prefácio. *In*: CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2014. [E-book].

LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 30. *In*: OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (org.). **Cartas de Edison CARNEIRO a Arthur Ramos**: de 04 de janeiro de 1936 a 06 de dezembro de 1938. São Paulo: Ed. Corrupio, 1987.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés Jeje-Nagôs da Bahia**. Um estudo de relações intragrupais. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Vivaldo da Costa. Organização do grupo de candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia. *In*: MOURA, Carlos E. M. (org.). **Culto aos Orixás**: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Lessé Orixá**: nos pés do santo. Salvador: Corrupio, 2010.

LUZ, Marco Aurelio. O lugar do político na tradição Nagô. *In*: **Cultura negra em tempos pós-modernos**. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 101-106. Disponível em: <http://books.scielo.org>. Acesso em: 20 jan. 2021.

MACHADO, Veridiana Silva. **O cajado de Lemba**: o tempo no candomblé de nação Angola. 2015. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2015.

MATORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n. 9, p. 263-292, out. 1998.

MATORY, J. Lorand. **Black Atlantic religion**: tradition, transnationalism, and matriarchy in the afro-Brazilian candomblé. Princeton: Princeton University Press, 2009.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 171-209, 2001.

MCCURNIN, Mary. **From the old to the new world**: the transformation of Kongo Minkisi in African American art. 2010. Thesis (Master of Arts) – Virginia Commonwealth University, Richmond, 2010. Disponível em: <http://scholarscompass.vcu.edu/etd/78>. Acesso em: 09 mar. 2018.

MELLO E SOUZA, Marina de. Catolicismo e poder no Congo: o papel dos intermediários nativos, séculos XVI a XVIII. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. 51-63, dez. 2014.

MENEZES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Os “usos culturais” da cultura. *In*: YÁZIGI, Eduardo Abdo; CARLOS, Ana Fani A.; CRUZ, Rita de Cássia Ariza da. **Turismo: espaço, paisagem e cultura**. São Paulo: Hucitec, 1996.

MIDDLETON, John. Rites of sacrifice among the Lugbara. **Systèmes de pensée en Afrique noire**, n. 4, p. 175-192, 1979. Disponível em: <https://journals.openedition.org/span/475?lang=en>. Acesso em: 03 out. 2016.

MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. **Compromisso de Brasília**. 03 de abril de 1970. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Compromisso%20de%20Brasilia%201970.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2020.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas: UCAM, 2003.

MITCHELL, J. Clyde. Case and Situation analysis. *In*: EVENS, Terence; HANDELMAN, Don (org.). **The Manchester School: practice and ethnographic praxis in anthropology**. New York/Oxford: Berghahn Books, 2008. p. 23-42. [E-book]

MOL, Annemarie. Ontological politics. A word and some questions. **The Sociological Review**, Lancaster, v. 47, n. 1, p. 74-89, 1999.

MOURA, Carlos E. M. (org.). **Candomblé: religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

MUNANGA, Kabengele. Território e territorialidade como fatores constitutivos das identidades comunitárias no Brasil: caso das comunidades quilombolas. *In*: NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomázia (org.). **Patrimônio cultural, territórios e identidades**. Florianópolis: Atilênde, 2012. p. 15-19.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2019.

NASCIMENTO, Sebastiao; THOMAZ, Omar Ribeiro. Raça e Nação. *In*: PINHO, Osmundo; SANSONE, Livio (org.). **Raça**. Novas perspectivas antropológicas. Salvador: EDUFBA: ABA, 2008.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Alimentação socializante: notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. **Das Questões**, Brasília, v. 2, n. 2, p. 62-74, fev./maio 2015. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wanderson_flor_do_nascimento_-_alimenta%C3%A7%C3%A3o_socializante._notas_acerca_do_pensamento_tradicional_afriano.pdf. Acesso em: 24 mar. 2021.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia Ubuntu. **Prometeus**, São Cristóvão/SE, v. 9, n. 21, p. 231-245, dez. 2016 (Edição Especial).

OGUNNAIKE, Ayodeji. **How worship becomes religion**: religious change and change in religion in Ede and Salvador. 2019. Dissertation (PhD African and African American Studies) – Department of African and African American Studies, Harvard University, Cambridge, 2019.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais**. 07 de junho de 1989. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2002/decretolegislativo-143-20-junho-2002-458771-convencaon169-pl.pdf>. Acesso em: 09 set. 2020.

OLIVEIRA, Marisa Isabel Candeias de. **Redes de sociabilidade**: para uma compreensão sobre pessoas em condição de vulnerabilidade social. 2018. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Escola de Ciências Sociais, Universidade de Évora, Évora, 2018. Disponível em: http://rdpc.uevora.pt/bitstream/10174/24698/1/Mestrado-Sociologia_Desenvolvimento_Regional-Marisa_Isabel_Candeias_de_Oliveira-Redes_de_sociabilidade....pdf. Acesso em: 07 fev. 2021.

OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (org.). **Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos**: de 04 de janeiro de 1936 a 06 de dezembro de 1938. São Paulo: Ed. Corrupio, 1987.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30. *In*: OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (org.). **Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos**: de 04 de janeiro de 1936 a 06 de dezembro de 1938. São Paulo: Ed. Corrupio, 1987. p. 21-35.

OXFORD Languages. Oxford: Oxford University: Press, 2021. Disponível em: <https://languages.oup.com/>. Acesso em: 29 dez. 2021.

PALMIÉ, Stephan. Against syncretism: ‘Africanising’ and ‘Cubanizing’ discourses in North American Òrìsà worship. *In*: FARDON, R. (ed.). **Counterworks**: 73-104. London: Routledge, 1995.

PALMIÉ, Stephan. **Wizards and scientists**: explorations in afro-Cuban modernity and tradition. Durham; London: Duke University Press, 2002. [E-book].

PALMIÉ, Stephan. Intangible cultural property, semiotic ideology, and the vagaries of ethno culinary recognition. **African Arts**, Cambridge, v. 42, n. 4, p. 54-61, 2009.

PALMIÉ, Stephan. Ekpe/Abakuá in middlepassage: time, space and units of analysis in African American historical anthropology. *In*: APTER, A.; DERBY, L. (ed.). **Activating the past**: history and memory in the black Atlantic world. New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2010. p. 1-44.

PALMIÉ, Stephan. Historicist knowledge and its conditions of impossibility. *In*: BLANES, Ruy; ESPIRITO-SANTO, Diana (ed.). **The social life of spirits**. Chicago/London: University of Chicago Press, 2014. Chapter 11. [E-book]

PALMIÉ, Stephan; STEWART, Charles. Introduction. For an anthropology of history. **Hau: Journal of Ethnographic theory**, Chicago, v. 6, n. 1, p. 207-236, 2016.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**. História e ritual da Nação Jeje na Bahia. Campinas: Editoria Unicamp, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. Where Does Resistance Hide in Contemporary Candomblé. *In*: GLEDHILL, John. **Rethinking histories of resistance in Brazil and Mexico**. May 2008 (Apresentação de Trabalho/Seminário). *Rethinking Histories of Resistance in Brazil and Mexico*.

PARÉS, Luis Nicolau. O Mundo Atlântico e a constituição da hegemonia Nagô no candomblé baiano. **Esboços**, Florianópolis, v. 17, n. 23, p. 165-185, jun. 2010.

PARÉS, Luis Nicolau. Memories of slavery in religious ritual: comparing Benin vodun and Bahian candomblé. *In*: APTER, A.; DERBY, L. (ed.). **Activating the past: history and memory in the black Atlantic world**. New Castle/UK: Cambridge Scholars Publishing, 2010b. p.71-98.

PARÉS, Luis Nicolau. Notas sobre a noção de propriedade nos processos de tombamento dos candomblés. *In*: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Políticas de acatamento do IPHAN para templos de culto afro-brasileiros**. Salvador: IPHAN, 2012. p. 83-98.

PARÉS, Luis Nicolau. Os impasses entre a esfera pública e o terreiro. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 211-218, jul./dez. 2012b.

PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga costa dos escravos na África ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PARÉS, Luis Nicolau. O candomblé da Bahia e o Terreiro do Bogum nos Herskovits *Papers*. *In*: COSTA, Valeria; GOMES, Flávio (org.). **Religiões negras no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2016b. [E-book]

PARES, Luis Nicolau; CASTILLO, Lisa E. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do Candomblé Ketu. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 36, p. 111-151, jan. 2007.

PARÉS, Luis Nicolau; CASTILLO, Lisa E. José Pedro Autran e o retorno de Xangô. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 13-43, 2015.

PARSONS, Talcott. O conceito de sistema social. *In*: IANNI, O.; CARDOSO, F.H.C. (org.). **Homem e sociedade: leituras básicas de sociologia geral**. 14. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1984. p. 47-55.

PEIRANO, Mariza G.S. A favor da etnografia. *Anuário Antropológico*, 1992. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, p. 197-223, 1994. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1992/anuario92_marizapeirano.pdf. Acesso em: 20 dez. 2021

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. [E-book].

PINHO, Osmundo A. **O “mundo negro”**: sócio-anthropologia da reaficanização em Salvador. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

PINHO, Osmundo; SANSONE, Lívio (org.). **Raça**. Novas Perspectivas Antropológicas. Salvador: EDUFBA: ABA, 2008.

PINTO, Valdina [Makota Zimewanga]. Nação Angola. *In: ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ*, 2., 1997, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, UFBA: Fundação Gregório de Mattos: Câmara de Vereadores, 1997, p. 43-67.

PRICE, Richard. O milagre da criouliização: retrospectiva. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 383-419, 2003.

PRICE, Sally. **Arte primitiva em centros civilizados**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2000.

RABELO, Miriam C. M. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo. **Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 7, n. 7, p.11–37, dez. 2005.

RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Recife: FUNDAJ, 1988.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Cia Editora Nacional, 1940.

RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna. Agent and agency. *In: Social and cultural anthropology: the key concepts*. London; New York: Routledge, 2000. p. 1-9.

REIS, João José. De escravo a rico liberto: a trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. **Revista de História**, São Paulo, n. 174, p. 15-68, jan./jun. 2016.

ROCHA, Gilmar. A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna. *Revista Cadernos de campo*, São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 99-114, mar. 2006.

RODRIGUES, Donizete. Patrimônio Cultural, memória social e identidade: uma abordagem antropológica. **UBImuseum**, Covilhã, n. 1, p. 45-52, 2012. Disponível em: <http://www.ubimuseum.ubi.pt/n01/docs/ubimuseum-n01-pdf/CS3-rodriques-donizete-patrimonio-cultural-memoria-social-identidade-uma%20abordagem-antropologica.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2021.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Biblioteca de Divulgação Científica. Vol. III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. (Biblioteca Brasileira).

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SANSI, Roger. 'Fazer o santo': dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. **Análise Social**, Lisboa, v. 44, n. 1, p. 139-160, 2009.

SANSONE, Lívio. Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos estudos Afro-brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 9-29, jun. 2012, p.9-29.

SANTANA, Esmeraldo Emetério de (Xincarangomo). Nação-Angola. *In*: ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ, Salvador, 1981. Salvador: Ianamá; Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA/ Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984. (Série Estudos/Documentos n. 10).

SANT'ANNA, Márcia. O tombamento de terreiros de candomblé no âmbito do IPHAN: critérios de seleção e intervenção. *In*: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-brasileiros**. Salvador: IPHAN, 2012. p. 25-33.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005. [E-book].

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscoredes M. dos. Ìpòrí. *In*: COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LA NOTION DE PERSONNE EM AFRIQUE NOIRE, Paris, 1971. **Centre National de la Recherche Scientifique**, Paris, n. 544, 1981. (Tradução de Luiz L. Marins).

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu Tempo é agora**. 2. ed. [S.l]: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SCHWARCZ, Lilian K. Moritz. História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 199-222, jan. 1999.

SCOTT, James C. **Domination and the arts of resistance**. Hidden transcripts. New Haven, London: Yale University Press, 1990.

SCOTT, James. **A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos**. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no xangô do Recife. *In*: MOURA, Carlos E. M. (org.). **Candomblé: religião do corpo e da alma**. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

SELKA, Stephen. Mediated authenticity: tradition, modernity, and postmodernity in Brazilian Candomblé. **Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions**, Oakland, v. 11, n. 1, p. 5-30, 2007.

SERRA, Olympio. O Paço ou o povo: uma visão possível ao cinquentenário. **Revista do Patrimônio Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 22, p. 42-43, 1987.

SERRA, Ordep. **Águas do rei**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1995.

SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. **Afro-Asia**, Salvador, n. 33, p. 169-205, jan. 2005.

SHAW, Rosalind. The production of witchcraft/witchcraft as production: memory, modernity, and the slave trade in Sierra Leone. **American Ethnologist**, Washington, v. 24, n. 4, p. 856-876, 1997.

SHAW, Rosalind. **Memories of the Slave Trade**. Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone. Chicago/US: The University of Chicago Press, 2002.

SILVA, George da Hora. **No tempo de finado**. Conflito geracional, poder e mando em um candomblé de Salvador. 2019. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da. A crítica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 47-60, 1991.

SILVA, Vagner Gonçalves da. O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 36, p. 33-79, dez. 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2002.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. *In*: MORAES FILHO, Evaristo (org.). **Simmel**. Sao Paulo: Ed. Ática, 1983. p. 13 a 28.

SIMMEL, Georg. O conflito como sociação. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 10, n. 30, p. 568-573, dez. 2011. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/RBSE%20v10%20n30%20dez2011%20em%20pdf.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2020.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Agô Agô Lonan**. Mitos, ritos e organização em terreiros de candomblé da Bahia. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SLENES, Robert W. “Malungu, Ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *In*: AGUILAR, Nelson (org.). **Mostra do Redescobrimto: Negro de Corpo e Alma – Black in Body and Soul**. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo/Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, 2000. p. 212-220. (Catálogo da exposição realizada de 23 de abril a 7 de setembro de 2000 no Parque Ibirapuera, São Paulo).

SLENES, Robert W. Metaphors to live by in the diaspora conceptual tropes and ontological wordplay among Central Africans in the middle passage and beyond. *In*: ALBAUGH, Ericka A.; LUNA, Kathryn M. de. **Tracing language movement in Africa**. New York: Oxford University Press, 2018. (Oxford Scholarship Online).

SOARES, Mariza de Carvalho. A nação que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p.303-330, 2004.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. A forma social negro-brasileira. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017. [E-book].

SOUZA, Luciane Barbosa de. **O que não salvaguarda, o racismo leva**: a pertença das comunidades de terreiro nos processos de tombamento do IPHAN. 2019. Dissertação (Mestrado em Patrimônio, Cultura e Sociedade) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STENGERS, Isabelle. Including nonhumans in political theory: opening pandora’s box? *In*: BRAUN, B.; WHATMORE, S. **Political matter**: technoscience, democracy and public life. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

STENGERS, Isabelle. **Reativar o animismo**. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2017. (Cadernos de Leituras n. 62). Disponível em: chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf. Acesso em: 23 mar. 2019.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, n. 69, p. 442-464, abr. 2018a.

STENGERS, Isabelle. The challenge of ontological politics. *In*: CADENA, Marisol; BLASER, Mario (ed.). **World of many worlds**. Durham; London: Duke University Press, 2018b. p.83-111.

STOLLER, Paul. Embodying colonial memories. **American Anthropologist**, v. 96, n. 3, p. 634-648, Sep. 1994. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/682304>. Acesso em: 19 mar. 2021.

STRATHERN, Ann Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: COSAC NAIFY, 2014.

SUBLETTE, Ned. Afro-pop Hip Deep: “A Spiritual Journey to Mbanza Kongo”. In: **Afro-pop Worldwide**, 2012. Disponível em: <http://afropop.org/audio-programs/hip-deep-angola-part-3-a-spiritual-journey-to-mbanza-kongo>. Acesso em: 23 abr. 2019. (Podcast).

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência: pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 338-360, abr. 2018.

TEMPELS, Placide. **Ontologia Bantu**. O comportamento dos bantus – ele se concentra em um único valor: a força vital. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/wp-content/uploads/2017/04/Ontologia-Bantu.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2021. (Tradução de Marcos Carvalho Lopes para uso didático).

THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018. p.81-100.

TOZI, Desirée Ramos. **Representação tradicional e representatividade socioestatal de comunidades tradicionais de matriz africana**. O I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015). 2016. Monografia (Especialização em Gestão Pública) – Escola Nacional de Administração Pública, Brasília, 2016. Disponível em: <http://repositorio.enap.gov.br/handle/1/2868>. Acesso em: 20 out. 2020.

TOZI, Desiree Ramos. De que Serve o Tombamento? Por uma Perspectiva Etnográfica dos Processos de Tombamento de Terreiros de Candomblé. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 13., 2017, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2017. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult/programacaoxv/apresentacao-em-grupos-de-trabalho-nos-14-eixos-tematicos/anais/>. Acesso em: 13 jul. 2018.

TOZI, Desirée Ramos. A gestão do patrimônio cultural dos povos e comunidades de matriz africana e os desafios de tradução e implementação de políticas públicas integradas. In: GRUBER, Valerie V. V.; JESUS, Fernando Santos de (org.). **Patrimônio e identidades em (re)construções: tensões, embates, negociações**. [S.l.]: Ed. Telha, 2020.

TOZI, Desirée Ramos; SANTOS, André Luís Nascimento dos. História de um legado: as etnografias de religiões de matrizes africanas no discurso patrimonial. **Outros Tempos**, São Luís, v. 15, n. 26, p. 187-208, nov. 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the past: power and the production of history**. Boston: Beacon Press, 1995.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EDUFF, 2005.

VALLADO, Armando. **Lei do santo: poder e conflito no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VAN VELSEN, J. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global Ed., 1987. p. 348-372.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

VELHO, Yvonne Maggie A. **Guerra de Orixá**. Um estudo de ritual e conflito. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

VERGER, Pierre. Noção de pessoa e linhagem familiar entre os Iorubas. *In*: COLOQUIO INTERNACIONAL LA NOTION DE PERSONNE EM AFRIQUE NOIRE, Paris, 1971. **Centre National de la Recherche Scientifique**, Paris, n. 544, 1981. (Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura). Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/pierre_verger_-_ncao_de_pessoa_e_linhagem_familiar_entre_os_iorubas.pdf . Acesso em: 29 dez. 2021.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2012.

VERRAN, Helen. The politics of working cosmologies together while keeping them separate. *In*: CADENA, Marisol; BLASER, Mario (ed.). **World of many worlds**. Durham; London: Duke University Press, 2018. p. 112-130.

WAMALA, Edward. Government by consensus: an analysis of a traditional form of democracy. *In*: WIREDU, Kwasi (ed.). **A companion to African philosophy**. Oxford/UK: Blackwell Publishing Ltd, 2004. p. 435-442. (Tradução para uso didático por Luan William Strieder).

WIREDU, Kwasi (ed.). **A companion to African philosophy**. Oxford/UK: Blackwell Publishing Ltd, 2004.

WIRTZ, Kristina. Spirit materialities in Cuban folk religion. Realms of imaginative possibility. *In*: BLANES, Ruy; ESPIRITO-SANTO, Diana (ed.). **The social life of spirits**. Chicago/London: University of Chicago Press, 2014. [E-book]

WIRTZ, Kristina. Spiritual agency, materiality, and knowledge in Cuba. *In*: JOHNSON, Paul Christopher (ed.). **Spirited things: the work of “possession” in Afro-Atlantic religions**. Chicago/London: University of Chicago Press, 2014b. [E-book].

WOLFE, Alvin W. The dynamics of the Ngombe segmentary system. *In*:_HERSKOVITS, M. J.; BASCOM, W. R. (ed.). **Continuity and change in African cultures**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1959. p.168-186.

YOUNG, Iris M. Representação política, identidade e minorias. **Lua Nova**, São Paulo, n.67, p. 139-190, 2006.

Entrevistas realizadas

Tata Kinamboji (realizada presencialmente em Salvador/BA, em março/2018) - Tata AL, paraense (entrevista realizada em 20/03/2018), professor universitário, foi gestor de um órgão

estadual ligado a questão racial e era Tata Kambono. Foi representante do setorial de cultura Afro-brasileira, entre inúmeras representações em conselhos e fóruns envolvendo os povos de terreiro. AL passou ao protagonismo político no terreiro na era Lula, por suas redes de relação política e porque ele passou a ter alguma senioridade na própria casa (ele também passou alguns anos como professor na Universidade). Sua atuação proeminente como representante dos terreiros foi com a prefeitura de Belém, nos debates acerca de orçamento municipal (um grupo de lideranças de candomblé de Pará se organizaram no início dos anos 2000 para a implementação de políticas públicas para terreiros).

Ekedy DF (realizada presencialmente em Salvador/BA, em maio/2018)

Egbomi PN (realizada virtualmente, em maio/2018) - realizada em 24/05/2018, por SKYPE (ele vive em SP). Ele foi delegado do setorial de Cultura Afro (representando Terreiros) no Conselho de Políticas Culturais do Minc, esteve como representante da de terreiro na Oficina do Maranhão, formado em Ciências Sociais, filho de uma casa descendente do Ilê Opo Afonjá, e é diretor de uma ONG que atividades ligadas à cultura afro (2h de gravação). PN é a quinta geração de pessoas na família relacionadas à tradição de matriz africana (desde o bisavô). Na adolescência, o terreiro passou por um processo de reafricanização e ele se interessou em poder ajudar profissionalmente a casa – nessa busca, ele não encontrou a graduação que se encaixasse nessa proposta de contribuir. Como no terreiro dele havia muitos intelectuais, ele teve acesso a pessoas do universo acadêmico que lhe indicaram estudar Antropologia (formou-se em Ciências Sociais na PUC-SP). Desde então, ele vem trabalhando com projetos relacionados aos terreiros.

Ogã AS (realizada presencialmente em Salvador/BA, em junho/2018)

Egbomi CP (realizada virtualmente, em março/2020)

Tata ZL (realizada virtualmente, em junho/2020)

Tata WF (realizada virtualmente, em junho/2020)

Ogã MR (realizada virtualmente, em julho/2020)

Iya SO (realizada virtualmente, em julho/2020)

Registros da Oficina do Maranhão, disponibilizados publicamente

https://www.youtube.com/watch?v=1f5i_J5vM-U

https://www.youtube.com/watch?v=pct9_TSTCzk

<https://www.youtube.com/watch?v=23GJUAXu2oo>

<https://www.youtube.com/watch?v=Bs1Zs7dsaKk>

<https://www.youtube.com/watch?v=InNxWNJvWR8>

<https://www.youtube.com/watch?v=Xof5kDig7oY>

<https://www.youtube.com/watch?v=E1bMiC1kg9w>

<https://www.youtube.com/watch?v=hZv9vHjW4po>

<https://www.youtube.com/watch?v=MRox3ca9SL4>

<https://www.youtube.com/watch?v=iyytsSMukh8>

<https://www.youtube.com/watch?v=ytOnk8MP6Kw> (MinC falando de representatividade para terreiro - 2010)

<https://www.youtube.com/watch?v=UnE6DV6kwAw> (entrevista Pai Euclides)
<https://www.youtube.com/watch?v=IESLej6DZJQ>
<https://www.youtube.com/watch?v=I04wZ1ppcYw>
<https://www.youtube.com/watch?v=DUNvgpeZMBQ>
<https://www.youtube.com/watch?v=G9tX0e3VicI>
<https://www.youtube.com/watch?v=0cJUun6-wOk>

Vídeos sobre a Campanha “Tomba Tomba” e sobre os tombamentos do Tumba Junsara

<https://pt-br.facebook.com/terreirotumbajunsara/videos/309034913031164/>
<https://www.facebook.com/terreirotumbajunsara/videos/1137420029730285/>
<http://www.terreirotumbajunsara.com.br/2017/08/blog-post.html>
<http://www.terreirotumbajunsara.com.br/2017/11/ufba-accs-lugares-de-memoria-poder-e.html>
<http://www.terreirotumbajunsara.com.br/2017/11/tumba-se-reune-com-arany-santana-em.html>
<http://www.terreirotumbajunsara.com.br/2017/10/reuniao-discute-preservacao-do.html>
<http://www.terreirotumbajunsara.com.br/2017/08/materia-sobre-o-seminario-do-tumba.html>
<http://www.terreirotumbajunsara.com.br/2017/08/programacao-tumba-junsara-seminario-e.html>
<http://www.terreirotumbajunsara.com.br/2017/05/ipac-faz-visita-ao-tumba-junsara-para.html>
<http://www.terreirotumbajunsara.com.br/2018/07/kizomba-kia-kitembo-e-seminario.html>
<http://www.terreirotumbajunsara.com.br/2018/02/masangu-ma-kavungo-no-tumba-dia-26-de.html>
<http://www.terreirotumbajunsara.com.br/2018/07/campanha-tomba-tumba.html>
<http://www.terreirotumbajunsara.com.br/2018/06/conselho-estadual-de-cultura-aprova.html>
<http://www.terreirotumbajunsara.com.br/2018/05/abentumba-convida.html>
<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2018/09/20/quase-100-anos-apos-ser-fundado-terreiro-tumba-junsara-em-salvador-e-tombado-pelo-iphan.ghtml>
<https://globoplay.globo.com/v/7037629/>

Documentos consultados

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. SECRETARIA DA CIDADANIA E DA DIVERSIDADE CULTURAL. (MINC/SCDC, 2011a). **Memória da Reunião Conjunta do Ministério da Cultura (Secretaria de Cidadania Cultural, Fundação Cultural Palmares e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN) e Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR – com a Comissão de Comunidades Tradicionais de Terreiro e o Grupo de Trabalho de Matriz Africana do Programa Cultura Viva**. Brasília, 24 e 25 de maio de 2011.

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. SECRETARIA DA CIDADANIA E DA DIVERSIDADE CULTURAL. (MINC/SCDC, 2011b). **Portaria nº 28, de 12 de agosto de 2011**. Cria a Comissão Nacional de Organização da Oficina Nacional de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro (alterada pela Portaria nº 51, de 11 de novembro de 2011).

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. SECRETARIA DA CIDADANIA E DA DIVERSIDADE CULTURAL. (MINC/SCDC, 2011c). **Chamada Pública de representantes dos Povos Tradicionais de Terreiros, Gestores Públicos, Acadêmicos, Representantes de Movimentos Sociais e Entidades afins, com atuação junto aos Povos**

Tradicionais de Terreiros para participação na I Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiros. [MINUTA]. Acervo eletrônico do grupo de discussão da Comissão Organizadora. Setembro de 2011.

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. SECRETARIA DA CIDADANIA E DA DIVERSIDADE CULTURAL. (MINC/SCDC, 2011d). **Chamada Pública de representantes dos Povos Tradicionais de Terreiros, Gestores Públicos, Acadêmicos, Representantes de Movimentos Sociais e Entidades afins, com atuação junto aos Povos Tradicionais de Terreiros para participação na I Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiros.** [Versão final]. Acervo eletrônico do grupo de discussão da Comissão Organizadora. Setembro de 2011.

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. SECRETARIA DA CIDADANIA E DA DIVERSIDADE CULTURAL. (MINC/SCDC, 2011e). **Termo de Cooperação SEC/MA e SCDC/MinC para realização a I Oficina Nacional para Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro** (Processo MinC n.01400.039060/2011-33).

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. SECRETARIA DA CIDADANIA E DA DIVERSIDADE CULTURAL – 2012. **Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiros: Relatório Final.** Brasília: Ministério da Cultura, 2012.

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. FUNDAÇÃO PALMARES. Pré-Conferência de Cultura Afro-brasileira (2009). *In: Revista Palmares – Cultura Afro-brasileira.* Ano I, n.4, março de 2010. Brasília, FCP, 2010.

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. **Anais da III Conferência Nacional de Cultura.** Uma Política de Estado para a Cultura: Desafios do Sistema Nacional de Cultura. Brasília/DF: Ministério da Cultura, 2013. Disponível em: http://cnpcc.cultura.gov.br/wp-content/uploads/sites/3/2017/04/ANAIS-III-CNC_-RF.pdf. Acesso em 01 jul. 2021.

BRASIL. SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. **Seminário Territórios das Matrizes Africanas no Brasil.** Povos Tradicionais de Terreiro, Brasília, 14 e 15 de dezembro de 2011. Documento orientador (distribuição apenas entre os participantes). Brasília, 13 de dezembro de 2011. Disponível em: https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/bitstream/192/388/1/SEPPPIR_Territ%C3%B3rios_2011.pdf. Acesso em: 01 jul. 2021.

BRASIL. SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. **Degravação da Plenária dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana** (no âmbito da III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial/CONAPIR). Brasília, SEPPPIR, 04 e 05/07/2013. (documentos de circulação interna).

BRASIL. SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. **Relatório Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana:** elaboração e consolidação do conceito. Brasília, SEPPPIR, 26/09/2014. (documentos de circulação interministerial).

BRASIL. SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. **Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**: caderno de debates. Brasília/DF: SEPPIR, 2016. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/igualdade-racial/caderno-de-debates-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf>. Acesso em: 01 jul. 21.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR; FUNDAÇÃO NACIONAL PRÓ-MEMÓRIA. **Projeto MAMNBA**. Relatório 1. Salvador: 1981 (acervo Arquivo Central IPHAN “Aluísio Magalhães”).

FORUM, Revista. **Mais crise no MinC**: secretária Marta Porto pede demissão. Revista Fórum, 01/09/2011. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/blogs/blogdorovai/bblogdorovai-mais-crise-no-minc-secretaria-marta-porto-pede-demissao/>. Acesso em: 13 ago. 2019.

O GLOBO. **Marta Porto**: ‘A cultura ainda não se tornou prioridade’, 13/03/2012. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/marta-porto-cultura-ainda-nao-se-tornou-prioridade-4294248>. Acesso em: 13 ago. 2019.

Comissão de Organização da Oficina Povos de Terreiro. E-mails da Comissão de Organização da Oficina Povos de Terreiro trocados no *Google Groups* oficinapovosdeterreiros@googlegroups.com.

Blogs, sites com relatos da Oficina do Maranhão

BLOG do Ilé Àsè Òrìsànlá Tàlábí (Casa de Força do Grande Orixá que Nasce do Alá). Fotos do Cortejo de Abertura da Oficina do Maranhão. Disponível em: <http://oxalatalaby.blogspot.com/2011/> (acessado em novembro/2020)

BLOG do Ilé Àsè Òrìsànlá Tàlábí. Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas para Povos Tradicionais de Terreiros. Disponível em: <http://oxalatalaby.blogspot.com/2011/> (acessado em 26/03/2018)

KINAMBOJI UÁ NZAMBI, Tata (Arthur Leandro). Avaliação da I Oficina Nacional de Construção de Políticas Públicas para Povos Tradicionais de Terreiros em São Luís/MA. Instituto Nangetu de Tradição Afro-religiosa e Desenvolvimento Social. Belém, dezembro/2012. <http://institutonangetu.blogspot.com/2011/12/avaliacao-da-i-oficina-nacional-de.html> (acessado 01/09/2018)

KINAMBOJI UÁ NZAMBI, Tata (Blog Etetuba); DANTAS, Lula Ponto de Cultura (ACAI); SALVIANO, Ogan Marcos; MOREIRA, Aderbal (Omo Aro Cia Cultura). **Comissão Nacional de Povos de Terreiro** (Blog criado pela Comissão dos Povos de Terreiro). Disponível em: <http://povosdeterreiro.blogspot.com/2011/>; <http://povosdeterreiro.blogspot.com/2012/> (acessado 01/09/2018)

COCO DE UMBIGADA NA NET. **Políticas Públicas para Terreiros**. Publicado em 13/12/2011. Disponível em: <https://sambadadecoco.wordpress.com/2011/12/13/politicas-publicas-para-terreiros/> (acessado em 26/03/2018)

CONEXAO AFRO (REVISTA ONLINE). **Oficina Nacional para Elaboração de Políticas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiros**. Outubro 25, 2011. Disponível em: <https://conexaoafro.wordpress.com/2011/10/25/oficina-nacional-para-elaborao-de-politicas-de-cultura-para-povos-tradicionais-de-terreiros/> (acessado em 26/03/2018)

CONEXAO AFRO (REVISTA ONLINE). **Avaliação da I Oficina Nacional de Construção de Políticas Públicas para Povos Tradicionais de Terreiros em São Luís/MA**. Publicado em 05 de dezembro de 2011. Disponível em: <https://conexaoafro.wordpress.com/2011/12/page/2/> (acessado em 26/03/2018)

CONEXAO AFRO (REVISTA ONLINE). **Seminário busca diretrizes para plano de atenção a povos tradicionais de matriz africana**. Publicado em 13 de dezembro de 2011. Disponível em: <https://conexaoafro.wordpress.com/2011/12/page/2/> (acessado em 26/03/2018)

ICA. **Instituto Cultural Aruanda: Povos de Terreiro**. Disponível em: <http://www.ica.org.br/Noticia/Povos-de-Terreiros> (acessado em 26/03/2018)

MINC. **Povos de Terreiro discutem políticas para promoção das tradições culturais**. Site institucional. Setembro de 2011. Disponível em: <http://culturadigital.br/mincnordeste/2011/11/23/povos-de-terreiro-discutem-politicas-para-a-promocao-tradicoes-culturais> (acessado em 26/03/2018)

Relatório Representação Nordeste/Comissão Nacional de Povos Tradicionais de Terreiro/ CNPTdT da Reunião da Comissão Nacional de Povos Tradicionais de Terreiros, 29 e 30 de maio de 2012.
<http://povosdeterreiro.blogspot.com/2012/06/relatorio-representacao.html>
acessado 02/09/2018

Sítio eletrônico do Terreiro Tumba Junsara. Associação Beneficente de Manutenção e Defesa do Terreiro Tumba Junsara.
<http://www.terreirotumbajunsara.com.br> (acessado em maio/2021)

Processos de tombamento de terreiros

BRAGA, Júlio. (2000). Notícias sobre o Terreiro do Alaqueto. Dossiê de tombamento do Ile Maroialaji. Processo de Tombamento do terreiro do Alaketo. Processo n.1481-T -01. digitalizado

SANT'ANNA, Marcia. (2004). Parecer n.163/04 – 7a.SR. Processo de tombamento do Terreiro do Alaketo. Processo n.1481-T-01. digitalizado

SILVEIRA, Renato da. (2003). Sobre a Fundação do terreiro do Alaketo. Laudo Antropológico. **Processo de tombamento do Terreiro do Alaketo**. Processo n.1481-T-01. Digitalizado

BAHIA. IPAC. **Dossiê para Tombamento do Terreiro Tumba Junsara**. Processo n.0607050000097, 2017.

BRASIL. IPHAN. **Processo de Tombamento do Terreiro Tumba Junsara**. Processo nº 1517-T-04, SEI 01502002351/2013-90, 2018.

BRASIL. IPHAN. **Processo de Tombamento do Terreiro Bate-Folha (Mansu Baduquenque)**. Processo n.1486-T-01, SEI 01458001196/2009-70, 2005.

BRASIL. IPHAN. **Processo de Tombamento do Terreiro da ‘Casa Branca’ do Engenho Velho**. Processo n. 1067-T-82, 1982.

BRASIL. IPHAN. **Processo de Tombamento do Terreiro de Candomblé do Axé Opô Afonjá**. Processo n. 1432-T-98, 1999.

BRASIL. IPHAN. **Processo de Tombamento do Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé- Gantois**. Processo n. 1471-T-00, 2000.

BRASIL. IPHAN. **Processo de Tombamento do Terreiro de Alaketu**. Processo n. 1481-T-01, 2005.

Cadernos de Campo

CADERNO DE CAMPO nº 1, 2010-2012.

CADERNO DE CAMPO nº 2, 2011-2012.

CADERNO DE CAMPO nº 3, 2012.

CADERNO DE CAMPO nº 4, 2012 (Reuniões com terreiros tombados – IPHAN).

CADERNO DE CAMPO nº 5, 2013-2014.

CADERNO DE CAMPO nº 6, 2014-2015.

CADERNO DE CAMPO nº 7, 2014.

CADERNO DE CAMPO nº 8, 2015.

CADERNO DE CAMPO nº 9, 2015-2017.

CADERNO DE CAMPO nº 10, 2018.

CADERNO DE CAMPO nº 11, 2016-2018 (Reuniões com terreiros tombados – doutorado)

Acervos documentais pesquisados no estágio doutoral

ANACOSTIA COMMUNITY MUSEUM, Instituto Smithsonian - Lorenzo Dow Turner Collection. 1901 Fort Place SE, Washington, DC, USA 20020.

<http://anacostia.si.edu/Collections>

RESEARCH CENTER, Howard University, Franklin E. Frazier Papers. 500 Howard PI NW, Washington, DC, USA 20001. MOORLAND-SPINGARN

<http://library.howard.edu/msrc>

NATIONAL ANTHROPOLOGICAL ARCHIVE (NAA), Smithsonian Institute, Ruth Landes Papers, 4210 - Silver Hill Rd, Camp Springs, MD Washington, DC, USA 20746.

http://anthropology.si.edu/naa/guide/_11.htm

SCHOMBURG CENTER FOR RESEARCH IN BLACK CULTURE, New York Public Library, Frances & Melville Herskovits Papers. 515 Malcolm X Boulevard (135th St and Malcolm X Blvd) New York, NY, USA 10037.

<https://www.nypl.org/locations/schomburg>

DESIRÉE RAMOS TOZI

A AGÊNCIA POLÍTICA DO CANDOMBLÉ: CAMINHOS DE MEDIAÇÃO ENTRE O
TERREIRO E O ESTADO (2010-2020)

ANEXOS

I OFICINA NACIONAL DE ELABORAÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS DE CULTURA PARA POVOS TRADICIONAIS DE TERREIROS

O Ministério da Cultura, por meio da Secretaria de Cidadania Cultural (SCC/MinC), sediada no Edifício Parque Cidade, SCS Quadra 09, Lote C, Torre B, 9º andar, CEP: 70.308-200, Brasília-DF, e a Comissão Nacional de Organização da Oficina Nacional para Povos de Terreiros, instituída por meio da Portaria Nº 28, de 12 de agosto de 2011, com base na Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (UNESCO/2005), e no Decreto Nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, e, considerando que o ano de 2011 foi declarado pela ONU como o Ano Internacional dos Povos Afrodescendentes, **CONVIDAM Representantes dos Povos Tradicionais de Terreiros, Gestores Públicos, Acadêmicos, Representantes de Movimentos Sociais e Entidades afins, com atuação junto aos Povos Tradicionais de Terreiros, a se inscreverem no processo seletivo, que escolherá os participantes da Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiros.**

A Oficina tem como objetivo subsidiar a construção de políticas culturais para os Povos Tradicionais de Terreiros com vistas à proteção, promoção e consolidação de suas tradições, reconhecendo seus ritos, mitologias, simbologias e expressões artístico-culturais, a partir de reflexões e debates sobre suas práticas.

Com base em critérios de representatividade, regionalidade e diversidade das práticas, o Ministério visa, com esta chamada pública, estabelecer meios democráticos para garantir a participação de lideranças de terreiros e entidades afins no desenvolvimento das políticas culturais.

A Oficina será realizada pela SCC/MinC em parceria com a Fundação Cultural Palmares (FCP) e o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) – todos vinculados ao Ministério da Cultura (MinC) -, além da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), do Governo do Estado do Maranhão, por intermédio da Secretaria de Estado de Cultura do Maranhão (SECMA) e da Secretaria Estadual de Igualdade Racial do Maranhão/SEIR/MA, contando, ainda, com o apoio local da Prefeitura de São Luis, representada pela FUNC/MA, da Rede Nacional de Religiosidade Afrobrasileira e Saúde/MA e da Federação de Umbanda do Maranhão.

Poderão inscrever-se para a Oficina, as pessoas que atendam aos critérios descritos a seguir:

1) Representantes dos Povos Tradicionais de Terreiros:

- a) Ser Filho (a) ou Liderança de terreiros de religiosidades afrobrasileiras;
- b) Ter aprovação da liderança do terreiro em que é membro, por meio de uma Carta de Indicação (caso não seja a liderança);

- c) Ter disponibilidade para participação efetiva nas atividades e colaboração na elaboração das propostas durante a Oficina.

2) Gestores Públicos

- a) Ser gestor vinculado a uma ação, projeto, programa ou políticas direcionadas aos Povos Tradicionais de Terreiros; e/ou
- b) Ter disponibilidade e interesse na formulação ou criação de políticas direcionadas a este segmento dentro de seu respectivo setor de atuação.

3) Acadêmicos / Movimentos Sociais / Entidades Afins

- a) Membros de grupos de pesquisas sobre Povos Tradicionais de Terreiros;
- b) Participantes de ação ou assessoramento aos Povos Tradicionais de Terreiros;
- c) Membros de conselhos, fóruns, GTs etc., relacionados a este segmento.

A Oficina será realizada na cidade de São Luís, Estado do Maranhão, no período de 27 a 30 de outubro de 2011, sendo:

1) Selecionados

- 1.1) Até 100 (cem) representantes dos Povos de Terreiros a nível nacional;
- 1.2) Até 40 (quarenta) representantes dos Povos de Terreiros do Estado do Maranhão;
- 1.3) Até 50 (cinquenta) Gestores Públicos;
- 1.4) Até 35 (trinta e cinco) representantes dos Movimentos Sociais / ONGs / Acadêmicos.

As inscrições serão realizadas exclusivamente via Internet, no site do Ministério da Cultura, via Salicweb, endereço eletrônico <http://www.cultura.gov.br> no período entre 10 horas do dia 15 de setembro de 2011 e 23 horas e 59 minutos do dia 23 de setembro de 2011, observado o horário oficial de Brasília/DF.

Para efetuar a inscrição, tenha em mãos a seguinte documentação:

- a) Cópia de Documento de identidade com foto;
- b) Cópia do Cadastro de Pessoa Física – CPF;
- c) Cópia de comprovante de residência;
- d) Currículo ou breve histórico de atividades desenvolvidas na área.

A lista de selecionados será divulgada na data provável de 05 de outubro de 2011 no site do Ministério da Cultura (**[http: www.cultura.gov.br](http://www.cultura.gov.br)**).

Durante três dias, as pessoas presentes à Oficina terão a oportunidade de participar de debates nos Grupos de Trabalho - GTs, participar de oficinas e espaços de convivências, num processo intensivo de construção coletiva de subsídios para elaboração de uma política pública de cultura para os Povos Tradicionais de Terreiros, que se dará por meio das plenárias. Nestas

atividades, serão trabalhados os seguintes eixos temáticos: **Preservação do Patrimônio Cultural / Fomento e Sustentabilidade / Direitos Civis e Culturais / Organização Social / Comunicação / Cultura Ambiental**. Desta forma, busca-se ouvir, refletir, e propor ações que intervenham sobre a realidade dos Povos de Terreiros, a fim de subsidiar a elaboração de políticas públicas de cultura específicas para este segmento.

Serão custeadas pela organização da Oficina, apenas as despesas de hospedagem, alimentação, passagens e traslado dos representantes dos Povos Tradicionais de Terreiros selecionados por meio desta chamada pública, num total de até 140 (cento e quarenta) pessoas. Os demais participantes deverão custear suas despesas para participação na Oficina.

Os participantes na Oficina não receberão diárias ou qualquer espécie de remuneração.

As regras de participação dos presentes serão estabelecidas por regimento interno a ser aprovado na Oficina.

Dúvidas e mais informações:

Telefones de contatos

061 2024 2893

061 2024 2791

061 2024 2782

E-mail: culturastradicionais@cultura.gov.br

Atenciosamente,

Renata Monteiro
Secretária de Cidadania Cultural Substituta



*Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas
de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro
Relatório Final*

1ª Edição

MINISTÉRIO DA CULTURA
Brasília - DF - 2012

© 2012 Ministério da Cultura

Todos os direitos reservados. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e que não seja para venda ou qualquer fim comercial.

A responsabilidade pelos direitos autorais de textos e imagens desta obra é da área técnica.

Tiragem - 2.000 exemplares

Elaboração, Distribuição e Informações:

MINISTÉRIO DA CULTURA

Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural

SCS, Quadra 09, Lote C, Torre B - 9º andar

Ed. Parque Cidade Corporate

CEP: 70.308 - 200, Brasília - DF

Tel: (61) 2024-2778

E-mail: gabinete.scdc@cultura.gov.br

Impresso no Brasil/ Printed in Brazil

Edição: Márcia Helena Gonçalves Rollemberg

Produção-Executiva: Danielle Paes Gouveia

Atualização e revisão dos textos institucionais:

Giselle Dupin

Pedro Domingues Monteiro Jr.

Sistematização e organização:

Josilene Brandão da Costa

Pedro Stenio Caroca da Silva Barreto

Ricardo Batista Antunes de Carvalho

Vanda Machado

Fotografia: Raoni Jardim

Identidade visual: Alessandro Naves Resck

Programação visual: Gráfica Brasil

Ficha Catalográfica

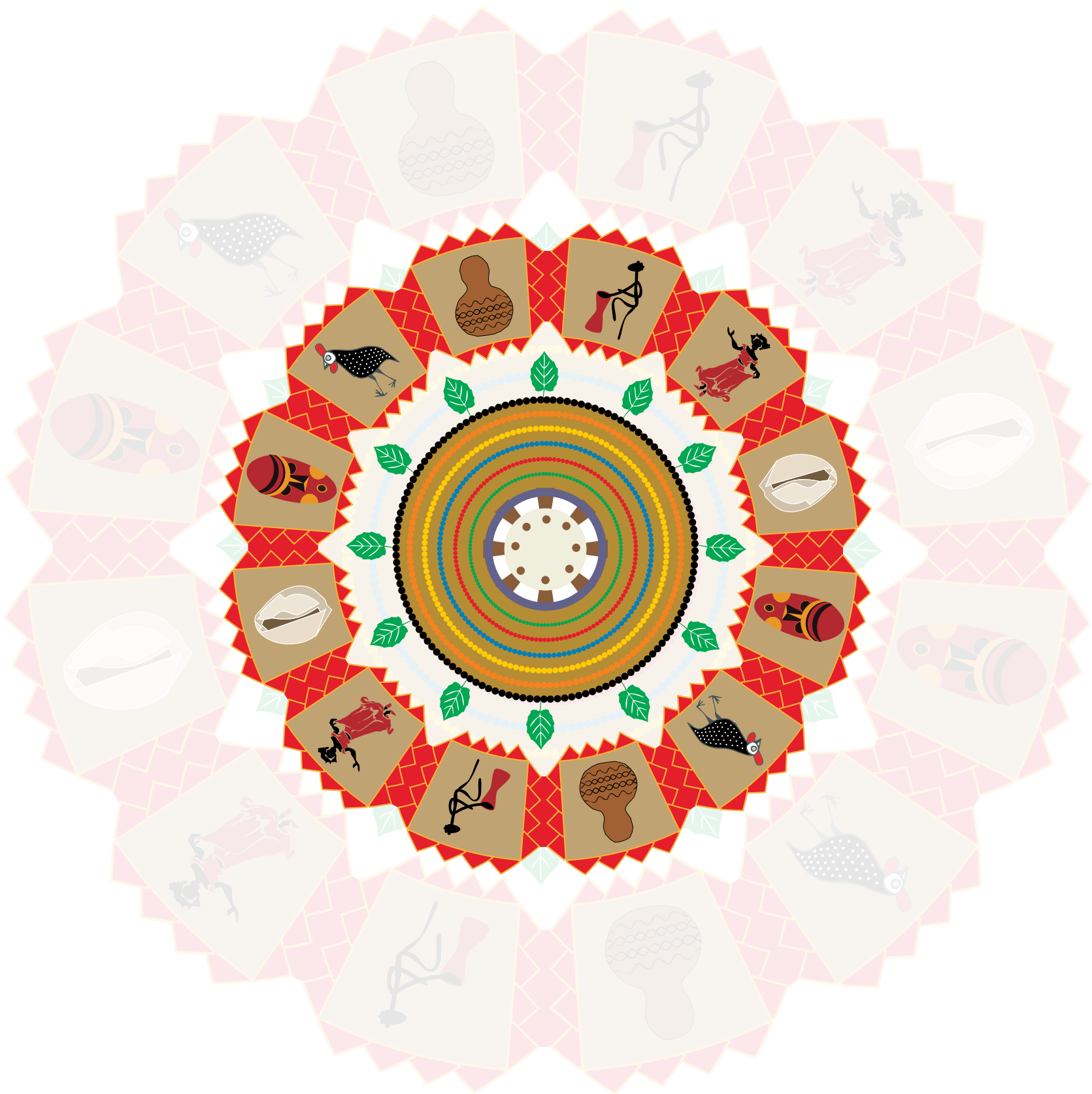
BRASIL. Ministério da Cultura. Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural – 2012.

Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiros: Relatório Final. – Brasília: Ministério da Cultura, 2012.

52 p.: Il.color.

ISBN: 978-85-60618-15-6

1. Política Cultural. 2. Povos Tradicionais de Terreiros.



FICHA TÉCNICA

Organização da Oficina Nacional de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro - 28 a 30 de novembro de 2011, São Luís, Maranhão

Comissão Nacional de Organização da Oficina Nacional de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro (instituída por meio da Portaria n.º 28, de 12 de agosto de 2011, alterada pela Portaria n.º 51, de 11 de novembro de 2011).

Representantes da sociedade civil

- 1) Nilcilene Barroso Matos - Acre
- 2) Eliana Santos Souza - Bahia
- 3) Luiz Carlos Menezes Dantas - Bahia
- 4) Maria Lúcia Góes Brito - Bahia
- 5) Alexandre Silveira de Souza - Distrito Federal
- 6) Luzimar Brandão - Maranhão
- 7) Maria Venina Carneiro Barbosa - Maranhão
- 8) Paulo César Mendes - Maranhão
- 9) Antônio José Ferreira - Pará
- 10) Oneide Monteiro Rodrigues - Pará
- 11) Maria Elizabeth Santiago de Oliveira - Pernambuco
- 12) Lúcia Maria Crispiniano da Silva - Pernambuco
- 13) Aderbal Moreira Costa - Rio de Janeiro
- 14) Márcia Dória Pereira - Rio de Janeiro
- 15) Valmir Ferreira Martins - Rio Grande do Sul
- 16) Vilma Santos de Oliveira - Santa Catarina
- 17) Alessandra Regina Gama - São Paulo
- 18) Paulo César Pereira - São Paulo
- 19) Maristela Tomás dos Santos - Sergipe

Representantes governamentais

- 1) Márcia Helena Gonçalves Rollemberg - Presidente da Comissão - Titular da Secretaria da Cidadania Cultural/MinC
- 2) Pedro Domingues Monteiro Júnior - Suplente da Secretaria da Cidadania Cultural/MinC
- 3) Josilene Brandão da Costa - Titular da Secretaria da Cidadania Cultural/MinC
- 4) Silvany Euclênio Silva - Titular da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
- 5) Nilo Sérgio Nogueira - Suplente da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
- 6) Alexandre da Anunciação Reis - Titular da Fundação Cultural Palmares
- 7) Edi Freitas de Paula - Suplente da Fundação Cultural Palmares
- 8) Desireé Ramos Tozi - Titular do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
- 9) Cláudia Marina de Macedo Vasques - Suplente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
- 10) Jeovah Silva França - Titular da Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão (SECMA)
- 11) Sebastião Cardoso Junior - Suplente da Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão (SECMA)

Equipe de produção

Julia Costa Tolentino
Deborah Maria Garcia Lobo
Ana Cecilia Paranaguá Fraga
Helen Clara Dieb Abreu
Pedro Stenio Caroca da Silva Barreto
Raoni Machado Moraes Jardim
Ricardo Batista Antunes de Carvalho

Relatoria

Alessandra Martins
Izaurina Nunes
Maíra Azevedo
Morena Salama
Verônica Maria da Silva Gomes
Alessandra Gama
DesireéTozzi

Consultoria

Vanda Machado

Sumário

Apresentação.....	7
Introdução.....	9
Os Povos Tradicionais de Terreiro.....	11
Povos de Terreiro: expressões do patrimônio imaterial, histórico e cultural do Brasil	13
Patrimônio Cultural Imaterial	17
Comissão Nacional de Povos Tradicionais de Terreiro.....	18
AFRICA-BRASIL: a herança ancestral de um povo.....	21
O fazer do Omolocum e a elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos de Terreiro	23
Metodologia /Texto Base	24
Conferência livre da Juventude de Terreiro - Resultados.....	43
Carta dos Povos Tradicionais de Terreiro	45
Fala do babalorixá Ajalá Deré, Ruy Póvoas	47
Axé!.....	49
Galeria de Imagens.....	50



Apresentação

O relatório final da Oficina Nacional de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro, realizada de 28 a 30 de novembro de 2011 em São Luís, Maranhão, sob a coordenação da Secretaria da Cidadania Cultural (SCC/MinC), no âmbito dos Programas Cultura Viva e Brasil Plural, e em parceria celebrada entre a Fundação Cultural Palmares (FCP/MinC), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN/MinC), Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR), Secretaria Nacional da Juventude (SNJ), Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão (SECMA) e a Secretaria Extraordinária de Igualdade Racial do Maranhão (SEIR/MA) é fruto do diálogo entre os movimentos sociais dos povos tradicionais de terreiro e o poder público. A publicação apresenta os resultados da Oficina com as proposições e subsídios para elaboração de políticas de cultura para o segmento a partir dos debates realizados no Grupos de Trabalho e plenárias, com a sistematização das propostas, encaminhamentos e proposição de parcerias para sua execução, relacionadas com as metas do Plano Nacional de Cultura, trazendo elementos para um plano de ação conjunto entre os órgãos envolvidos na realização da oficina e instituições afins.

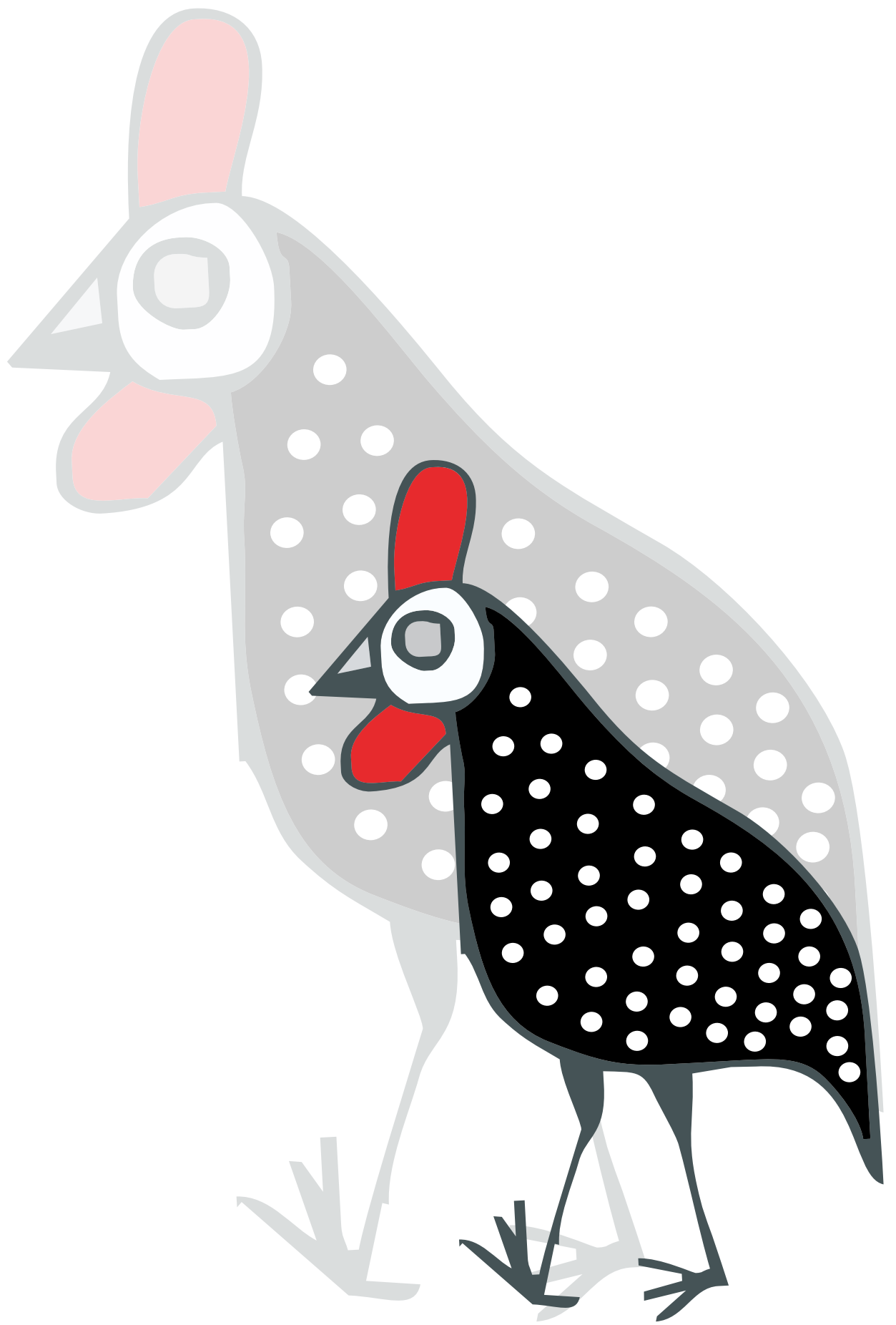


Mitos de origem africana e a ideia do nascimento das Políticas Públicas

“Contam os mais velhos, que em tempos remotos, somente Ossain tinha o poder e o conhecimento das folhas. Ossain guardava o segredo de todas as curas numa grande cabaça pendurada no galho mais alto de uma árvore. Lá ficava o segredo de todas as folhas e de todas as curas. O seu poder absoluto estava garantido. Um dia, Iansã chamou Xangô e conversaram sobre o poder de Ossain. Por que não compartilhar o que era imprescindível para o bem estar de todos? Marcaram hora e lugar para uma conversa com Ossain. O encontro aconteceu pontualmente e a concentração foi bem embaixo da árvore do conhecimento das folhas.

Iansã, que possui a energia dos ventos, iniciou uma dança embaixo da árvore que guardava o segredo de Ossain. Ela foi girando cada vez mais rápido para chamar atenção para aquele interesse de todos.

Ela dançou girando com tanta força que toda a natureza foi se transformando. Iansã produziu tanto vento que a cabaça do segredo começou a balançar até se chocar contra o tronco e se partir, deixando cair as folhas que foram colhidas por todos e todas que passaram, assim, a ter o direito indistintamente de usar as folhas que curam e alimentam.



Introdução

A primeira Oficina Nacional para Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro foi uma realização do Ministério da Cultura, por meio da Secretaria da Cidadania Cultural, atual Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural. Teve como parceiros: o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, a Fundação Cultural Palmares, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, a Secretaria de Estado de Cultura do Maranhão, a Secretaria de Estado de Igualdade Racial do Maranhão, e a Fundação Municipal de Cultura de São Luís. Também compôs a programação da Oficina a realização da Conferência Livre da Juventude de Terreiro.

Durante o evento, gestores, convidados africanos, lideranças dos Povos Tradicionais de Terreiro, acadêmicos, políticos, estudiosos e militantes do movimento social negro tiveram a oportunidade de trocar experiências e saberes culturais, conhecendo e reconhecendo a cultura afro-brasileira e africana por meio de algumas de suas manifestações mais profundas. Os conhecimentos, valores, danças, ritmos, tambores, músicas, cantos, poesias, comidas, ervas, aromas, celebrações, devoções, o respeito aos mais velhos e às identidades. Tudo isso faz parte das práticas dos Povos Tradicionais de Terreiro e está na base da cultura brasileira.

Este processo possibilitou aos participantes apresentarem suas demandas e dialogarem com os gestores públicos. Para o Ministério da Cultura, se caracterizou como um rico aprendizado de escuta para a elaboração de políticas culturais para os Povos de Terreiro.

Importante destacar que esta Oficina se alinha às diretrizes da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, adotada pela Unesco em 2005, da qual o Brasil é signatário e membro do Comitê Intergovernamental (até junho de 2013). Ao reconhecer a importância dessas comunidades e dos seus conhecimentos como fonte de riqueza material e imaterial, o país fortalece a cooperação internacional, regional e nacional como forma de promoção da diversidade das expressões culturais, e reitera sua concepção da diversidade cultural como pilar para o desenvolvimento do país e da cidadania de uma nação.

A Oficina alinha-se também ao Plano Nacional de Cultura, principal instrumento do Ministério da Cultura para a implementação de diretrizes e metas, e ao Decreto nº 6040/2007, marcos legais que determinam a necessidade de “realizar programas de reconhecimento, preservação, fomento e difusão do patrimônio e da expressão cultural dos e para os grupos que compõem a sociedade brasileira, especialmente aqueles sujeitos à discriminação e marginalização: os indígenas, os afro-brasileiros, os quilombolas, outros povos e comunidades



tradicionais". Diante desse desafio, a primeira Oficina Nacional para Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro se constitui como um marco inicial no campo da política pública de cultura para que o Estado Brasileiro efetive avanços na garantia dos direitos culturais de uma preciosa parte da população brasileira.

10



Cortejo de abertura da Oficina, São Luís - MA.

Os Povos Tradicionais de Terreiro

A diversidade cultural deixou de ser apenas uma característica essencial da humanidade, para tornar-se, nos últimos anos, uma condição indispensável para a plena realização do desenvolvimento social, dos direitos humanos e das liberdades fundamentais proclamadas na Declaração Universal dos Direitos Humanos e em outros instrumentos internacionais. O mais recente destes é a Convenção Internacional sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais adotada na Unesco, em 2005, que celebra, em seu preâmbulo, a importância da diversidade cultural para a coesão social em geral, lembrando que a cultura assume formas diversas através do tempo e do espaço, e que essa diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade das identidades.

No Brasil, essa diversidade apresenta uma contribuição expressiva e determinante das expressões culturais de matriz africana na sociedade. Jongo, Samba de Roda, Baianas de Acarajé, Tambor de Crioula, Coco de Umbigada, Maracatu, Capoeira etc. Felizmente, já se começa a perceber o valor de expressões culturais como estas e muitas outras, algumas já sendo reconhecidas como patrimônio cultural brasileiro. É importante lembrar que muitas dessas manifestações culturais afro-brasileiras nasceram das práticas religiosas, mais especificamente nos terreiros e essa origem deve ser devidamente reconhecida pela sociedade brasileira. Apesar disto, essas tradições culturais encontram-se, em sua maioria, alijadas das políticas públicas.

Consideram-se tradições de matriz africana todas aquelas manifestações culturais em que seus principais portadores foram trazidos da África e seus descendentes mantêm práticas ritualísticas, orientadas e reconhecidas pela ancestralidade, tais como: línguas, mitos ou tradições. Tais tradições apresentam certas peculiaridades porque as exigências de utilização de espécies da fauna e da flora, bem como o acesso e a preservação dos recursos naturais são partes fundamentais do culto aos orixás, voduns, inkices, caboclos e encantados.

“Conta-se que Zambi, antes de enviar homens e mulheres para o mundo, estendeu um grande pano no chão, arrumou tudo de bom e tudo de ruim que encontrou pela frente, arrumou todos os males e todas as doenças e todas as curas, prendeu as quatro pontas do pano como um grande pacote, e jogou para que tudo fosse espalhado no mundo. Todas as pessoas teriam o direito a tudo que existisse sobre a terra. Zambi não fez distinção nenhuma. Assim nasceu o mundo diverso e plural. O mundo repleto de problemas e de soluções.”



Os chamados terreiros são territórios sagrados para os povos de matriz africana. Nesses espaços encontra-se resguardada a maior parte da história da cultura negra no Brasil. Trata-se de espaços de acolhimento e resistência que deflagram a expressividade sobre os aspectos rituais, míticos, religiosos, sociais e culturais, onde as comunidades praticantes se reúnem, convivem e trabalham sob o poder central das divindades que realizam a ligação entre o sagrado e o humano. Os terreiros também são chamados de Casa, Ilê, Axé, Tenda, Salão ou Roça. Além de suas funções religiosas, essas casas são importantes também por sua contribuição para a promoção de coesão social, da sustentabilidade e da saúde psíquica das comunidades onde estão situadas. O artigo 5º, inciso VI, da Constituição Federal, resguarda a inviolabilidade da liberdade de consciência e crença, e assegura o livre exercício dos cultos religiosos, além de garantir a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. Ao fazer referência à proteção religiosa, a Constituição não exclui, respeitando o princípio da igualdade, nenhuma das religiões praticadas no território nacional, visto que se traduzem em bens de natureza imaterial portadores de referência à identidade, à ação e à memória de grupos formadores da sociedade brasileira.

Atento a todas estas questões, o Ministério da Cultura vem desenvolvendo políticas de cultura para os segmentos sociais historicamente excluídos das políticas públicas, buscando promover e apoiar as manifestações culturais integrantes da diversidade cultural brasileira. Neste sentido, o MinC vem mantendo diálogo com vários segmentos da sociedade civil, responsáveis por manifestações culturais específicas, procurando fomentar seu protagonismo, de modo a elaborar suas políticas de forma democrática.

Ao voltar-se para as manifestações culturais de matriz africana, o Ministério, por meio da Secretaria da Cidadania Cultural, propôs a realização desta oficina nacional com o objetivo de aprofundar o diálogo com os Povos Tradicionais de Terreiro. O evento proporcionou espaços de exposição, debate e proposição, nos quais as lideranças de todo o país puderam discutir políticas culturais específicas para o segmento, além de contribuir para garantir e fortalecer suas expressões culturais e o exercício da cidadania cultural. Isto foi realizado por meio da indicação de diretrizes e ações de fomento, difusão, proteção do patrimônio, promoção de visibilidade, potencialização da produção e difusão das manifestações culturais e artísticas de Comunidades Tradicionais de Terreiro de todo o país.

Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural
Ministério da Cultura

Povos de Terreiro: expressões do patrimônio imaterial, histórico e cultural do Brasil

Agô nilê !!! (licença para entrar na sua casa)

A Fundação Cultural Palmares, instituída por meio da Lei 7.668 de 22 de agosto de 1988, vinculada ao Ministério da Cultura, tem por missão “Promover a preservação, a proteção e a disseminação da cultura negra, visando à inclusão e ao desenvolvimento da população negra no Brasil”.

A Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro, realizada na capital maranhense teve o êxito e protagonismo das casas/terreiros de religião de matriz africana, tendo em vista a implementação de políticas públicas culturais, com destaque para o patrimônio histórico, imaterial e cultural brasileiro, legado deixado pelos ancestrais africanos.

A Unesco define como Patrimônio Cultural Imaterial “as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.”¹

O Patrimônio Imaterial é transmitido de geração em geração e constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, o que gera um sentimento de identidade e continuidade, e contribui assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

A importância de proteger, preservar, valorizar, reconhecer e viabilizar mecanismos de divulgação da herança africana e afro-brasileira enquanto elementos fundamentais da nossa cultura, contribui para o entendimento da formação da sociedade brasileira, tanto quanto possibilita o resgate e a atualização da identidade cultural e social, aliados à valorização da memória de um



Disponível em www.iphan.gov.br.

povo que resiste há quatro séculos. Trata-se de considerar aspectos históricos, sociais e culturais quando da presença da(o)s primeira(o)s negra(o)s, vindo(a)s da África que, muito embora tenham sido reis e rainhas, príncipes e princesas junto às suas tribos/comunidades/etnias, eram obrigados a contornar a “Árvore do esquecimento”. Ou seja, retrata-se aqui uma época onde antigos traficantes de escravos buscavam formas de minimizar ou dizimar elementos oriundos das diversas etnias africanas por meio da “morte da memória coletiva” de cada grupo, marcada tanto pela travessia do Atlântico nos navios negreiros quanto pelas tentativas de perda de suas identidades, memórias, religiosidades, fé, legados estes herdados de suas tribos por meio dos orixás, nkisi, voduns e eguns.

A diáspora dos povos negros no Brasil retrata as adversidades contidas em suas trajetórias desde suas capturas, durante a travessia dos navios e, ao chegarem em terras brasileiras, alocavam-se, enquanto escravos, junto ao comércio, onde eram vendidos como mercadoria nos principais portos (Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro, dentre outros), separados de suas famílias, batizados com outro nome, colocados com outros escravos de etnias distintas, e proibidos de professar a sua fé e religião.

A oralidade é um fator imprescindível para os terreiros/casas de matriz africana, pois foi a estratégia usada por seus ancestrais para manter viva a tradição, a memória, a identidade e a cultura. As lideranças que detêm esses conhecimentos tradicionais, os saberes, fazeres e as formas de expressão, nas casas e terreiros de matriz africana, são consideradas um patrimônio vivo, por conhecerem a trajetória história e fundamentos de seus terreiros. Dessa forma, constituem parte do patrimônio imaterial brasileiro.

Os terreiros de candomblé, angola, umbanda, caboclos, encantados, eguns, batuque, casas/terreiros de Xangô, as casas de nação, as roças, dentre tantas outras denominações que determinam o universo religioso de matriz africana no Brasil, constituem categorias utilizadas pelos mesmos para determinar diferenças e semelhanças entre si, da mesma forma que definem as diferentes linhas da religiosidade afro-brasileira.

Pode-se dizer que tais denominações designam cada uma das identidades sociais destes grupos, marcadas a partir de elementos culturais e étnicos constituídos no decorrer da trajetória social das populações negras cuja origem africana e escrava demonstra muito do que hoje pode-se entender da lógica utilizada pelos religiosos de matriz africana ao se auto-definirem.

Perguntar a um dos religiosos qual sua linha, ou mesmo sua tradição, significa evidenciar toda uma rede de elementos contidos na história do terreiro, que vai desde seu mito de origem até a forma como puderam resistir a um sistema que o exclui socialmente. Os povos indicam a presença de mais de uma nação ou sociedade marcada por diferenças entre grupos diante de um mesmo contexto. Por outro lado, designam também semelhanças quando somados ao termo terreiro, o que pressupõe uma ligação com a história comum aos grupos religiosos afro-brasileiros perante as demais religiões, conferindo-lhes uma identidade própria.

A continuidade de suas práticas tradicionais pode ser entendida a partir de cada situação de conflito e/ou contato diante de grupos diferentes, religiosos ou não, em que o pertencimento e a solidariedade entre seus membros fazem com que sejam atualizadas e constituídas suas fronteiras, internas e externas. As referências feitas à “resistência” de tais grupos no decorrer da história indicam claramente como e porque hoje podemos nos valer de tais conhecimentos tradicionais junto às práticas exercidas e contidas na cultura brasileira. Contudo, vale ressaltar que, para além da influência da religiosidade afro-brasileira sobre nossa cultura, há um aspecto a ser considerado no que tange a sua atuação política e social.

Falar hoje em povos de terreiro ou religiões de matriz africana significa considerar todo um contexto de reconhecimento por parte do Estado brasileiro, em meio às lutas do povo de terreiro para sua continuidade e inserção social.

Inseridos no universo de povos e comunidades tradicionais no Brasil, os povos de terreiro configuram expressões culturais e sociais de maior relevância enquanto portadores de valores, cosmovisões e tradições próprios dos contextos “sincréticos”² dos quais são originários. Entendidos enquanto patrimônio material e imaterial, englobam práticas tradicionais que conformam e explicam muito do modo de ser e agir da sociedade brasileira, tanto no que diz respeito à sua religiosidade quanto ao cotidiano de suas relações sociais marcadas pela diversidade de classe, diversidade étnica/racial, de gênero etc.

A importância da Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro extrapola os limites territoriais e físicos desses espaços sagrados, pois, de acordo com a Constituição Federal de 1988, em seu Artigo 216:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Segundo a conceituação de Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais:

...são entendidos como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territó-



²Sincretismo no sentido amplo do termo, não somente o uso direcionado à influência de uma religião sobre a outra, mas quando do convívio entre culturas em contextos diversos, como, por exemplo, o negro africano antes e após a chegada ao Brasil.

rios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.” (Art. 3º do Decreto 6.040, de 07/2/07).

A relevância do patrimônio cultural brasileiro dessas casas/terreiros de matriz africana e afro-brasileira, refere-se também às ações/atividades internas ao grupo que desenvolvem práticas de cunho social e tradicional pautadas nas premissas religiosas, bem como princípios que vão desde sua ligação com a origem ancestral (africana), histórica (escrava) e social (religiosa). O envolvimento dos religiosos de matriz africana junto às políticas sociais adquire visibilidade por sua natureza e formas de interação com outros grupos sociais.

Importante, porém, notar que as atividades de cunho social não ocorrem dissociadas do calendário religioso, que engloba rituais sagrados e festivos. O caráter sagrado abarca boa parte do modo de vida dos religiosos de matriz africana, e está presente nas atividades mais simples da vida cotidiana de suas relações sociais, assim como na assimilação de um conhecimento específico contido em cada uma de suas expressões, e sabiamente transmitido ao longo das gerações por meio do “segredo”. Um segredo hoje considerado pelos povos de terreiro como o poder do qual se valeram para que seus mais preciosos valores fossem, assim, entendidos e conhecidos de forma a valorizar sua existência e ancestralidade.

A biodiversidade é a essência da religião de matriz africana, pois os elementos da natureza são essenciais e repletos de energia, “kossiewê, kossiiná, kossiomi, kossiaiê, kossiotá, kossi orixá”, “sem as folhas, fogo, água, terra, pedra, não existe orixá”. Elementos fundamentais ao culto dos orixás são os Nkisi, voduns, encantados, caboclos e ancestrais, pois o conhecimento tradicional associado à utilização dos saberes e fazeres, adquiridos por gerações, também faz parte desse patrimônio cultural brasileiro.

Promover a preservação dos valores sociais, econômicos e culturais decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira, faz parte das atribuições desta Fundação. Dessa forma, esse mapeamento contribuirá, primeiramente, para a identificação, divulgação e reconhecimento das religiões de matriz africana e dos povos de terreiro e, posteriormente, na viabilidade de proteção e preservação desse patrimônio material e imaterial pertencente à cultura brasileira, legado dos nossos antepassados. Temos como meta contribuir na construção de um novo olhar voltado para as futuras gerações, por meio da educação de crianças, jovens e adultos, tendo como referência o respeito à diversidade cultural e social em oposição a toda forma de intolerância e consequente discriminação, seja de natureza religiosa, racial, de gênero, geracional ou de classe.

Fundação Cultural Palmares
Ministério da Cultura

Patrimônio Cultural Imaterial

Foi próspero o convite para o IPHAN integrar a Comissão Nacional de Organização da Oficina Nacional de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro, uma vez que vislumbrou-se a oportunidade de associar a experiência acumulada de patrimonialização de bens culturais de matriz africana com as demandas e expectativas dos povos e comunidades tradicionais de terreiros pelo reconhecimento e valorização de seu patrimônio cultural como objeto das políticas públicas.

A Oficina é um espaço privilegiado para o recolhimento de informações para subsidiar a elaboração de uma agenda de trabalho com os povos e comunidades de terreiro, permitindo a consolidação de uma política pública para o patrimônio cultural, de caráter participativo, que responda à dinâmica e à tradição que norteiam a organização desses grupos.

A tarefa de se debruçar sobre as demandas sistematizadas nos Grupos de Trabalho da Oficina trouxe uma reflexão sobre o trabalho a ser realizado pelo IPHAN, em parceria com as comunidades e povos de terreiro, para possibilitar a ampliação do acesso às políticas de preservação do patrimônio cultural de matriz africana, uma vez que o reconhecimento do valor cultural desses povos é muito recente e requer um recíproco entendimento dos papéis políticos e sociais a serem construídos.

Como primeira ação, fundamentada nos resultados obtidos nos debates da Oficina, o IPHAN está construindo um projeto com terreiros tombados em âmbito federal para a construção de uma metodologia de preservação da memória e de salvaguarda dos bens culturais pertencentes aos povos de terreiro, estruturado com base nos pressupostos e questões levantadas pelos representantes das muitas casas presentes no evento, porta-vozes das diversificadas tradições das casas de culto de matriz africana no Brasil.

O caminho para o alcance das metas da Oficina é longo, já que parte das propostas encaminhadas aos órgãos federais de cultura requer a efetiva mobilização e participação da base social, pois os instrumentos de gestão do patrimônio cultural se efetivam a partir da criação de demandas e construção de canais de interlocução da sociedade com as Superintendências do IPHAN nos estados da Federação.

Assim, espera-se que as questões levantadas nessa Oficina sejam um estopim para a efetiva construção de espaços e fóruns de gestão de políticas públicas de cultura para povos e comunidades tradicionais de terreiro.



Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
Ministério da Cultura

Comissão Nacional de Povos Tradicionais de Terreiro

“Sonho com o dia em que todas as pessoas levantar-se-ão e compreenderão que foram feitos para viverem como irmãos.”

Nelson Mandela

18

Na II Conferência Nacional de Cultura, em Brasília, reuniram-se Delegados e Delegadas eleitos/as nas Conferências Setoriais de Cultura Afro-Brasileira realizadas pela primeira vez por 10 Estados da União, e Povos de Matriz Africana, representando outros segmentos e linguagens artísticas. Compareceram grupos da Capoeira, Jongo, Afoxé e de várias outras expressões da cultura negra, mas a maior parte dessa delegação era formada por pessoas que, além de agentes, gestores e empreendedores culturais, também são lideranças religiosas, Babalorixás e Iyalorixás, Olòiyès, Ogãs, Ekedes, Ebomes, Iyawòs, mas não somente esses; estavam, também, Mametus e Tatetus, Nenguas, Makotas, Tatas, Dotés e Donés, todos representantes de terreiros/ casas de tradições de matriz africana de todas as regiões do país, que alcançaram essa representação por seu ativismo sociocultural junto às suas comunidades.

Gente de Ketu, Angola, Ijexá, Gêge, Vodun, Katissu, Efon, Umbanda, Xambá, Batuque, Omolocô, Terecô, Tambor de Mina, Yorubá, Culto a Ifá, a Egungun, a Iyami, a Orixá, da Nigéria e do Benim, dentre outros, reuniram-se e decidiram labutar coletivamente em torno de um sonho maior que qualquer nação: o sonho por respeito a todas as nações afro-brasileiras, um sonho de cidadania para a nação brasileira!

Não foi, de fato, tudo como planejamos. Tivemos que enfrentar a burocracia excessiva do Estado, mas também nos adaptar aos trâmites legais e técnicos, para conseguir realizar essa oficina com o alto nível de informações e da participação qualificada de “gente de Axé”! Conseguimos reunir num documento nossas prioridades enquanto políticas públicas de cultura, que garantissem o registro, a salvaguarda, a promoção e a divulgação da cultura negra e das tradições ancestrais que nos são sagradas. Para que esse sonho torne-se realidade e deixe de ser apenas “um sonho”, é necessário que o Estado Brasileiro reconheça, respeite e promova políticas públicas para os Povos Tradicionais de Terreiro, historicamente excluídos, apesar da sua inegável contribuição histórica e contemporânea, principalmente à Cultura deste país.

Foi na tentativa de concretizar esse sonho, que esta Comissão participou de várias reuniões, discussões, consultas e eventos, de março de 2010 a novembro de 2011, junto à equipe da Secretaria da Cidadania Cultural - SCC/MinC, hoje Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural - SCDC, das Secretarias e Instituições Vinculadas ao MinC, da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial-SEPPIR, da Secretaria de Articulação Institucional da Presidência da República, dentre outras, com a finalidade de realizar a primeira ausculta nacional do Ministério da Cultura aos Povos Tradicionais de Terreiro do Brasil.

Longe de alcançar todas as nossas questões pendentes com o Estado Brasileiro há mais de 500 anos, a Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro, realizada no Maranhão, garante um marco histórico, pois temos aí prioridades definidas em discussão democrática, legítima e representativa de uma parcela importante das lideranças de comunidades religiosas de matriz africana do Brasil. É preciso juntar essas prioridades e levá-las para que os sacerdotes e adeptos dos terreiros/templos conheçam, discutam e defendam junto às suas comunidades, governantes e representantes políticos.

Não vamos, aqui, citar nomes para não incorrer no grave erro do esquecimento, dentre tantos nomes importantes que contribuíram para que esse dia chegasse. Há a Portaria onde constam os nomes oficiais dos membros desta Comissão, que são apenas os representantes que o recurso público e



Aqui estamos nós, Povos Tradicionais de Terreiro e o Poder Público, na busca de soluções, reconhecendo:

“Povos e Comunidades Tradicionais como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;”

(Art. 3º Para os fins do Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007)

a disponibilidade pessoal permitiram participar mais ativamente desse processo, porém, esse grupo é muito pequeno diante da quantidade de pessoas que esse sonho uniu, indelevelmente. Representantes estes que agora têm o dever e a alegria de apresentar aos seus representados o resultado do investimento de tanto tempo e confiança, para os quais, apresentamos nosso “muito obrigado”!

Faz-se necessário ressaltar a importância desta comissão continuar seu trabalho, garantindo o controle social dessas prioridades para a definição de nossos anseios coletivos, para que, juntos, possamos reivindicar do Estado Brasileiro nosso sonho de cidadania, um sonho que poderá ser concretizado, em grande parte, em forma de políticas públicas de Cultura e de promoção da igualdade racial para os Povos Tradicionais de Terreiro no Brasil, garantindo a manutenção das tradições ancestrais, sagradas, constantemente ameaçadas pela sanha do fundamentalismo.

Axé pra quem tem fé!

Comissão Nacional de Povos Tradicionais de Terreiro

20



Solenidade de abertura da Oficina, São Luís - MA.

AFRICA-BRASIL: a herança ancestral de um povo

Igbin o pinle aro ni dida
 Afeebojo ko pile aran ni wiwa
 Ko si eyan togboju fifo le adie agada
 Tani o gboju yiyan le Alagemo
 O de ire
 O rin re
 O mo irin aroko rin lese
 Won sese ko ohun oro sile lo wo ilê de
 O wo le de bi Omo olohun
 O kii se Omo olohun
 Irin aroko ni o mo rin lese
 Difa fun Ajoji Godogbo
 Ti n lo re j'oba l'ode Ibini
 Wa ba wa tun ile yi se
 Iwo Ajoji Godogbo
 Wa ba wa tun ilê yi se



"Esta semente nativa que prometia tão pouco nas mãos de seus usurpadores, agora acaba por florescer em terras diferentes"

Que a parte subterrânea de uma planta é a raiz não é novidade - a semente que se transformou em tal planta é o que, talvez, necessite a atenção e carinho. África plantou suas sementes que germinaram e floresceram em todo o mundo em várias ramificações. Essas mesmas sementes foram trazidas para o Brasil brotando uma nova família de nobres descendentes africanos. Culturas, arte, religião e costumes, entre outros são algumas das melhores manifestações que hoje permeiam neste novo mundo.

A Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro, promovida pelo Ministério da Cultura, foi um evento único, que visava criar um terreno fértil

para a preservação e manutenção da cultura afro-brasileira, especialmente para capacitar e envolver as comunidades tradicionais. Uma vez que a cultura negra no Brasil está enraizada na cultura Africana - a participação de uma delegação de autoridades religiosas do povo yorubá da Nigéria e do culto aos voduns do Benin nesta oficina foi importante para o fortalecimento dos laços culturais existente entre o Brasil e o continente africano.

O Instituto de Arte e Cultura Yorubá - MG foi um parceiro na mobilização de representantes dessas tradições e sentiu-se honrado em participar deste evento onde as pessoas de comunidades tradicionais tiveram a oportunidade de participar e contribuir efetivamente para a formação de políticas públicas de cultura que lhes concernem no país. É importante mencionar que o evento foi um sucesso!

Olúségun Michael Akínrúlí
Presidente do Instituto de Arte e Cultura Yorubá - MG



O fazer do Omolocum e a elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro

A cozinha dos terreiros é um lugar onde têm início todos os rituais. A entrada é parcimoniosa até ganhar-se o direito de participar, como uma conquista. Na cozinha aprendem-se os primeiros fundamentos da religião. A conversa é respeitosa e mediada pela presença imprescindível das mais velhas, que criam intervalos para brincadeiras e boas risadas. A alegria importa para a celebração dos rituais na comunidade. Wilson Caetano, antropólogo e babalorixá baiano, disse, um dia: *Uma coisa é fazer feijão com azeite, outra coisa é fazer omolocum*. Omolocum é a principal comida que se oferece a Oxum. Para fazer feijão com azeite é só ir ao supermercado, comprar os ingredientes, lavar e cozinhar, e está pronto. Mas, para fazer Omolocum é diferente. A mesma comida oferecida para as entidades é servida para todas as pessoas indistintamente. É alimento que serve para renovação do corpo e o espírito. O feijão deve ser separado grão por grão, escolhendo-se o que é absolutamente saudável. Depois se lava com muita água. É preciso tirar tudo que não se transforma em alimento. O camarão deve ser limpo com cuidado, para retirar o que pode machucar durante a ingestão. Todas as pessoas devem ser servidas do mesmo alimento, na mesma quantidade. Nada de mais, nem de menos. Tudo deve ser comprado nas feiras. Na feira não há pacotes prontos. Nada pode ficar escondido ou camuflado. Os pacotes enganam os olhos e qualquer desatenção pode produzir resultados desastrosos. Tudo tem que ser visto e revisto cuidadosamente para bem alimentar o coletivo. Toda atenção é pouca para cada ingrediente. Coisas velhas guardadas nos fundos das gavetas não podem fazer bem ao paladar. Cuidado, só se junta o que é para ser juntado.

Foi desse jeito de fazer comida que nasceu a inspiração da metodologia para a oficina: assim ficou compreendida a ação desejada, com *diálogo, respeito e atenção* para a fala na Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro, que possuem uma visão de mundo guiada pela ancestralidade comum.

A lição vem da cozinha dos deuses e das deusas.

É a lição da atenção, da escuta, das escolhas das palavras e dos argumentos.

A lição do diálogo democrático e da inclusão de novas ideias.

Ideias objetivas para o bem comum.

Na cozinha dos deuses e das deusas não há medidas nem balança.

Prevalece o bom senso e a temperança.



Metodologia/Texto Base

“Conta-se que um dia Xangô, o rei de Oyó, convidou os orixás para uma festa. Havia muita fartura e todos estavam muito felizes. No meio da festa, eles se dão conta da ausência de Omolu. Ele não havia sido convidado. Temendo que este ficasse muito zangado, os orixás aceitaram a sugestão de Oxum e decidiram ir ao seu palácio, levando comidas e bebidas para continuar a festa. Todos foram pedir desculpas para fazê-lo esquecer a indelicadeza. Omolu aceita a homenagem, mas faz chamar o povo da sua cidade para participar daquela festa com ele.”

24

Esta história pode ser reveladora de um dos mais importantes princípios da cosmovisão africana, que é a perspectiva da existência comunitária a partir da relação entre sujeitos ou entre estes e sua comunidade. É a relação das pessoas como irmãs e irmãos, com famílias, suas tendas, terreiros e casa de santo. Destas relações diversas fazem parte a resistência e a consciência histórica que se revestem de formas semelhantes de solidariedade.

A metodologia foi especialmente criada para o encontro de religiosos e religiosas com a missão de promover a construção de diretrizes que integrem o conjunto de Políticas Públicas para Povos Tradicionais de Terreiro. Daí, buscamos um jeito de encontrar e dialogar inspirado nos mitos, nas vivências rituais e agregadoras, princípio básico dos terreiros, terreiras, tendas e centros. É o Estado assumindo a nação; isto é o reconhecimento e legitimação da pluralidade sociocultural que marca a identidade do povo brasileiro.

Para os Povos Tradicionais de Terreiro, os mitos não correm em um mundo paralelo ao nosso. Mitos, ciências, tradição, contemporaneidade, realidade e luta política se tocam e se imbricam como escama de um mesmo peixe.

É com esse sentimento que o Ministério da Cultura, por meio da Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural, em conjunto com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, a Fundação Cultural Palmares, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, junto com a Comissão Nacional dos Povos de Terreiro entendem esse momento como um marco histórico para o diálogo na luta pela inclusão e valorização dos povos afrodescendentes no Brasil.

De fato, a metodologia para efetivação dos trabalhos teve como fundamento a imprescindível consideração pela diversidade religiosa afro-brasileira nas suas peculiaridades.

Só a garantia do respeito às diferenças pode garantir que seja instituída uma política cultural coletiva para esse segmento, articulando saberes tradicionais e questões da contemporaneidade que atingem nosso povo em todas as suas dificuldades.

A história mítica afro-brasileira entra como aporte que nos auxilia na compreensão das incertezas que surgem no mundo fragmentado em que vivemos, e na transcendência da espiritualidade que fazem parte da experiência humana, apontando sempre para a perspectiva das políticas públicas para o século XXI.

O fato de iniciar o texto com uma história de origem iorubana não significa reduzir todas as etnias e todas as crenças e todos os povos a um só lugar. As múltiplas etnias aprisionadas nos navios negreiros, desconhecidas entre si, se encontraram como homens e mulheres desterradas, e se tornaram malungos unidos diante de um inimigo comum.

Com o tempo, o enfrentamento de muitas lutas foi agregando negras e negros das mais diversas etnias que se transformaram em irmãs e irmãos, comandantes de navios guerreiros ganhando o mundo e espalhando o desejo de liberdade e cidadania, vivenciando as suas culturas de origem, agregando respeito e dignidade.

Temos a consciência de que a espiritualidade transcende a nossa mera compreensão dos fatos vividos, individual ou coletivamente. Isso significa que o poder da tradição tem como fundamento o sentimento, as idéias e práticas de agregação que fortalecem nossa ancestralidade comum na busca da garantia.

Estamos diante de uma nova gestão à frente do Ministério da Cultura. E nesse momento as Comunidades Tradicionais de Terreiro são convocadas para a elaboração de Políticas Públicas de Cultura, tendo em vista garantir direitos culturais a partir de reflexões e debates sobre a diversidade, as necessidades e continuidades de práticas culturais agregadoras.

Cabe-nos, agora, elaborar um jeito para efetivar aquilo a que nos propomos e a consequente operacionalização do que será decidido coletivamente, considerando as diversidades culturais e as regionalidades deste país, que atinge uma dimensão continental. Os nossos diálogos serão distribuídos em Grupos de Trabalho definidos por temas de interesse.



Encontro na Casa das Minas, São Luís - MA.

Dinâmica dos GTs

Para o sucesso da Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro precisamos estar juntos e com alguns cuidados:

- Reunidos como cidadãos em busca de políticas públicas de cultura, é imprescindível compreender que são muitas as nossas identidades, mas que é possível haver unidade na diversidade. Todos devem ser ouvidos, observando-se o tempo e a objetividade no debate.
- Vamos trabalhar em GTs por uma questão metodológica, mas o que conta como fundamento é manter os laços ancestrais e conseqüente atenção com as questões do coletivo.
- Os GTs são formados por afinidades com a temática. Considerando o número de participantes, serão formados cinco GTs com 30 pessoas cada, com a possibilidade de subdividir os grupos que excederem esta quantidade.
- Serão distribuídas fitas coloridas correspondentes à cor de cada GT no ato da inscrição, para que as pessoas se identifiquem. Considerando que os GTs se reúnem em locais diferentes, será criada uma simbologia de identificação com chapéu de fita e estandarte (elementos do Bumba Meu Boi na tradição cultural maranhense) com as cores dos GTs para que as pessoas sejam conduzidas aos locais. Este é um momento de ajuntamento das pessoas de forma criativa e lúdica, em forma de cortejos, já que os locais dos grupos situam-se em várias ruas do centro histórico.
- Em cada grupo contaremos com um coordenador, um relator e convidados que disporão de 20 minutos para uma fala inspiradora, focando exatamente as questões do GT. Na prática, teremos as seguintes colaborações:
 - **Coordenador:** cumpre a função de expor a dinâmica e metodologia do Grupo de Trabalho, apresentando o cronograma e o objetivo final que é a produção de propostas de políticas públicas sobre o tema, com níveis de prioridade e direcionamento (se municipais, estaduais ou nacionais). Cabe ao coordenador permitir a fala e a contribuição de todos os participantes, evitando desentendimentos e constrangimentos de qualquer natureza.
 - **Relator:** exerce a função de relatoria de toda a dinâmica do Grupo, com registro dos temas debatidos e propostas levantadas. Ao final, o relator apresentará para aprovação do grupo as propostas finais, com os níveis de detalhamento e objetividade necessários a contemplar os interesses do Grupo. Caberá ao relator a leitura das propostas na plenária final.
 - **Fala inspiradora (20 minutos):** convidado a iniciar o debate com uma fala de motivação, trazendo palavras-chaves e aspectos pertinentes que não podem ficar de fora das discussões do Grupo. O convidado pode utilizar um exemplo ou experiência própria para tornar mais evidente a relevância do tema e a importância de políticas públicas

para este segmento específico. Cabe ao convidado respeitar o tempo máximo da sua fala inicial, e permitir a participação e contribuição de todos ao longo do debate.

Cada Grupo de Trabalho terá que produzir três propostas de políticas públicas, elegendo uma como prioritária.

As propostas devem trazer os seguintes aspectos:

- justificativa;
- objetivo;
- abrangência;
- público;
- estratégias de implementação;
- estratégias de acompanhamento;
- indicadores;
- parcerias.

Além disso, devem informar a qual esfera de poder se destina (prefeituras, governos e órgãos estaduais ou ministérios e instâncias do governo federal).

Para um resultado eficiente será realizada uma capacitação prévia das pessoas que atuarão nos GTs. Para tanto, será elaborado um guia de instruções e uma ficha padrão contendo as questões a serem elaboradas construídas pelos membros de cada GT. Na ficha constarão perguntas que nortearão a elaboração das propostas.

Os resultados dos GTs serão sistematizados e aprovados nos grupos. Após a apresentação na plenária serão homologadas as propostas e elencadas as prioridades apresentadas por cada GT.

As propostas comporão uma publicação final da oficina contendo relatos, imagens e textos que subsidiarão a atuação do Ministério da Cultura junto ao segmento dos povos tradicionais de terreiro.

GT- 1 – Eixo temático - Patrimônio cultural e direitos – (cor azul)

Fundamenta-se na ideia de proteção a todos os aspectos das expressões culturais, considerando as tradições, a memória e a oralidade. Entende-se que só será possível a salvaguarda do patrimônio cultural e a promoção dos direitos autorais coletivos com a proteção e a escuta dos mais velhos e dos mestres do saber.

Questões

- Tradições, oralidade e sustentabilidade da memória e referência histórica dos terreiros;
- Expressões culturais e conhecimentos tradicionais;



- Direitos autorais coletivos e propriedade intelectual;
- Inventário, registro e salvaguarda;
- Ancestralidade: proteção aos mais velhos e mestres do saber.

GT-2 - Eixo Temático – Fomento e Sustentabilidade (amarelo)

São muitos os desafios que já foram tencionados em debates constantes em todo o território brasileiro. O reconhecimento da importância das comunidades de terreiro não pode ser limitado ao campo simbólico. É necessário socializar a dinâmica econômica que torna sustentáveis essas práticas culturais e religiosas. Espera-se, portanto, a coerência e a consciência do significado da política pública a ser elaborada com a legítima presença das Comunidades Tradicionais de Terreiro.

Questões

- Acesso aos recursos e políticas públicas;
- Acesso aos mecanismos de fomento: editais de seleção pública e leis de incentivo;
- Autonomia e sustentabilidade das práticas religiosas e manifestações culturais.

GT-3 - Eixo temático – Direitos Civis e Culturais (lilás)

Essa é uma dimensão que se fundamenta no princípio de que os direitos culturais são parte integrante dos direitos das Comunidades Tradicionais e devem se constituir como alicerce de sustentação da cultura nacional. A cultura nos terreiros se faz pelo entrelaçamento de múltiplos símbolos, valores e crenças ancestrais que devem ser respeitadas na interação com os mecanismos políticos legitimados pela sociedade e Estado brasileiros.

Questões

- Organização da sociedade civil dos terreiros;
- Organização dos terreiros para diálogo com o Estado e apresentação de suas demandas;
- Representação e representatividade dos terreiros nas instâncias de controle e participação social, a exemplo de conselhos e fóruns.

GT-4 - Eixo temático – Cultura e Comunicação (vermelho)

A re-existência dos princípios trazidos do continente africano revigora e mantém a continuidade da família ancestral na sua diversidade, e tem se firmado, criando redes e significados que variam em diferentes contextos históricos e geográficos do país.

Na contemporaneidade, as Comunidades Tradicionais de Terreiro devem ter acesso às novas tecnologias de informação e comunicação (TICs) para ampliar o alcance das conexões históricas de cuidado e solidariedade. Assim, saberes e práticas rituais podem alcançar distantes espaços geográficos e outras gerações.

Questões

- Uso de tecnologias como instrumento de circulação e disseminação das culturas tradicionais;
- Capacitação e acesso ao conhecimento e ao uso das tecnologias para registro e divulgação;
- Difusão e valorização de conteúdo plural nos meios de comunicação, com respeito à diversidade religiosa e aos saberes ancestrais.

GT-5 - Eixo Temático – Cultura, Saúde e Meio Ambiente (verde)

O terreiro, como espaço sagrado e de convivência, nasce como uma das possibilidades de reterritorializar culturas, refazendo a matriz cultural deixada no outro lado do Atlântico. Para as comunidades tradicionais a casa, as pessoas, as folhas, as fontes e os animais formam uma só energia com interações e cuidados semelhantes e imprescindíveis. Portanto, para esta religião de matriz africana, zelar pela natureza é fundamental para a preservação da saúde e da vida no planeta.

Questões

- Preservação e acesso aos recursos naturais para a manutenção das tradições nas suas práticas de cura e cuidados com a pessoa;
- Reconhecimento da visão de mundo dos povos tradicionais de terreiro e sua relação com a saúde e o culto aos elementos da natureza;
- Conhecimentos tradicionais como elemento cultural nas práticas de saúde dos povos tradicionais de terreiro.

A lição do terreiro é a do convívio entre diferentes porque seus princípios não se afastam da perspectiva da ancestralidade comum que é africana. Entende-se também a diversidade de terreiros como paradigma civilizatório, porque todos ali são acolhidos como grupos familiares que se encontram na sua dinâmica interrelacional.

Reiteramos que esse é o espaço onde o lugar, a pessoa e todos os elementos naturais, pertencem à mesma família. Terreiro, lugar que se derrama na sua prodigalidade em benefícios à sociedade que o desconhece na sua origem, o que dificulta a valorização dos seus princípios, valores e crenças.

Mas há de se reconhecer, finalmente, o terreiro como um lugar político de resistência e luta pela direito à sua própria identidade cultural e ampliação do seu espaço social.





Sistematização das Propostas dos GTs

GT 1 – EIXO TEMÁTICO - PATRIMÔNIO CULTURAL e DIREITOS

Fundamenta-se na ideia de proteção a todos os aspectos das expressões culturais, considerando as tradições, a memória e a oralidade. Entende-se que só será possível a salvaguarda do patrimônio cultural e a promoção dos direitos autorais coletivos com a proteção e a escuta dos mais velhos e os mestres do saber.

Questões

- Tradições, oralidade e sustentabilidade da memória e referência histórica dos terreiros;
- Expressões culturais e conhecimentos tradicionais;
- Direitos autorais coletivos e propriedade intelectual;
- Inventário, registro e salvaguarda;
- Ancestralidade: proteção aos mais velhos e mestres do saber.

PROPOSTAS	1. Instrumentos de Fomento para preservação e salvaguarda do Patrimônio Cultural dos Povos de Terreiro	2. Garantia de instrumentos de reconhecimento, proteção e salvaguarda do Patrimônio Cultural dos Povos de Terreiro
Qual o nome para a proposta?		
JUSTIFICATIVA Por que a proposta é importante?	O patrimônio cultural dos povos de terreiro tem sofrido perdas materiais e imateriais irreparáveis de seus referenciais históricos, nos símbolos de seus espaços sagrados e na figura de suas lideranças que, na idade avançada, morrem na invisibilidade e em situação de vulnerabilidade. A implantação de instrumentos de fomento urge garantir a curto, médio e longo prazo, a preservação e a salvaguarda dos saberes ancestrais dos povos de terreiro.	O reconhecimento de bens culturais que identificam os povos de terreiro como patrimônio cultural se constitui como ação de valorização das referências identitárias dos povos de terreiro e permite a difusão dos seus saberes e práticas culturais.
OBJETIVOS Quais os impactos e desdobramentos com a execução da proposta?	<ol style="list-style-type: none"> 1. Promover a sustentabilidade da memória e das ações de preservação e salvaguarda do patrimônio cultural dos terreiros; 2. Difundir tradições, oralidade, referência histórica cultural dos terreiros, expressões culturais e conhecimentos tradicionais; 3. Criar fóruns de diálogo que fomentem a criação de instrumentos jurídicos de proteção de direitos autorais e propriedade intelectual para povos de terreiro. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Inventariar, registrar e salvaguardar as referências culturais dos povos de terreiro, compreendidas como modos de fazer, saberes, liturgias, expressões culturais, práticas alimentares e hierarquias estruturais; 2. Tombar os espaços sagrados e entorno das casas, bem como dos seus objetos e instrumentos fundantes; 3. Fomentar e implementar instrumentos para o reconhecimento dos mestres detentores do saber ancestral.
PÚBLICO Dentro da comunidade de terreiro, qual o recorte de público específico ao qual a proposta se destina?	<input checked="" type="checkbox"/> Infância e juventude <input checked="" type="checkbox"/> Mulheres <input checked="" type="checkbox"/> Mais velhos <input type="checkbox"/> Outros. Quais?	<input checked="" type="checkbox"/> Infância e juventude <input checked="" type="checkbox"/> Mulheres <input checked="" type="checkbox"/> Mais velhos <input type="checkbox"/> Outros. Quais?
ABRANGÊNCIA A execução da proposta tem alcance municipal, estadual ou nacional?	Todos. Os instrumentos de fomento visam a abrangência das ações em esfera federal, estadual e municipal.	Alcance federal, estadual e municipal.



RESULTADOS

Quais os resultados esperados com a proposta?

- 1. Preservação da memória, dos bens culturais e dos espaços sagrados;
 - 2. Tradições difundidas, oralidade preservada, referencial histórico e expressões culturais valorizados;
 - 3. Criação de um marco legal e de instrumentos jurídicos para a proteção e reconhecimento de direitos autorais e propriedade intelectual dos povos de terreiro, subsidiados pela criação dos fóruns.
- 1. Referências culturais dos povos de terreiro, compreendidas como modos de fazer, saberes, liturgias, expressões culturais, práticas alimentares e hierarquias estruturais inventariadas, registradas e salvaguardadas;
 - 2. Espaços sagrados e entorno das casas, bem como dos seus objetos e instrumentos fundantes tombados;
 - 3. Instrumentos para o reconhecimento dos mestres detentores do saber ancestral fomentados e implementados.

METAS

É possível quantificar os desdobramentos?

- Sim.
- Com projetos de preservação e salvaguarda do patrimônio cultural dos povos de terreiro contemplados em editais e outros instrumentos de fomento, garantindo o acesso de todos os estados da Federação.
- No intercâmbio e exposição das experiências e projetos de preservação do patrimônio cultural dos povos de terreiro fomentados em fóruns.
- Nas ações de sustentabilidade para promoção, visibilidade e reconhecimento das lideranças e comunidades tradicionais de terreiro.
- Criação de indicadores que mensurem a eficácia e eficiência da política de cultura na preservação do patrimônio cultural dos povos de terreiro.
- Discussão, dentro dos terreiros, sobre a criação de instrumentos jurídicos de proteção de direitos autorais para povos de terreiro. Necessidade de implementação de listas, fóruns e instâncias de discussão para formular esse instrumento jurídico e cobrar do Estado.
- Fomentar a criação de marcos legais e instrumentos jurídicos de proteção e reconhecimento dos direitos autorais e propriedade intelectual dos povos de terreiro.
- Sim, através dos inventários, registros, salvaguardas e instrumentos de reconhecimento dos mestres do saber ancestral realizados.



ESTRATÉGIAS DE AÇÃO

Quais as etapas necessárias para a realização da proposta?

- 1. Elaboração de um Programa Nacional de Cultura, que contemple a criação de editais, em âmbito nacional, que garanta a execução de instrumentos de inventários e salvaguarda, a curto, médio e longo prazo, voltados à preservação do patrimônio cultural de Povos de Terreiro em sua expressão material e imaterial, consideradas indissociáveis;
 - 2. Fomento a publicações de memórias dos terreiros, apoiadas na publicação de textos produzida pelas casas, focando os bens culturais de natureza imaterial;
 - 3. Necessidade de formulação de um Plano Nacional específico para povos tradicionais de terreiro, nos moldes do Plano Nacional de Cultura, abrangendo todos os eixos temáticos da Oficina (dos GTs), garantido pela criação de um Fundo Setorial para Povos de Terreiro;
 - 4. Implementação de um CADASTRO DAS INSTITUIÇÕES DE TERREIRO, nos moldes do cadastro de instituições museológicas produzido pelo IBRAM;
 - 5. Ampliação do acesso e difusão dos registros audiovisuais, sonoros e escritos, da história dos terreiros e seus líderes, disponibilizando-os ao grande público, nos espaços de museus de imagens e sons e arquivos públicos, garantindo a sua reprodução para todos os povos de terreiros;
 - 6. Fomento e financiamento à implantação de memoriais e acervos dentro dos próprios terreiros, cuja gestão, promoção e difusão dos bens culturais sejam de responsabilidade dos membros das casas.
- 1. Adequação da metodologia de inventário/ INRC do IPHAN às estruturas culturais dos povos de terreiro para a implementação de conceitos e práticas comuns, capazes de sistematizar a diversidade cultural;
 - 2. Realização de ações de salvaguarda emergencial, para os casos em que os saberes e práticas corram qualquer tipo de risco de desenvolvimento;
 - 3. Implantação de fóruns para discutir os critérios de registro e tombamento de bens culturais de natureza imaterial dos povos de terreiro;
 - 4. Interlocução do MinC com o MEC para o reconhecimento como doutor *honoris causa* dos mestres detentores do saber ancestral dos povos de terreiro, como instrumento de intercâmbio de saberes entre as instâncias acadêmicas e de terreiro;
 - 5. Elaboração e encaminhamento de projeto de lei para reconhecimento e remuneração dos mestres do saber ancestral dos povos de terreiro, que ofereceriam como contrapartida, atividades de transmissão de saberes.

PARCEIROS

Quais as parcerias necessárias para a execução desta proposta?

IBRAM, IPHAN, Fundação Cultural Palmares, universidades, organizações da sociedade civil.

Articulação dos poderes públicos com as organizações da sociedade civil.

INDICADORES

Quais os critérios para acompanhamento e avaliação da proposta?

Criação de uma metodologia de monitoramento e avaliação dos projetos, articulando os povos de terreiro e as instituições parceiras.

Reconhecimento dos bens culturais de natureza imaterial dos povos de terreiro, através da implementação de inventários nacionais, registros, tombamentos e salvaguarda.

COMPETÊNCIAS

A quem compete a execução da proposta?

(x) Prefeituras

(x) Prefeituras

(x) Governos Estaduais

(x) Governos Estaduais

(x) Governo Federal

(x) Governo Federal

GT 2 – EIXO TEMÁTICO - FOMENTO E SUSTENTABILIDADE

São muitos os desafios que já foram mencionados em debates constantes em todo território brasileiro. O reconhecimento da importância das comunidades de terreiro não pode ser limitado ao campo simbólico. É necessário socializar a dinâmica econômica que torna sustentável essas práticas culturais e religiosas. Espera-se, portanto, a coerência e a consciência do significado da política pública a ser elaborada com a legítima presença das Comunidades Tradicionais de Terreiro.

Questões

- Acesso aos recursos e políticas públicas;
- Acesso aos mecanismos de fomento: editais, seleções públicas e leis de incentivo;
- Autonomia e sustentabilidade das práticas religiosas e manifestações culturais.

<p>PROPOSTA</p> <p>Qual o nome para a proposta?</p>	<p>Garantir um percentual de 10% do recurso do FNC (a ser gerido pela SCDC) e de outros 10% de cada fundo existente nos ministérios e secretarias, de forma a valorizar e promover a cultura dos povos de terreiro (crianças, juventude e idosos), contemplando ações voltadas para a manutenção, reestruturação, produção de editais, programas e projetos. Sendo que a fiscalização e monitoramento do uso desses recursos devem ser realizados por entidades/representantes dos povos tradicionais de terreiro. Inserir essa reserva de recurso nas leis de incentivo fiscal existentes para os povos tradicionais.</p>
<p>JUSTIFICATIVA</p> <p>Por que a proposta é importante?</p>	<p>Considerando os 500 anos de dívida histórica para com os povos de terreiro, a proposição justifica-se devido à ausência de uma política socioeconômica com viés cultural igualitária, tanto quanto de ações afirmativas para os povos de terreiro. Nesse sentido, as previsões orçamentárias e financeiras devem atender as demandas dos povos tradicionais de terreiro, além de proporcionar o protagonismo da proposta, conforme a Lei 6040/07 que já beneficia povos tradicionais, mas não contempla povos de terreiro.</p>
<p>OBJETIVOS</p> <p>Quais os impactos e desdobramentos com a execução da proposta?</p>	<p>1. Garantir os princípios e objetivos previstos na Lei 6040/07, indicados no artigo 3º, incisos de I a XVII;</p> <p>2. Assegurar a reserva de um percentual específico de recursos para povos tradicionais de terreiro em todos os fundos existentes e propostas que contemplem direcionamento de recursos.</p>
<p>PÚBLICO</p> <p>Dentro da comunidade de terreiro, qual o recorte de público específico ao qual a proposta se destina?</p>	<p>(x) Infância e juventude</p> <p>(x) Mulheres</p> <p>(x) Mais velhos</p> <p>(x) Outros. Quais? Homens, LGBTQT, pessoas com deficiência, comunidades de terreiros em territórios quilombolas.</p>
<p>ABRANGÊNCIA</p> <p>A execução da proposta tem alcance municipal, estadual ou nacional?</p>	<p>Abrange todas as esferas governamentais.</p>
<p>RESULTADOS</p> <p>Quais os resultados esperados com a proposta?</p>	<p>Assegurar a cidadania, sustentabilidade e continuidade dos povos tradicionais de terreiro e a efetivação de seus direitos humanos.</p>
<p>METAS</p> <p>É possível quantificar os desdobramentos?</p>	<p>Garantir a execução orçamentária e financeira dos recursos previstos no PPA e em outras fontes de recursos para o desenvolvimento sustentável dos povos tradicionais de terreiro.</p>
<p>ESTRATÉGIAS DE AÇÃO</p> <p>Quais as etapas necessárias para a realização da proposta?</p>	<p>Garantir aos povos tradicionais de terreiro os seus territórios e o acesso aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica.</p> <p>FUNDEB, Minha casa Minha vida, Pontos de Cultura, Economia solidária, Economia criativa, Lei Rouanet, fundos municipais, SUAS, SUS, SISAN, Brasil sem miséria, Fundos dos direitos da criança e do adolescente, idoso, mulher e outros; Fundos de cultura e meio ambiente; Direitos humanos, turismo, ciência e tecnologia; Ministério das Cidades; Ministério do Desenvolvimento Agrário.</p>



PARCEIROS	
Quais as parcerias necessárias para a execução desta proposta?	SCDC; SEPPPIR, FCP, IPHAN e demais secretarias e ministérios; parcerias público-privadas; governos estaduais e municipais; fundações e entidades internacionais.
INDICADORES	
Quais os critérios para acompanhamento e avaliação da proposta?	1. Percentual de 10% do recurso do FNC (a ser gerido pela SCDC) e de outros 10% de cada fundo existente nos ministérios e secretarias assegurado; 2. Reestruturação, produção de editais, programas e projetos implementados; 3. Reserva de recurso nas leis de incentivo fiscal existentes para os povos tradicionais assegurada.
COMPETÊNCIAS	
A quem compete a execução da proposta?	(x) Prefeituras (x) Governos Estaduais (x) Governo Federal

GT-3 - EIXO TEMÁTICO DIREITOS CIVIS E CULTURAIS

Essa é uma dimensão que se fundamenta no princípio de que os direitos culturais são parte integrante dos direitos das Comunidades Tradicionais e devem se constituir como alicerce de sustentação da cultura nacional. A cultura nos terreiros se faz pelo entrelaçamento ancestral de múltiplos símbolos, valores e crenças que devem ser respeitadas na interação com os mecanismos políticos legitimados pela sociedade e Estado brasileiros.

Questões

- Organização da sociedade civil dos terreiros;
- Organização dos terreiros para diálogo com o Estado e apresentação de suas demandas;
- Representação e representatividade dos terreiros nas instâncias de controle e participação social, a exemplo de conselhos e fóruns.

PROPOSTA 1

Fortalecimento institucional dos povos e comunidades tradicionais de terreiro

Qual o nome para a proposta?

JUSTIFICATIVA

Por que a proposta é importante?

Atualmente, é necessário se organizar conforme as regras e os formatos do Estado para que se possa ter acesso aos recursos e políticas públicas. Os povos de terreiros se veem diante do impasse de se formalizarem juridicamente como entidade religiosa, associação civil ou fundação - que tipo de pessoa jurídica devem assumir no sentido de também contemplar as ações sociais que as casas desenvolvem. Faz necessário então capacitar os terreiros para que eles entendam as linguagens e instrumentos do Estado. Por outro lado, se faz necessário que os terreiros que não tenham interesse em formalizar-se também tenham seus direitos sociais garantidos.

OBJETIVOS

Quais os impactos e desdobramentos com a execução da proposta?

Qualificar a relação dos povos de terreiro com o Estado, criando condições para que as casas tenham acesso às políticas públicas.

PÚBLICO

Dentro da comunidade de terreiro, qual o recorte de público específico ao qual a proposta se destina?

- (x) Infância e juventude
- (x) Mulheres
- (x) Mais velhos
- (x) Outros. Quais? Lideranças e comunidades adjacentes

ABRANGÊNCIA

A execução da proposta tem alcance municipal, estadual ou nacional?

Nacional

RESULTADOS

Quais os resultados esperados com a proposta?

- Garantia de acesso efetivo às políticas públicas dos povos tradicionais de terreiro;
- Melhoria na qualidade da relação institucional entre o Estado e os povos tradicionais de terreiro.

METAS

É possível quantificar os desdobramentos?

- Ter um maior número possível de terreiros devidamente identificados, regularizados e reconhecidos;
- Tirar do anonimato e reconhecer a cultura afro-brasileira cultivada nas casas de terreiro.



ESTRATÉGIAS DE AÇÃO	
Quais as etapas necessárias para a realização da proposta?	<ul style="list-style-type: none"> - Realização de mapeamentos e identificação dos terreiros existentes; - Realização de levantamento dos terreiros interessados em obter CNPJ; - Capacitação jurídica dos terreiros para sua formalização e regularização; - Realização jornadas de organização civil, cursos de prestação de contas, cursos de elaboração e gestão de projetos etc.; - Criação de mecanismos e instrumentos legais com vistas a facilitar o reconhecimento institucional dos terreiros, contemplando toda sua diversidade; - Criação de dispositivos legais que facilitem o acesso dos terreiros às políticas culturais e aos editais de apoio e fomento; - Criação de instrumentos que facilitem a obtenção de número de cadastro de pessoa jurídica-CNPJ.
PARCEIROS	
Quais as parcerias necessárias para a execução desta proposta?	Governos municipais, estaduais e federal: SEPIIR, IBGE, Ministério Público, Ministério da Justiça (SDDH e outros), Ministério da Cultura (Iphan e Fundação Cultural Palmares), Empresas Estatais, Ministério da Fazenda, instituições de ensino superior, sociedade civil organizada (ONGs, OSCIPs, Fundações etc.), Sistema S.
INDICADORES	
Quais os critérios para acompanhamento e avaliação da proposta?	<p>Número de terreiros com CNPJ;</p> <p>Número de terreiros com CNPJ em situação regular;</p> <p>Número de casas que receberam ações de qualificação;</p> <p>Número de oficinas e cursos de qualificação realizados por área;</p> <p>Número de participantes dos cursos, oficinas de capacitação.</p>
COMPETÊNCIAS	
A quem compete a execução da proposta?	<input checked="" type="checkbox"/> Prefeituras <input checked="" type="checkbox"/> Governos Estaduais <input checked="" type="checkbox"/> Governo Federal
PROPOSTA 2	
Qual o nome para a proposta?	Garantir a efetivação e o cumprimento da legislação vigente com vistas a ampliar a representação dos povos tradicionais de matriz africana nos conselhos de direito e demais espaços de controle e participação social municipais, estaduais e federais.
JUSTIFICATIVA	
Por que a proposta é importante?	Os conselhos de direito são, atualmente, importantes espaços de formulação e controle de políticas públicas nas diferentes esferas governamentais. Nesse sentido, faz-se necessária a efetiva participação dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana neste espaços como forma de fomentar políticas públicas voltadas para esse segmento social, bem como adequar as políticas já existentes visando atender suas especificidades e interesses.
OBJETIVOS	
Quais os impactos e desdobramentos com a execução da proposta?	Garantir e promover a efetivação da igualdade de direitos.
PÚBLICO	
Dentro da comunidade de terreiro, qual o recorte de público específico ao qual a proposta se destina?	<input checked="" type="checkbox"/> Infância e juventude <input checked="" type="checkbox"/> Mulheres <input checked="" type="checkbox"/> Mais velhos <input checked="" type="checkbox"/> Outros. Quais? Lideranças e comunidades adjacentes
ABRANGÊNCIA	
A execução da proposta tem alcance municipal, estadual ou nacional?	Nacional
RESULTADOS	
Quais os resultados esperados com a proposta?	Ampliação da representatividade dos povos tradicionais das matrizes africanas nos conselhos de direitos e demais espaço de controle e participação social.

METAS	Ampliar a participação dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana nos conselhos e demais espaços de controle e participação social.
É possível quantificar os desdobramentos?	
ESTRATÉGIAS DE AÇÃO	(Sugira os mecanismos públicos para fomento da proposta)
Quais as etapas necessárias para a realização da proposta?	- Promover fóruns e espaços permanentes de debate sobre políticas públicas para povos e comunidades tradicionais de matriz africana; - Incluir iniciativas, metas e ações específicas para os povos tradicionais de matriz africana nos PPAs.
PARCEIROS	Governos municipais, estaduais e federal: SEPIR, IBGE, Ministério Público, Ministério da Justiça (SDDH e outros), Ministério da Cultura (Iphan e Fundação Cultural Palmares), Empresas Estatais, Ministério da Fazenda, instituições de ensino superior, sociedade civil organizada (ONGs, OSCIPs, Fundações etc.), Sistema S.
Quais as parcerias necessárias para a execução desta proposta?	
INDICADORES	Número de representantes de povos de comunidades de matriz africana nos conselhos de direito municipais, estaduais e federais.
Quais os critérios para acompanhamento e avaliação da proposta?	Número de representantes de povos de comunidades de matriz africana nos fóruns, conferências e demais instâncias de participação e controle social.
COMPETÊNCIAS	(x) Prefeituras
A quem compete a execução da proposta?	(x) Governos Estaduais
	(x) Governo Federal
	- Criar instrumentos que incluam os povos de terreiros nas políticas públicas e sociais; - Garantir que os terreiros estejam sempre representados, tenham assento em todos os conselhos municipais, estaduais e federais atuantes (que o Estado se relacione com os órgãos representativos e não com as casas, no sentido de dar mais poder e funcionalidade às federações estaduais, buscando apoio junto ao Ministério Público, da Cultura e Planejamento); - Facilitar o diálogo; - Criar conselhos específicos; - Garantir mais equipamentos e - Mapear todos os terreiros existentes, identificando quais casas já foram registradas, institucionalizadas e/ou legalizadas, e quais não foram; - Criar instrumentos para facilitar essa legalização a partir desse mapeamento; - Atualizar permanentemente o mapeamento.
PROPOSTA 3	
Qual o nome para a proposta?	O estado dialoga com a sociedade civil por meio de leis. Necessidade de aparecer na mídia, nas leis para termos de legalidade etc. O modelo eurocêntrico não nos serve. O que queremos ao discutir a lei 10639. Respeitar nossa lógica.
JUSTIFICATIVA	
Por que a proposta é importante?	
OBJETIVOS	
Quais os impactos e desdobramentos com a execução da proposta?	
PÚBLICO	() Infância e juventude
Dentro da comunidade de terreiro, qual o recorte de público específico ao qual a proposta se destina?	() Mulheres () Mais velhos () Outros. Quais?

Obs: O GT apresentou a proposta 3 incompleta.

GT 4 – EIXO TEMÁTICO – CULTURA E COMUNICAÇÃO

A re-existência dos princípios trazidos do continente africano revigora e mantém a continuidade da família ancestral na sua diversidade e tem se firmado, criando redes e significados que variam em diferentes contextos históricos e geográficos do país.

Na contemporaneidade, as Comunidades Tradicionais de Terreiro devem ter acesso às novas tecnologias de informação e comunicação (TICs) para ampliar o alcance das conexões históricas de cuidado e solidariedade. Assim, saberes e práticas rituais podem alcançar distantes espaços geográficos e outras gerações.

Questões

- Uso de tecnologias como instrumento de circulação e disseminação das culturas tradicionais;
- Capacitação e acesso ao conhecimento e ao uso das tecnologias para registro e divulgação;
- Difusão e valorização de conteúdo plural nos meios de comunicação, com respeito à diversidade religiosa e aos saberes ancestrais.

PROPOSTA

Qual o nome para a proposta?

Criação de editais que contemplem produção de conteúdo pelos povos de comunidades tradicionais de terreiro. Destacando que, concomitantemente à publicação dos editais, é fundamental que o MinC, em parceria com outros órgãos, possibilite o mapeamento geral das comunidades de terreiro espalhadas por todo o país. A partir dessa quantificação real, podemos assegurar que esses editais serão compartilhados e socializados pela diversidade que forma os povos de comunidades tradicionais de terreiro.

Indicar ao MinC e a outros órgãos do governo que adotem cotas de 10% em todas as suas ações e editais, para atender os povos de comunidades tradicionais de terreiro. Inclusive, assegurar 10% no Fundo Nacional de Cultura e proporcionalidade nos fundos de âmbito estadual e municipal.

JUSTIFICATIVA

Por que a proposta é importante?

Foi identificada a ausência de produções que contemplem os povos de comunidades tradicionais de terreiro nas mais diversas expressões midiáticas e culturais. Ou ainda, quando acontece, é de forma estereotipada, reforçando aspectos negativos. Dessa forma, é fundamental que os povos de comunidades tradicionais de terreiro expressem os seus saberes e suas ações nos mesmos espaços em que comumente são degradados. Em especial, nas regiões que são identificadas como de difícil acesso, destaque para o Norte, Centro Oeste e Nordeste do país, que de acordo com o próprio MinC são os menos contemplados na fomentação de políticas públicas. Portanto, é importante a articulação do MinC junto ao Minicom para entrega de antenas de GESAC para as comunidades de terreiro, possibilitando que os conteúdos, quando produzidos, possam ser socializados.

OBJETIVOS

Quais os impactos e desdobramentos com a execução da proposta?

Produção de conteúdos que reafirmem a auto-estima dos seus adeptos, promoção da igualdade, combate às mais diversas formas de discriminação e reforço positivo da diversidade que permeia a formação do povo brasileiro.

Fortalecimento das ações dos mestres de saberes, destacando as lideranças dos povos de comunidades tradicionais de terreiro, assegurando que esses saberes possam adentrar os mais diversos espaços de formação educacional e cultural, em especial as universidades.

PÚBLICO

Dentro da comunidade de terreiro, qual o recorte de público específico ao qual a proposta se destina?

Infância e juventude

Mulheres

Mais velhos

Outros. Quais? Toda a sociedade precisa e deve ter conhecimento a respeito da diversidade cultural e religiosa do nosso país. A Constituição assegura os mesmos direitos para todos os cidadãos brasileiros, sendo assim, é importante que todos e todas tenham as mesmas condições de acesso.

ABRANGÊNCIA

A execução da proposta tem alcance municipal, estadual ou nacional?

Nacional, mas queremos que os órgãos competentes nas esferas estadual e municipal possam também publicar editais com as mesmas características.

RESULTADOS

Quais os resultados esperados com a proposta?

Protagonismo dos povos de comunidades tradicionais de terreiro nas produções de conteúdos culturais. Além disso, uma participação democrática, na qual todas as manifestações culturais tenham espaço para se expressarem.

<p>METAS</p> <p>É possível quantificar os desdobramentos?</p>	<p>Não é possível quantificar essas propostas. Mas, uma ação de abrangência nacional terá possibilidade de atingir os mais diversos povos que permeiam as 27 unidades federativas. Os editais devem surgir com campanhas a favor da autodenominação (afirmação) dos integrantes das comunidades de terreiro.</p>
<p>ESTRATÉGIAS DE AÇÃO</p> <p>Quais as etapas necessárias para a realização da proposta?</p>	<p>Capacitação das comunidades de povos tradicionais de terreiro para a participação nos editais e, ainda, para a própria elaboração dos conteúdos culturais, educacionais e midiáticos.</p> <p>Elaboração, publicação e lançamento de editais direcionados nas linguagens: audiovisual, artes cênicas, música, artes visuais, fotografia, doc, mini doc, literatura, cultural popular, humanidades, produções acadêmicas, artesanato, memória oral, cultura digital, arte digital, mídias sociais, mídias livres, culinária, griôs, indumentária, moda, estética.</p>
<p>PARCEIROS</p> <p>Quais as parcerias necessárias para a execução desta proposta?</p>	<p>Ministério da Cultura, órgãos de âmbito federal, estadual e municipal relacionados a Cultura, prefeituras, universidades, empresas privadas e públicas que tenham responsabilidade social e que compreendam a importância de preservar e fomentar a diversidade da formação cultural brasileira.</p>
<p>INDICADORES</p> <p>Quais os critérios para acompanhamento e avaliação da proposta?</p>	<p>Os critérios serão avaliados a partir da quantidade de editais publicados. Além disso, é fundamental a participação no Colegiado Setorial de Culturas Afro-Brasileiras de integrantes das mais diversas expressões dos povos de comunidades tradicionais de terreiro.</p>
<p>COMPETÊNCIAS</p> <p>A quem compete a execução da proposta?</p>	<p>(x) Prefeitura</p> <p>(x) Governos Estaduais</p> <p>(x) Governo Federal</p>



GT de Cultura e Comunicação, São Luís - MA.

GT 5 – EIXO TEMÁTICO – CULTURA, SAÚDE E MEIO AMBIENTE

O terreiro, como espaço sagrado e de convivência, nasce como uma das possibilidades de reterritorializar culturas, refazendo a matriz cultural deixada no outro lado do Atlântico. Para as comunidades tradicionais, a casa, as pessoas, as folhas, as fontes e os animais formam uma só energia, com interações e cuidados semelhantes e imprescindíveis. Portanto, para esta religião de matriz africana, zelar pela natureza é fundamental para a preservação da saúde e da vida no planeta.

Questões

- Preservação e acesso aos recursos naturais para a manutenção das tradições nas suas práticas de cura e cuidados com a pessoa;
- Reconhecimento da visão de mundo dos povos tradicionais de terreiro e sua relação com a saúde e o culto aos elementos da natureza;
- Conhecimentos tradicionais como elemento cultural nas práticas de saúde dos povos tradicionais de terreiro.

PROPOSTA	Política Nacional de Acesso permanente a áreas ambientais, preservadas ou não, para práticas de saberes tradicionais dos povos de terreiro.
JUSTIFICATIVA Por que a proposta é importante?	Reconhecer que há o racismo ambiental e institucional; Gera desigualdade, exclusão e intolerância religiosa; pertencimento e identidade cultural; preservação da memória ancestral e do meio ambiente; e difusão dos conhecimentos tradicionais dos povos de terreiros; Decreto 6.040/2007 como marco legal; Estratégia de ação: Decreto 6.040/2007 seja transformado em lei.
OBJETIVOS Quais os impactos e desdobramentos com a execução da proposta?	Objetivo Geral: Garantir acesso permanente a áreas ambientais, preservadas ou não, para práticas de saberes tradicionais dos povos de terreiro Objetivos Específicos: - Acesso e proteção dos espaços sagrados como patrimônio natural; - Preservação e acesso aos recursos naturais para manutenção das tradições; - Reconhecimento da visão de mundo dos povos tradicionais de terreiro e sua relação com o culto aos elementos da natureza; - Conhecimentos tradicionais como elemento cultural nas práticas de saúde dos povos tradicionais de terreiro; - Propor regras e normas para acessar área protegidas; - Garantir acesso e a manutenção das áreas e locais de culto; - Propor campanha nacional de visibilidade de educação ambiental com especificidades locais. Oficinas de formação continuadas territorializadas, de cultura, saúde e meio ambiente; - Necessidade de preservação ambiental; - Sugerir um percentual para Pontos de Cultura destinado a comunidades de terreiros.
PÚBLICO Dentro da comunidade de terreiro, qual o recorte de público específico ao qual a proposta se destina?	Povos Tradicionais de Terreiro
ABRANGÊNCIA A execução da proposta tem alcance municipal, estadual ou nacional?	(x) Prefeitura (x) Governos Estaduais (x) Governo Federal
RESULTADOS Quais os resultados esperados com a proposta?	Extinção da discriminação e preconceito religioso e cultural. Manejo de áreas impactadas por práticas religiosas. Difusão da cosmovisão de povos de terreiro. Fomento ao desenvolvimento e sustentabilidade cultural de povos de terreiro. Intersetorialidade entre as políticas públicas nas três esferas.

Obs: o grupo apresentou a proposta incompleta.





Conferência livre da Juventude de Terreiro - Resultados

Propostas da Conferência Livre de Juventude de Terreiro

São Luis - MA

Aos 27 e 28 de novembro de 2011, na cidade de São Luiz- MA, no auditório da SEEIG, foi realizada a Conferência Livre de Juventude de Terreiro, contando com a presença de jovens de terreiro, onde foi apresentado o panorama da juventude brasileira e das políticas públicas de juventude.

As discussões sobre os eixos e a estruturação das propostas foram realizadas no dia 28 de novembro no prédio da Secretaria de Estado Extraordinária da Igualdade Racial do Maranhão.

Propostas para II Conferência Nacional de Juventude:

- Garantir mapeamento, incentivo para pesquisas e análises que reflitam sobre juventude e religião, em especial os jovens de terreiro e suas especificidades.
- Garantir dentro do Ministério da Saúde ações direcionadas para a juventude, em especial nos dados desagregados por raça/cor, a fim de imprimir maior rigidez e controle dos homicídios que acometem a juventude negra, bem como combate e controle das doenças étnico-etárias.
- Fomento a Políticas Públicas para Juventude, em especial as que buscam redução de danos, ampliando as ações como Observatórios, Pontos de Cultura e Projovem, entre outras políticas com olhar para a Juventude de Terreiro.
- Garantia de fomentos para veiculação da cultura afrobrasileira, em especial as que focam a realidade dos jovens de terreiro, bem como incentivo para formação na área de comunicação.
- Garantir fomentos para compreensão dos saberes tradicionais, como bibliotecas e viodeotecas étnicas, produção audiovisual, pontos de inclusão digital, para fortalecimento da identidade da juventude de terreiro.
- Garantir o direito de ser jovem de terreiro. É preciso que o Estado laico garanta os direitos das especificidades dos jovens de terreiro, atentando para as especificidades de seu tempo (toque, recolhimento, obrigações) e sexualidade.
- Garantir que os saberes e valores tradicionais, como a medicina fitoterápica desenvolvidas nos terreiros sejam reconhecidos e respeitados como medicina alternativa.



- Garantia de que a veiculação das experiências, saberes e valores tradicionais dos terreiros seja parte das ações desenvolvidas pela lei 10639/2003, promovendo nos espaços escolares ações de cunho ecumênico.

Este relatório seguirá para a Secretaria Nacional de Juventude da Presidência da República, e Ministério da Cultura, afim de que se tornem cientes de nossas solicitações e reivindicações no processo de construção e participação dos conselhos e conferências referentes às Políticas para a Juventude.

Juventudes de Terreiro Rede Nacional de Religiões Afro Brasileiras e Saúde



Cortejo de abertura da Oficina, Grupo Afro Deusas do Olorum, São Luís - MA.

Carta dos Povos Tradicionais de Terreiro entregue à Ministra

São Luis - MA, 30 de novembro de 2011

Nós, afro-brasileiros que chegamos a este país, há mais de 500 anos, nus e na condição de escravizados que resistimos com nossa cosmovisão, nos pronunciamos como sendo guardiões da cultura afro, no Brasil, e embaçados na nossa ancestralidade falamos à Senhora Ministra da Cultura, Ana de Hollanda que a negação da cultura ao nosso povo provocou a nossa coisificação e exterminação.

Cabe agora, ao Estado Brasileiro, reparar esse crime hediondo. Frente a essa temeridade e tendo a certeza de que sempre a esperança vence o medo, que hoje se expressa na violência contra a juventude negra e em nossas próprias casas de Axé, os povos tradicionais de terreiro do Brasil consagram a missão de dar concretude às propostas aqui tiradas, ainda no ano de 2012: a conversão dessa comissão da sociedade civil em permanente, como também na execução do Plano Nacional de Cultura, que nos diz respeito, na execução do Plano Nacional de Enfrentamento da Mortalidade, da Adolescência e Juventude Negra, a efetivação do Plano Nacional de Combate a Intolerância Religiosa. Isso porque, nosso povo tradicional de terreiro, que tem berço no matriarcado, encaminha esses pedidos às mãos de duas matriarcas que respeitam o Estado Laico: nossa Ministra Ana de Hollanda e nossa Presidenta Dilma Rousseff.

Registramos ainda nossos parabéns ao Ministério da Cultura, Secretaria da Cidadania Cultural, Fundação Cultural Palmares, Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, todos de fundamental importância, para que esse momento acontecesse, ainda que depois de mais de 500 anos.

Maria Elizabeth Santiago de Oliveira – Mãe Beth de Oxum – sociedade civil – PE

Pai Alexandre de Oxalá – sociedade civil – DF

Márcia Dória Pereira – Mãe Márcia de Oxum – sociedade civil – RJ

Nilcilene Barroso – Awra de Oxum – sociedade civil – AC

Alessandra Regina Gama – sociedade civil – SP

Eliana Sousa – sociedade civil – BA

Aderbal Moreira – sociedade civil – RJ

Pai Antônio Ferreira – sociedade civil – PA

Vilma Santos – Iyá Mukumby – sociedade civil – RS



Maria Lúcia Góes Brito – sociedade civil – BA
Oneide Monteiro Rodrigues – MametoNangetu – sociedade civil – PA
Valmir Ferreira Martins – Baba Diba de Iyemonja – sociedade civil – PA
Lúcia Maria Crispiniano da Silva – Mãe Lúcia de Oyá – sociedade civil – PA
Maria Venina Carneiro Barbosa – Mãe Venina – sociedade civil – MA
Maristela Tomás dos Santos – sociedade civil – SE
Paulo César Pereira – Pai Paulo – sociedade civil – SP
Luiz Carlos Menezes Dantas – Pai Lula – sociedade civil – BA
Luzimar Brandão – sociedade civil – MA
Paulo César Mendes – sociedade civil – MA

46



Solenidade de abertura da Oficina, São Luís - MA.

Fala de Ruy Póvoas, babalorixá Ajalá Deré, ao entregar à Senhora Ministra da Cultura as propostas formuladas pelos participantes da Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas para os Povos Tradicionais de Terreiro

Senhora Ministra:

Os meus pés estão descalços não em sinal de servidão, mas porque preciso deixar as marcas dos meus pés no chão conquistado pelo meu povo. Neste auditório está parte da diversidade brasileira, que sempre esteve escondida embaixo do tapete a que as elites dominantes deste país nos condenaram durante séculos. Em cima de nossas costas os privilegiados construíram sua riqueza. Agora, saímos da sombra para afirmar que queremos participar do bolo da riqueza da nação, pois somos legitimamente brasileiros.

Senhora Ministra, foi preciso que o Universo colocasse no Trono da República uma mulher, e colocasse no Ministério da Cultura outra mulher, e que essas mulheres escolhessem como secretárias outras mulheres, para que houvesse o primado do Feminino e este encontro acontecesse. Por isso, elevo minha voz num cântico da nação Ijexá, que louva a Grande Mãe:

*Wá egbé oloxum
Iluaiyê ijexá
Oluwô, oluwô Abalu
Moforibale Iyabá.*

Eu me curvo ao poder da Grande Mãe e à força das mulheres. E diante desta força, nós, representantes desta comunidade aqui presente, encaminhamos à Senhora Ministra as nossas propostas



neste documento do qual somos portadores. O povo de terreiro afirma: “Quem sabe de mim sou eu, a minha história quem sabe contar sou eu.” E em tal documento expomos nossas reivindicações aos poderes constituídos para efetivação de políticas públicas para Povos Tradicionais de Terreiro, pois queremos que a nação nos reconheça como parte legitimamente integrante do povo brasileiro, com os mesmos direitos que os demais segmentos de nossa diversidade cultural.



Solenidade de abertura, fala do babalorixá Ruy Póvoas, São Luís - MA.

AXÉ!

Fomos convidados para uma festa no centro histórico de São Luiz do Maranhão. A festa da partilha de experiências, a festa do escutar com todos os sentidos possíveis, a festa da superação de diferenças que pudesse abrir campo para a proposição de subsídios à construção de políticas culturais para os Povos Tradicionais de Terreiro.

Em nome de uma causa comum, entramos na dança das negociações. Passos dados à frente, passos dados atrás, e travamos diálogos algumas vezes bastante profícuos, outras vezes tensos e inquietantes, que fizeram parte dessa construção cidadã de um segmento tão espoliado, discriminado e desconsiderado como sujeito de políticas públicas ao longo de tantos anos.

Voltamos pra casa, para o território vivo dos nossos terreiros, sabendo que havíamos engendrado a construção do que os nossos passos, nossas cabeças e a nossa experiência coletiva alcançaram, mas com a certeza de que estávamos dialogando com gestores/as comprometidos/as e que havíamos estabelecido um espaço efetivo de diálogo permanente na construção de políticas de Estado balizadas pela participação popular.

Que os bons ventos de Oya propiciem as mudanças necessárias e tragam continuidade a essa construção. Asè!



Verônica Gomes

Ajoye de Ogun do Ile Ase Opo Osogunlade – São Cristóvão/Sergipe

Galeria de Imagens



Djalma Corrêa, músico percursionista.



Apresentação do grupo Caixeiras do Divino durante a solenidade de abertura da Oficina, São Luís - MA.

50



Cortejo dos Povos de Terreiro nas ruas de São Luís - MA.



Gbemisola Akinruli, jovem Yorubá da Nigéria.



Plenária da Oficina, São Luís - MA.



Parada do Cortejo na Casa de Nagô, São Luís - MA.



Tia Deni Vodunsi, da Casa das Minas, São Luís - MA

GRÁFICA BRASIL

Tiragem: 2.000 exemplares – 2012

Contrato n.º 062/2009

OS n.º 073

Formato: 21x28cm

Capa: Duo Design 300g/m²

Papel: Couché fosco 115g/m²

52 páginas

SECRETARIA DA CIDADANIA E DA DIVERSIDADE CULTURAL
MINISTÉRIO DA CULTURA

Oficina Para Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro

PROGRAMAÇÃO

São Luís – MA | 27 a 30 de novembro de 2011

27/11

08h

Manhã – Chegada dos participantes
Recepção no aeroporto
Credenciamento

12h

Almoço

Local: Oficina Escola da FUNC – Av. Beira Mar (em frente ao terminal da integração de ônibus)

14h30

Conferência Livre da Juventude de Terreiros

- Ângela Guimarães – Secretária Adjunta da Secretaria Nacional da Juventude e Coordenadora da Conferência Nacional da Juventude
- Márcia Rollemberg – Secretária de Cidadania Cultural/MinC
- Claudett Ribeiro – Secretária de Igualdade Racial do Maranhão
- Representante da Juventude de Terreiros

Local: Centro de Criatividade Odylo Costa Filho - Rampa do Comércio, 200- Praia Grande | São Luís, Maranhão

19h

Jantar

Local: Oficina Escola da FUNC – Av. Beira Mar (em frente ao terminal da integração de ônibus).

20h

Abertura da mostra de cinema nigeriano

- Exibição do filme: EFUNSETA ANIWURA – (Nigéria/Benin, 1981, DVCAM, cor, 72', legendas em português).
- Debate com o diretor Tunde Kelani (Nigéria) e João Velho – Cineasta (Brasil – RJ)

Coordenação: Alexandre Reis – Fundação Cultural Palmares

Local: Centro de Criatividade Odylo Costa Filho - Rampa do Comércio, 200– Praia Grande – São Luís, Maranhão

22h

Tambor de Crioula de Mestre Apolônio –MA

Tambor de Crioula Catarina Mina – MA

Local: Praça Nauro Machado

28/11

08h

Cortejo dos Povos Tradicionais de Terreiros - Participação artística: Oficina Affro Saída da Casa das Minas, parada na Casa de Nagô, via Rua São Pantaleão, Rua Grande, Beco da Pacotilha, encerramento no Centro Histórico.

Local: Praça Nauro Machado

16h

Plenária: Apresentação dos objetivos e metodologia da oficina - Márcia Rollemberg, secretária de Cidadania Cultural (SCC/MinC); Vanda Machado e André Santana (Consultores)

Dinâmica de apresentação dos participantes

Local: Teatro João do Vale - Rua da Estrela, Largo do Comércio – Praia Grande, São Luís.

18h

Jantar

Local: Oficina Escola da FUNC –Av. Beira Mar (em frente ao terminal da integração de ônibus)

20h

Solenidade de abertura

Local: Teatro João do Vale – Endereço: Rua da Estrela, Largo do Comércio

Participação artística: músico e percussionista Djalma Correia (RJ), Ogans/tatas/abatazeiros, Bloco Afro Akomabu (MA), Caixeiras do Divino da Casa Fanti Ashanti (MA)

22h

Show: Bata Lebe (Nigéria) e Oficina Affro (MA)

Local: Praça Nauro Machado

29/11

08h

Abertura

09h

Diálogos e Reflexões para a elaboração de políticas públicas de cultura para povos tradicionais de terreiros

Mesa: Vanda Machado (BA); Jô Brandão, coordenadora de Povos Tradicionais da Secretaria de Cidadania Cultural (SCC/MinC)

Local: Teatro João do Vale – Rua da Estrela, Largo do Comércio

10h

Lanche

10h30

Formação dos GTs

GT –1– Eixo temático – Patrimônio cultural e direitos

Coordenadora: Desireé Tozi (DF)

Relator: Selmo Norte (DF)

Fala inspiradora: Pai Euclides Talabyan Menezes - Casa Fanti Ashanty (MA); Tata Anselmo – onzó nguzo za nkisi Dandalunda ye tempo / Terreiro Mocambo (BA)

Local: Auditório do IPHAN - Rua do Giz, 235 – Centro

GT-2– Eixo Temático – Fomento e Sustentabilidade

Coordenadora: Ione Nascimento (DF)

Relatora: Alessandra Lima (DF)

Fala inspiradora: Maria Neide Oyá D’Oxum (AL); Maria Lúcia Santana Neves –Terreiro Filhos da Goméia-Bankoma (BA)

Local: Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho - Rua do Giz, 205 – Praia Grande

GT – 3– Eixo Temático– Direitos Cívicos e Culturais

Coordenador: José Marmo da Silva (RJ)

Relator: Danilo Serejo (GO)

Fala inspiradora: Tata Raimundo Konmannagy (BA); Maristela dos Santos (AL)

Local: Escola de Música Lilah Lisboa – Rua da Estrela, nº 363 – Praia Grande

GT-4–Eixo Temático – Cultura e Comunicação

Coordenador: André Santana (BA)

Relatora: Morena Salama (DF)

Fala inspiradora: Joel Zito Araújo (RJ); Beth D’Oxum (PE)

Local: Superintendência do Patrimônio Cultural - Rua da Estrela – Centro Histórico

GT – 5–Eixo Temático – Cultura, Saúde e Meio Ambiente

Coordenador: Sandro José da Silva (RJ)

Relatora: Isaurina Santos (MA)

Fala inspiradora: Pai Mariano Frazão (MA); Mãe Beata de Yemanjá (RJ)

Local: Centro de Criatividade Odylo Costa Filho - Rampa do Comércio, 200 – Praia Grande

12h30

Almoço

Local: Oficina Escola da FUNC - Av. Beira Mar (em frente ao terminal da integração de ônibus)

14h30

Continuação dos GTs

16h

Lanche nos grupos

18h

Encontros e convivências

Espaço Cantigas e Batuques

Coordenação: Aderbal Ashogun (RJ)

Participação: Kazadi wa Mukuna -Kent (EUA), Djalma Corrêa (RJ) e Bata Lebe (Nigéria)

- Aprendizado sobre a confecção de instrumentos

- Oficina de música africana, oralidade e percussão

Local: Praça Valdelino Cécio - Esquina da Rua do Giz com o Beco da Pacotilha – Centro Histórico

Espaço Encontro de Saberes

Coordenação: Mãe Venina (MA); Mameto Nangetu (PA) e Mãe Márcia D’Oxum (RJ)

Participação: Babatunde Lawal (EUA); Mãe Beata de Yemanjá (RJ); Olayanju Ayowumi Ayanwale - Casa da Nigéria (BA); Silvany Euclênio (Seppir)

- Conhecimentos tradicionais e uso das ervas
- Troca de experiências e saberes com as lideranças dos terreiros, mestres e mestras
- Registros de histórias de vida
- Lançamento do livro: Contos e Crônicas do Mestre Tolomy África Viva no Brasil.

Autor: Pai Paulo (SP)

- Exibição de filmes

Local: Praça da Criança - Esquina da Rua de Nazaré com a Rua da Estrela – Centro Histórico

Espaço Mercado

Coordenação: Mãe Maria Lúcia (BA); Pai Alexandre Silveira (DF) e Makota Kzamdembo (MG)

- Stands de vendas dos produtos e artesanatos dos terreiros

Local: Rua do Mercado da Praia Grande

Espaço Aromas, Sabores e Magia

Coordenação: Iyá Mukumbi (RS); Ekedí Nilce Maíra (RJ) e Yayá do Acarajé (DF)

- Culinária dos terreiros
- Degustação de comidas típicas
- Troca de experiências

Local: Espaço Catarina Mina – Rua Portugal

Espaço brinquedos e brincadeiras

Coordenação: Alessandra Gama e Eliana Santos

- Espaço de brincadeiras das crianças

Local: Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho - Rua do Giz, 205 – Praia Grande

18h

Exibição do Filme: MAAMI (Nigéria, 2011, DVCAM, cor, 92', legendas em português); Diretor Tunde Kelani (Nigéria)

Local: Centro de Criatividade Odylo Costa Filho - Rampa do Comércio, 200 - Praia Grande

19h

Jantar

Local: Oficina Escola da FUNC – Av. Beira Mar (em frente ao terminal da integração de ônibus)

20h

Show: “Orixás” – Djalma Correia (MA), Rosa Reis (MA), Célia Sampaio (MA) e Cláudio Pinheiro (MA).

21h – Boi de Santa Fé

22h – Tambor de Crioula de Mestre Leonardo

Local: Praça Nauro Machado

08h30

Roda de Conversa: Ancestralidade africana: diálogos, memórias e revivências.
Participantes: Awouanvoegdé Lucie (República do Benin), Babalawo Kolapo Fatoogun (Nigéria), Gbemisola Akinruli Comfort (Nigéria), Kazadi Wa Mukuna-Kent (EUA), Babatunde Lawal (EUA), Olayanju Ayowumi Ayanwale (Nigéria)
Local: Teatro João do Vale - Rua da Estrela, Largo do Comércio – Praia Grande

12h

Almoço

Local: Oficina Escola da FUNC –Av. Beira Mar (em frente ao terminal da integração de ônibus)

14h

Plenária Final – apresentação dos GTs

17h

Mesa de encerramento: Márcia Rollemberg – Secretária de Cidadania Cultural (SCC/MinC); Alexandro Reis - Fundação Cultural Palmares; Desireé Tozi – Iphan; Silvany Euclênio – SEPPIR.

Local: Teatro João do Vale - Rua da Estrela, Largo do Comércio – Praia Grande

18h**Encontros e convivências**

Exibição do filme: ARUGBA (Nigéria/Benin, 2008, DVCAM, cor, 95', legendas em português); Direção: Tunde Kelani

Local: Centro de Criatividade Odilo Costa Filho - Rampa do Comércio, 200- Praia Grande

20h

Apresentações artísticas

Local: Praça Nauro Machado

20h – Espetáculo Contos Africanos – Urias de Oliveira (MA)

21h – Apresentação – Abyeyé-mailô (MA), Grupo Juremê (MA) e bloco Afro Abibimã (MA)

Mostra de Filmes Nigerianos: “Bem Vindos a Nollywood”

A Mostra de Cinema Nigeriano acontece de 27 a 30/11, no Centro de Criatividade Odilo Costa Filho, em São Luís (MA).

* Presença do Diretor Tunde Kelani e os convidados João Velho – RJ e Joel Zito Araújo – RJ.

* TODOS os filmes terão legendas em português.

27/11 – Domingo

20h - Abertura oficial da Mostra de Filmes Nigerianos

20h30 - EFUNSETA ANIWURA (Nigéria/Benin, 1981, DVCAM, cor, 72')

Direção: Tunde Kelani.

Elenco: Iyabo Ogunsola, Samson Eluwole, Saheed Balogun, Toyosi Adesanya.

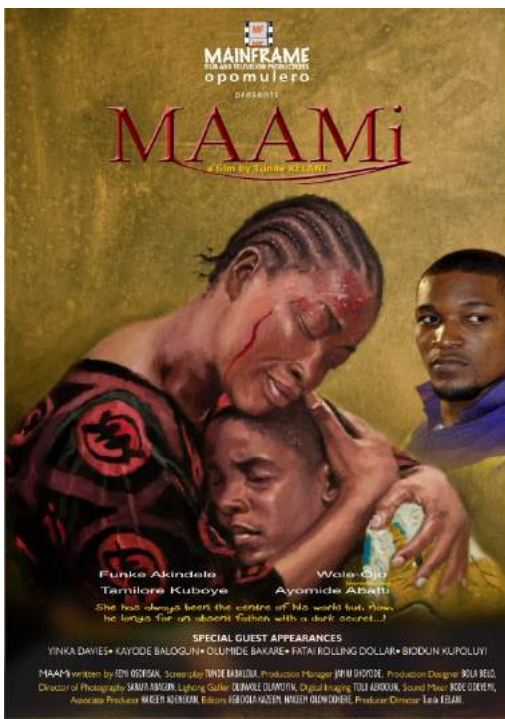


Chefe política influente, Efunseta Aniwura, perde a filha durante o parto. O sentimento de perda e estigma de não ter conseguido deixar uma descendência, faz com que ela se volte contra a própria sociedade que jurou defender quando assumiu a posição política de Iyalode da cidade de Ibadan. Esse épico dá uma visão da ancestral estrutura política Ioruba.

Debate com o diretor **Tunde Kelani** (Nigéria) e João Velho – Cineasta (Brasil – RJ)
Coordenação: Alexandre Reis – Fundação Cultural

Palmares

29/11 – Terça-feira



18h - MAAMI (Nigéria, 2011, DVCAM, cor, 92').

Direção: Tunde Kelani.

Elenco: Funke Akindele, Wole Ojo, Tamilore Kuboye, Ayomide Abatti.

História sobre Kashimawo, um jogador de futebol bem sucedido que, no período que antecede a Copa do Mundo de 2010, recorda sua infância difícil em Abeokuta, uma cidade ao sul da Nigéria. Adaptação do romance homônimo de Femi Osofisan.

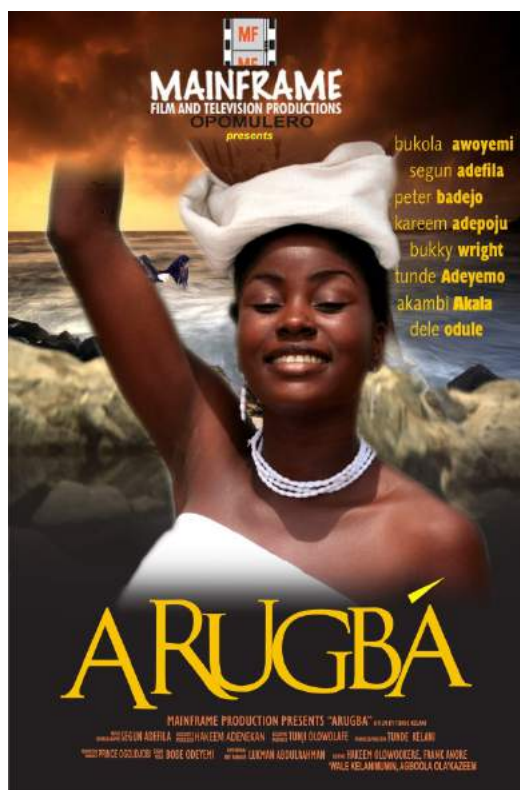
Debate com o diretor Tunde Kelani (Nigéria) e Joel Zito Araújo – Cineasta (Brasil – RJ)

30/11 – Quarta-feira

18h – ARUGBÁ (Nigéria/Benin, 2008, DVCAM, cor, 95')

Direção: Tunde Kelani.

Elenco: Segun Adefila, Bukola Awoyemi, Peter Badejo



No cenário de uma sociedade que luta contra a corrupção e busca o renascimento da nacionalidade, o Arugbá – a virgem que carrega o vaso sacrificatório durante o festival Osun Osogbo– deve executar seu papel tradicional de levar o sacrifício em uma procissão até o rio. No entanto, uma jovem dançarina aparece disposta a vencê-la.