

A ATUAÇÃO POLÍTICA DE AFRO-RELIGIOSOS EM BELÉM, PARÁ: DA GUERRA MÁGICA AO FÓRUM SOCIAL MUNDIAL¹

Daniela Cordovil²

RESUMO: As religiões afro-brasileiras foram historicamente vítimas de forte repressão e preconceito por parte da sociedade brasileira. Atualmente, as lutas por direitos da comunidade afro-religiosa incluem, mas transcendem, a busca por respeito à religiosidade em seus aspectos cosmológicos e ritualísticos. Algumas lideranças afro-religiosas em Belém participam ativamente do processo político local. Este grupo integra conselhos, freqüenta conferências e pressiona parlamentares e órgãos governamentais em busca de projetos que valorizem a cultura afro-brasileira na Amazônia. Este trabalho pretende traçar um histórico das formas de participação política e estratégias de resistência desenvolvidas por afro-religiosos em Belém e apontar alguns significados das suas novas formas de militância política para as reflexões teóricas a respeito das relações entre Estado, Religião e Sociedade Civil na Amazônia.

Palavras-Chave: 1. Religiões Afro-Brasileiras; 2. Amazônia; 3. Resistência Religiosa; 4. Religião e Política.

ABSTRACT: This article proposes a historical overview of “political participation” and “strategies of resistance” by african-religious in Belém (North Region, Brazil). At the same time, this article collects some meanings about “new forms of political activism” to the theoretical reflections about the relationship between State, Religion and Civil Society in the Amazon region.

Key-Word: 1. Afro-Brazilian religions; 2. Amazon; 3. Religious Resistance; 4. Religion and Politics.

Introdução

Uma presença controversa dentro do campo religioso e político brasileiro são os afro-religiosos. Em seus quase dois séculos de existência, as religiões de matriz africana no Brasil chamaram atenção de estudiosos por seus aspectos identitários, ritualísticos e cosmológicos. O comportamento político dos afro-religiosos, mesmo que muitas vezes deixado em segundo plano nas análises, não foi esquecido nesse debate.

¹ Versões preliminares deste texto foram apresentadas no Encontro Novas Faces da Pesquisa sobre Religião na Amazônia, realizado em 2009, na XV Semana Acadêmica do CCSE/UEPA e na IV Jornada Acadêmica do Curso de Ciências da Religião da UEPA, em 2010. Agradeço as contribuições dos meus interlocutores nestes eventos, em especial a Profa. Angélica Maués, Profa. Anaíza Vergolino, Profa. Taissa Tavernard e Babá Luis Tayandô. Ressalto que as idéias aqui apresentadas são de minha inteira responsabilidade.

² Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, Professora Adjunta I do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará.

Compreender a relação entre religiões de matriz africana e esfera pública é uma preocupação de estudiosos que se debruçaram sobre o tema desde o século XIX. Neste período, o principal pano de fundo da discussão era a questão de quais perspectivas de futuro no Brasil de um grande contingente de população negra e mestiça. As perseguições policiais aos terreiros de candomblé e outras matrizes religiosas africanas podem ser compreendidas como a tentativa da elite letrada de expurgar da sociedade brasileira a cultura e a religiosidade de setores da sociedade tidos como menos “evoluídos”.

Nina Rodrigues, principal estudioso deste período, acreditava que as perseguições e destruições aos objetos de cultos não iriam contribuir para a elevação da mentalidade supostamente primitiva dessas populações, por isso, recomendava a realização de um trabalho educacional junto aos mesmos, para que abandonassem essas práticas ancestrais (NINA RODRIGUES, 1959, 2004).

Seja no discurso dos antropólogos culturalistas como Artur Ramos e Edson Carneiro, que fizeram da defesa das casas de candomblé, nos anos de 1930, uma bandeira de luta política; seja em textos de estudiosos mais contemporâneos, que discutem a compatibilidade entre os padrões de ética e formas de construção da pessoa no candomblé e o campo político brasileiro, a preocupação em compreender a relação entre religiosidade africana e ação política está presente (CORDOVIL, 2006). No entanto, ainda pouco foi escrito sobre um fenômeno mais contemporâneo entre as formas de atuação política dos afro-religiosos: a organização destes sob a forma de movimentos sociais, surgida após a Constituição de 1988.

Os movimentos sociais contemporâneos assumem as mais variadas expressões em nível mundial. Após a derrocada do mundo socialista, eles têm se configurado como a mais expressiva forma de resistência contra a globalização hegemônica e o capitalismo. O maior ícone dessa resistência é o Fórum Social Mundial, surgido para se contrapor ao Fórum Econômico Mundial de Davos. Devido a sua multiplicidade de projetos e composição, os movimentos sociais contemporâneos ainda resistem a definições unívocas (GOHN, 2010). Os conceitos de identidade e subjetividade (SANTOS, 2005) são ferramentas importantes para compreender esses movimentos, por serem de espaços de afirmação de identidades étnicas, de gênero, de geração e outras formas de pertencimento.

Os movimentos sociais ancorados em lutas identitárias foram chamados na literatura especializada como Novos Movimentos Sociais para contrapô-los aos antigos movimentos sociais, baseados em pertencimentos de classe e do mundo do trabalho. Um aspecto ainda pouco estudado nesses novos movimentos sociais são aqueles organizados tendo como principal eixo o pertencimento religioso. As discussões a respeito dos novos movimentos religiosos, ao contrário, tendem a acentuar o aspecto de pulverização identitária desses movimentos, que reencantam o mundo do indivíduo como foco na sua experiência pessoal do sagrado, a partir de diversos trânsitos religiosos, e que não constroem necessariamente um sujeito coletivo voltado para organização política (CARVALHO, 1999; MACHADO, 2010, ORO, 1996).

No Brasil, a Igreja Católica, através da teologia da libertação foi a expressão religiosa mais conhecida por sua atuação política junto a movimentos sociais (IOKOY, 1996). Atualmente, as igrejas neopentecostais e protestantes históricas lutam cada vez mais para ocupar a esfera pública, geralmente por meio da política partidária (BAPTISTA, 2009).

Este texto propõe uma análise da forma como religiões de matriz africana têm sido tomadas como eixo para a construção de um movimento social com características e um projeto político próprio, que tem por base aspectos da ancestralidade e da cultura produzidas nos terreiros. Neste sentido, a reflexão se desenvolverá a partir da observação de um campo etnográfico restrito, a cidade de Belém do Pará, e terá como objetivo compreender por quais etapas passaram as lutas por direitos desses afro-religiosos na construção de um sujeito político e como elas se configuram na atualidade. Para isso, será feita uma breve reconstrução histórica da presença desses atores políticos na esfera pública local, a partir de pesquisas que se debruçaram direta ou indiretamente sobre esta temática.

1. Trajetórias de Lutas de Afro-religiosos em Belém: uma reconstrução histórica

As expressões afro-religiosas foram alvo de intensa repressão política em todos os períodos da história do Brasil. Para objetivos analíticos, classifico as formas de repressão e a resistência engendrada por afro-religiosos em Belém em quatro períodos: 1) período colonial, 2) da abolição da escravidão à ditadura militar e fundação da FEUCABEP, em 1964, 3) da fundação da FEUCABEP até a Constituição de 1988, 4) da Constituição de 1988 aos dias atuais. A seguir, passo a tratar mais detalhadamente de cada um desses períodos.

A repressão às expressividades religiosas africanas no período colonial concentrou-se principalmente na cristianização forçada de negros e negras trazidos como escravos para o novo mundo. O principal espaço de resistência nesse momento eram as irmandades religiosas, sociedades religiosas formadas por leigos, voltadas ao culto de um santo católico e apoiadas pela Igreja. Pesquisas recentes sobre a organização social presente no interior dessas irmandades têm demonstrado seu importante papel como espaço de manutenção das práticas de devoção religiosa trazidas pelos escravos da África. Viana (2007) aponta em seu estudo sobre irmandades de pardos no Rio de Janeiro o conhecimento e a utilização de tradições religiosas africanas, as bolsas de mandingas, entre os membros das irmandades, e também a frequência desses irmãos nos rituais denominados Calundus, com fortes características africanas. Souza (2002) também demonstra como o culto aos santos nas colônias americanas encontrava-se impregnado de aspectos de devoção mágico-religiosa trazida pelos escravos da África.

Um estudo das características das irmandades religiosas no contexto amazônico pode ser encontrado em Figueiredo (1994), as análises do autor sobre irmandades de negros demonstram a expressividade da devoção organizada por esse segmento na Amazônia colonial.

Segundo o autor, africanos e indígenas na Amazônia agrupavam-se em torno de irmandades de pardos e de negros, onde estabeleciam o culto aos santos e era possível manter, no interior do catolicismo popular, algumas de suas práticas de culto ao sagrado.

O segundo momento da repressão aos cultos de origem africana vai do início da República e abolição da escravidão até o golpe de 1964. É caracterizado pela criminalização das práticas religiosas africanas e indígenas, concomitante ao estabelecimento e cristalização em Belém das principais tradições que irão formar o campo religioso afro-ameríndio na Amazônia. Durante a República Velha, os pajés e curadores são invisibilizados na sua presença na metrópole, no entanto suas práticas fazem parte de um repertório de saberes que compõem a vida na urbe amazônica. Relatos sobre presença dessas matrizes religiosas em Belém podem ser encontrados nas páginas policiais dos jornais, associando suas práticas ao curandeirismo e charlatanismo e nos escritos de folcloristas e literatos, onde são vistos como sobrevivências idílicas do passado do homem amazônico (FIGUEIREDO, 2009). Estes saberes irão juntar-se com o conhecimento trazido pelos migrantes nordestinos, especificamente do Maranhão, para compor a Mina paraense, ou Batuque, para os primeiros estudiosos do tema, uma religiosidade que congrega o culto aos orixás e voduns africanos, com o culto aos caboclos e encantados (LEACOKS, 1972).

Nesse período, uma importante forma de luta contra as invasões de terreiros e prisões de líderes religiosos era a “guerra mágica”. Uma forma de agir dos afro-religiosos onde estava presente a ideia de que os encantados defenderiam, de modo mágico, seus sacerdotes e fiéis, das investidas da polícia. Há relatos na memória dos afro-religiosos de episódios onde este poder teria sido demonstrado. Como quando uma conhecida liderança afro-religiosa, ao ter sua casa de culto invadida por policiais, teria dito que seu caboclo iria matar o delegado, e ela iria urinar no seu túmulo, dias depois, o delegado veio a falecer e a mãe de santo cumpriu sua promessa³.

Histórias como essa são depoimentos de um momento histórico em que afro-religiosos, desprovidos de quaisquer direitos civis, só poderiam contar com sua fé para defendê-los contra os abusos das autoridades.

Ironicamente, a ditadura militar foi menos cruel contra os afro-religiosos. Após, o golpe de 1964, sob convocação da Delegacia de Costumes, é fundada a Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (FEUCABEP), onde ela passa a atuar como mediadora da relação entre os afro-religiosos e o Estado (VERGOLINO, 1976). Como aponta Taissa Tavernard de Luca (2003), além de ser um órgão fiscalizador do funcionamento dos terreiros, a FEUCABEP tinha um papel de guardiã da tradição e aglutinadora dos terreiros. Isso porque a religiosidade de matriz africana no Pará caracterizou-se por não possuir um terreiro de raiz, a partir do qual se ramificaram todos os outros. Segundo a autora, esse papel passou a ser exercido pela federação, que exercia papel religioso, no controle do funcionamento das

³ Relato apresentado pela Profa. Taissa Tavernard de Luca em comunicação oral.

casas e verificação do conhecimento dos pretendes a sacerdotes, e civil, na mediação das relações com o Estado.

Nessa trajetória histórica que une os primeiros pajés e curadores da metrópole Amazônia aos terreiros que se federalizam podemos encontrar como fio condutor as diferentes estratégias empreendidas por estes grupos religiosos minoritários para sobreviver no interior de um estado que se diz laico, mas onde os aparatos de poder privilegiam e apoiam as religiosidades de matriz cristã.

Dos anos de 1960 até o fim da Ditadura Militar, a união dos terreiros através da federação representa um momento de luta no interior do Estado autoritário, policial e repressor, que não reconhece a existência da diferença cultural. Uma espécie de sindicalização da religiosidade se configura numa estratégia viável de sobrevivência dos cultos, que se utilizam da lógica da federação para reproduzir também seus saberes cosmológicos e religiosos. Como último período da resistência entre afro-religiosos, tem-se o momento atual, que caracterizo como de busca da cidadania, através dos mecanismos de democracia e da participação direta, consagrados pela Constituição de 1988.

Os últimos anos têm visto surgir uma nova forma de participação política entre os afro-religiosos, que não é específica deste segmento, e que aqui caracterizarei por luta por direitos políticos de terceira e quarta geração, que são os direitos culturais, de reconhecimento e de participação, atingidos por meio da democracia direta. As formas de exercício da democracia direta foram uma conquista dos governos populares e surgem de forma pioneira, no Brasil, na prefeitura do partido dos trabalhadores em Porto Alegre (AVRITIZER, 2003, BAIERLE, 2000). Caracterizam-se por uma forma de exercício do poder político onde os diferentes segmentos da sociedade são chamados a opinar diretamente a respeito das políticas públicas realizadas pelo governo. Em Belém, foram alavancadas pela primeira vez pelo prefeito do PT, Edmilson Rodrigues, que governou a cidade entre os anos de 1997 e 2004 (FARIAS, 2004). Com a chegada do partido dos trabalhadores à presidência da República as experiências de Conselhos e Conferências passam a ser realizadas nacionalmente, tendo impactos diretos, como procurei mostrar, sobre as formas de participação política do segmento afro-religioso.

A seguir, passo a tratar de como os afro-religiosos tem começado a se utilizar dos instrumentos da democracia direta e dos direitos humanos de terceira geração, como o direito ao meio ambiente e ao patrimônio histórico, em suas lutas por cidadania e legitimidade diante do Estado, da mesma forma que se utilizaram das federações e do voto, instrumentos da democracia indireta para cobrar seus direitos e a efetivação da liberdade religiosa no Brasil. Com base nestes novos direitos proponho-me a refletir sobre as novas formas de participação política dos afro-religiosos. Mostrarei como os afro-religiosos se encaixam no novo momento da democracia brasileira, inserindo-se nos fóruns de discussão da democracia participativa e contribuindo para a construção de uma nova cultura política de participação democrática que se está buscando implementar no Brasil.

2. Novas formas de Participação

Em 1º de janeiro de 1997 tomou posse como prefeito de Belém do Pará Edmilson Rodrigues, o primeiro integrante do Partido dos Trabalhadores a governar a cidade. Na sua primeira gestão como prefeito (1997 a 2000) Edmilson implementou em Belém o Orçamento Participativo, forma de gestão em que representantes dos diversos setores da população opinam na distribuição de recursos para políticas públicas.

No seu segundo mandato na prefeitura (2001-2004), o Orçamento Participativo evoluiu para o Congresso da Cidade, espaço privilegiado onde se reuniam movimentos sociais e gestores da prefeitura para discutir políticas públicas para além da gestão patrimonial, mas também operando a construção de políticas identitárias, voltadas para segmentos sociais minoritários (FARIAS, 2004). Esses segmentos eram mulheres, negros, indígenas, jovens, idosos, homossexuais, portadores de deficiência, etc. Dentro do movimento de negros e negras começou a tomar parte nas discussões o segmento Afro-religioso, com demandas e referenciais identitários próprios. A partir da experiência de militância política construída no interior do Congresso da Cidade, tomou forma o movimento afro-religioso de Belém, na sua configuração atual. O diálogo entre afro-religiosos e prefeitura caracterizou um novo campo de atuação na esfera pública para esses líderes religiosos, que passaram a compor um setor da sociedade civil organizada através da fundação de ONGs, organização em movimentos sociais, fóruns e conselhos.

Atualmente existe em Belém um conjunto relativamente extenso dessas associações, institutos e ONGs lideradas por afro-religiosos e criadas com a proposta de lutar por direitos e cidadania para esse segmento da sociedade. Neste universo farei uma breve apresentação de algumas ONGs reconhecidamente atuantes no campo religioso afro-paraense da atualidade, para em seguida traçar algumas considerações teóricas sobre o fenômeno. A primeira dessas associações é a AFAIA, Associação dos Filhos e Amigos do Ilê Asé Iyá Omi Ofá Karé, criada em 1987, pelo Baba Edson Catendê, liderança religiosa do candomblé de Belém. Descendente do Terreiro do Gantois em Salvador, Catendê viu na criação da AFAIA uma forma de organizar politicamente os filhos de santo do seu terreiro, para além do aspecto puramente normativo identificado naquele momento com o trabalho realizado pela FEUCABEP.

Catendê relata que a tradição de associativismo entre os afro-religiosos vem do tempo das irmandades religiosas e há uma um esforço da sua associação em resgatar essa história. A AFAIA já realizou um encontro Norte e Nordeste de Irmandades Religiosas no Fórum Social Mundial de 2009, em Belém. Também participou, junto com os representantes dos povos indígenas, da abertura desta edição do Fórum Social Mundial. Para os coordenadores da AFAIA, a associação é o “braço civil do terreiro”. Assim a AFAIA surgiu como uma forma de atender necessidades e dinamizar as relações entre os próprios filhos de santo do terreiro. Possui um bloco afro que desfila todos os anos no carnaval de Belém com a proposta de congregar principalmente afro-religiosos. A associação já executou vários projetos com recursos

da Fundação Palmares, SEPPIR e Secretaria Especial de Políticas para Mulheres. A associação realiza cursos e oficinas, possui um grupo de teatro, e um projeto voltado especificamente para o atendimento de mulheres, o Yιά Yónú, onde são realizadas oficinas de capacitação em atividades produtivas e direitos humanos para mulheres da comunidade. A AFAIA é a mais antiga das associações fundadas por afro-religiosos em Belém. Funciona num terreno amplo e arborizado, onde estão o terreiro e seus assentamentos sagrados. Ao adentrar na associação a sensação é de paz e afastamento do mundo cotidiano.

A criação da AFAIA ocorreu num momento bem anterior à chegada do PT a prefeitura de Belém e pode ser considerada como um caso isolado no contexto político local, pois surge da experiência de associativismo e de militância no movimento negro trazida de Salvador pelo seu fundador. Com o desenrolar das ações voltadas para os afro-religiosos no interior da prefeitura do PT, outras lideranças de terreiros foram buscar também a regularização de suas casas de culto como associações⁴. Entre eles podemos citar: Baba Tayandô, sacerdote do Tambor de Mina, que criou a ACAOÃ, Associação Cultural Afro-Brasileira de Oxagiã, Mametu Nangetu, sacerdotisa do Candomblé Angola, que fundou o Instituto Nangetu de Tradição Afro-religiosa e Desenvolvimento Social, e Mãe Nalva, do candomblé Ketu, que criou a ACIYOMI, Associação Afro-religiosa Ilê Iyabá Omi. Estas associações surgiram a partir da experiência de militância política adquirida pelos afro-religiosos no interior do Congresso da Cidade, onde foi criada uma setorial para este segmento, que realizou dois Congressos, em 2002 e 20035.

Esta participação não se deu sem atropelos. Dentre os problemas enfrentados, é sempre lembrado pelos afro-religiosos o fato de que imagens da Festa das Raças, evento realizado para celebrar a ancestralidade africana no Palácio Antônio Lemos, sede da Prefeitura, foram veiculadas em rede nacional em um programa de auditório, o “Programa do Ratinho”, onde o então prefeito Edmilson Rodrigues era acusado de “macumbeiro” e os afro-religiosos foram chamados de “violadores de túmulos”, pois umas reivindicações destas lideranças era autorização para realização de rituais fúnebres de sua tradição em cemitérios, como fazem os membros de outras religiões. Uma versão mais extensa dessa reportagem, com cerca de 15 minutos passou a ser veiculada também na Rede Record como propaganda contra o prefeito do PT, já que estava-se em ano eleitoral, em 2002. Até hoje os afro-religiosos caluniados pela reportagem lutam junto ao Ministério Público do Estado do Pará por algum tipo de reparação, mas o processo está parado. Em 2004 foi eleito para a prefeitura o candidato Dulciomar Costa, que atualmente encontra-se finalizando seu segundo mandato. Toda a discussão do Congresso das Cidades foi interrompida e os grupos mobilizados no seu interior passaram a encontrar novas formas de participação.

⁴ Para um estudo mais detalhado das trajetórias políticas dessas lideranças e algumas de suas estratégias de luta ver Rosa e Costa (2011).

⁵ Neste mesmo período, pós Constituição de 1988, também surgiram associações, que não estavam ancoradas na existência de um único terreiro, mas tinha como objetivo concorrer com a FEUCABEP no papel de representantes dos afro-religiosos como um todo, nas suas diferentes matrizes e tradições. Para um estudo mais detalhado dessas associações, ver Luca (2008).

Desde 2002, com o primeiro governo Lula, o Brasil tem dinamizado experiências de democracia direta a nível federal, que tiveram início nos governos do PT em Porto Alegre, no Orçamento Participativo. A criação de vários Conselhos Gestores onde se sentam a mesa governo e representantes da sociedade civil tem sido uma prática cada vez mais ampliada dos governos do Partido dos Trabalhadores, onde as lideranças religiosas tradicionais vem buscando se inserir.

Seria impossível no curto espaço desse artigo dar conta da trajetória política e de participação de todos esses afro-religiosos, cito então como exemplo emblemático dessa nova forma de participação a trajetória de uma dessas Associações, a ACIYOMI. A ACIYOMI é uma associação afro-religiosa liderada por Mãe Nalva, sacerdotisa do Candomblé de Nação Ketu. Possui reconhecido trabalho na área de promoção a saúde e prevenção das DST/ AIDIS junto a comunidades de terreiro. Relata que seu interesse nesse trabalho começou a partir do contato com o terreiro de Pai Euclides, em São Luís, de onde veio sua mãe pequena. Ao conhecer as ações da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde, que realiza um trabalho nacional nesta área, se identificou bastante com a temática e decidiu implantar uma filial da Rede em Belém. Atualmente, além do trabalho com a prevenção, a ACIYOMI irá instalar um infocentro, para atender a comunidade local por meio de um projeto com a SEPPIR.

O terreiro fica localizado no bairro da Terra Firme, uma área de Belém de grande vulnerabilidade social. Os computadores, mesas e cadeiras para o infocentro já foram entregues, mas encontram-se ainda lacrados a espera do técnico que irá instalá-los. Por conta deste novo uso do espaço, Mãe Nalva procura outra sede para o terreiro, o que irá separar as atividades religiosas das da associação. Mãe Nalva também é conselheira do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e do Conselho Estadual de Saúde e se queixa da sobreposição de funções. Seu trabalho na área de segurança alimentar, que também é realizado por outras associações de terreiros, consiste na distribuição de cestas de alimentos, doadas pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome, através da SEPPIR. Recentemente estes órgãos governamentais realizaram um mapeamento socioeconômico das comunidades de terreiro, com foco em segurança alimentar. Mãe Nalva atuou como coordenadora estadual deste mapeamento, na nação ketu. Além da presença em conselhos e na discussão de políticas governamentais, a associação tem assento em fóruns da sociedade civil, como o Fórum ONG/AIDS e o Fórum de Mulheres. Em nível nacional, as comunidades tradicionais de terreiros ou afro-religiosos tiveram assento no Grupo de Trabalho que elaborou uma Política para Populações Tradicionais e, além disso, vem participando de várias conferências nacionais, como de cultural, saúde, meio ambiente, mulheres, segurança alimentar, igualdade racial.

A prática das Conferências tem se tornado cada vez mais generalizada nos últimos anos como uma forma de consulta à sociedade civil e para os movimentos sociais sobre a forma como devem ser conduzidas as políticas públicas para determinados setor, que serve de tema para a conferência, como por exemplo, educação, saúde, segurança pública, direitos humanos

e etc. O esforço de realização de Conferências acaba sendo uma grande mobilização em torno de ideias e projetos que deverão compor as políticas públicas.

Tal comportamento como agente político só é possível diante de um novo modelo de democracia, que consagre os princípios da democracia direta e onde as formas de participação cidadã nos destinos da comunidade sejam realmente respeitadas e ouvidas. Os espaços de participação política direta possuem potencial promissor de crescimento e multiplicação, desde que sejam incentivados e adequadamente operacionalizados. Para isso devem ser percebidos por seus atores como uma esfera de demandas independente da política partidária, o que muitas vezes não ocorre, sendo que as disputas políticas e entre partidos e candidatos podem acabar encapsulando os fóruns de participação da sociedade civil, desvirtuando seu verdadeiro papel mobilizador.

Em 2006, a chegada ao poder de mais uma governante petista, a nível estadual, novamente dinamizou algumas esfera do governo no sentido de estabelecer canais de diálogo com a sociedade civil, mesmo que para muitos dos afro-religiosos esses canais tenham sido considerados insatisfatórios. Um marco dessa gestão para os afro-religiosos foi o tombamento pela Secretaria Estadual de Cultura do único terreiro centenário existente em Belém, o Terreiro de Mina Dois Irmãos, liderado pela sacerdotisa mãe Lulu. Na área da cultura também houve outros avanços: uma das associações de afro-religiosos, o Instituto Nangetu, logrou estabelecer um Cine Clube no programa Cine Mais Cultura, do Ministério da Cultura, ação que vem sendo replicada em outras associações de afro-religiosos.

Hoje, um número cada vez maior de lideranças de terreiros de matriz africana em Belém busca legalizar sua casa de culto como uma associação para poder pleitear junto às esferas governamentais políticas públicas de interesse para suas comunidades. A principal dificuldade dessas lideranças, segundo suas próprias falas, tem sido a de encontrar um discurso unificado através do qual possam coordenar suas lutas e demandas, pois reconhecem que já existem avanços, mas esses encontram-se pulverizados entre as diferentes lideranças e espaços por eles conquistados.

3. Conquistas de Direitos e Formas de Resistência de Afro-religiosos

Na chamada genealogia dos direitos humanos (SARLET, 2007), o direito de votar e ser votado faz parte dos direitos humanos de primeira geração, garantidos pela Revolução Francesa e mais tarde consolidados pela Declaração Universal dos Direitos do Homem. Os direitos humanos de primeira geração são, além dos direitos políticos, o direito de ir e vir e o direito a propriedade, chamados de direitos civis. Esses direitos são característicos do Estado Liberal e pertencem apenas aos indivíduos. Como um segundo passo e um avanço em relação a estes direitos, surgem os direitos humanos de segunda geração, ou direitos sociais, e sua garantia caracteriza o Estado de Bem Estar Social. Neste tipo de ordem constitucional há uma preocupa-

ção em garantir a todos, independente de classe, um trabalho digno, saúde, educação e outros direitos que contribuem para a busca de justiça social em uma ordem econômica capitalista.

Segundo Carvalho (2002), no Brasil a ordem de conquista dos direitos foi bem diferente da forma como se deu nos países de primeiro mundo. No Brasil, houve em primeiro lugar uma ampliação dos direitos políticos, com a crescente universalização do voto, desde o Império até a Nova República, movimento que não se interrompeu mesmo durante a ditadura militar, contexto onde os direitos civis estavam cerceados. Os direitos sociais surgem com a Era Vargas e tentem a ser ampliados em contextos de regressão dos direitos políticos e civis, como o Estado Novo e a Ditadura Militar. Após a Constituição de 1988 os direitos civis são os que se encontram mais fortemente ameaçados pelo precário acesso à justiça e pela violência urbana.

Nesta genealogia dos direitos humanos pode-se pensar que as irmandades religiosas, onde se inseriram negros e mestiços, garantiram no Brasil colônia as únicas formas de obtenção direitos sociais das quais a população teve acesso, como chama atenção Carvalho (2002). As irmandades eram responsáveis pelos funerais, a assistência a saúde e até mesmo pela educação básica, neste período. Por outro lado, num contexto de escravidão era impossível pensar em direitos civis ou políticos para esses grupos. Já no Império e República Velha, as classes populares vêm regredir seu acesso a direitos sociais, porém amplia-se o direito a voto, mesmo que esse direito apresente-se muitas vezes esvaziado de um significado de real participação. No caso dos afro-religiosos havia nesse período um cerceamento estrito aos direitos civis, pois mesmo que a constituição garantisse a liberdade de culto, esses religiosos eram perseguidos na prática por charlatanismo, a pretexto de ideologias sanitaristas ou civilizadoras de gestores comprometidos com um ideal de modernidade.

Os direitos humanos de terceira e quarta geração são característicos do momento atual da democracia a nível planetário. Os direitos de terceira geração são chamados direitos de fraternidade, pois sua titularidade não pertence aos indivíduos ou a grupos, mas sim a própria espécie humana como coletividade, trata-se do direito a um meio ambiente saudável, à paz, a autodeterminação dos povos, ao desenvolvimento e ao patrimônio histórico material e imaterial. Esses direitos, para serem consagrados ultrapassam as esferas de poderes dos Estados Nacionais, necessitando de esforços coletivos dos vários estados-nação, por isso muitos deles encontram-se positivados em tratados internacionais (SARLET, 2007). Os direitos fundamentais de quarta geração são os de surgimento mais recente e pouco deles encontram-se positivado em tratados, entre eles estaria o direito a democracia como o direito do cidadão de participar diretamente das decisões políticas que influenciam a sua comunidade, a chamada democracia direta (SARLET, 2007). São no interior dessas lutas por direitos que se articulam muitos dos chamados Novos Movimentos Sociais.

Enquanto o principal instrumento democrático da República Federativa do Brasil foi o voto, mecanismo de consagração da democracia indireta, alguns líderes afro-religiosos articularam suas redes de capital social para eleger representantes e mobilizar recursos dessa elite

de governantes em direção aos seus interesses. O conceito de capital social significa utilizar-se de redes sociais para mobilizar recursos simbólicos, materiais e culturais. As pessoas que possuem capital social são líderes em suas comunidades. E as lideranças religiosas tem sido grandes detentoras de capital social que, ordinariamente, mobilizam para fins políticos. Dessa forma de participação, a história registra os inúmeros boatos do envolvimento e proximidade entre alguns pais e mães de santo com políticos importantes, como por exemplo, o interventor federal no Pará durante o Estado Novo, Magalhães Barata (VERGOLINO, 1976).

Essas formas de participação política, fluídas, identitárias em determinados momentos, político-partidárias em outros, apesar de promissoras como formas de empoderamento, ainda pouco convergiam para constituir um poder político efetivo para esses grupos dentro de um cenário mais amplo.

A fundação da FEUCABEP contribuiu para organizar e mobilizar essas redes, no entanto não havia como pleitear melhores espaços de cidadania para esses grupos, considerando o momento de ditadura militar em meio ao qual ela foi fundada. Com o advento da redemocratização, afro-religiosos no Pará e no resto do Brasil começam a aprender uma nova gramática política, a gramática das ONGs e do associativismo político. Através dessa gramática passam a atuar na esfera pública de maneira mais autônoma de que em outros momentos da construção do estado brasileiro.

Considerações Finais

Procurei mostrar neste trabalho que os mecanismos de participação política utilizados pelos afro-religiosos variaram no tempo e no espaço, no entanto, sempre estiveram atrelados à lógica de seu momento histórico específico. Portanto, esses mecanismos são passíveis de modificações e avanços.

Durante muito tempo as práticas de perseguição policial aos terreiros de umbanda e outras religiosidades afro e seu papel marginal na sociedade só permitiu aos líderes afro-religiosos uma participação nas esferas políticas através de alianças com intelectuais e políticos, buscando garantir seu espaço nas representações sociais da elite, como manifestações folclóricas, dignas de serem estudadas e preservadas e assim evitar as investidas constantes da polícia.

Quando os sindicatos passaram a ser utilizados pelos trabalhadores de várias profissões como uma forma de organização política em defesa de seus interesses, surgem as Federações de Umbanda, como órgãos capazes de, nos moldes sindicais, defender e controlar os interesses de seus associados, expedindo licenças de funcionamento aos terreiros, o que garantia de certa forma, um status de legalidade.

Por outro lado, os líderes religiosos e as federações sempre foram procurados e buscaram apoio de políticos, com quem trocavam votos em busca da garantia de que teriam alguém para defender seus interesses nas esferas de poder político. Tais práticas foram vistas como mero clientelismo, entendido como algo negativo, já que torna aquele que negocia o voto

refém do político que elegeu (PRANDI, 1992). Essa forma limitada de participação política ocorreria entre os afro-religiosos pela suposta predominância entre eles da crença em soluções mágicas para problemas práticos, o que os impediria de atuar politicamente na sociedade (MONTEIRO, 1994, MAGGIE, 2001).

O voto em bloco em determinados políticos, praticado por lideranças religiosas e suas respectivas comunidades de terreiros, é apenas a concretização de uma das formas de participação possibilitadas pelo mecanismo da democracia indireta, em que a sociedade é governada por grupos de interesse representados em uma assembleia, e cada grupo deve lutar por eleger seus representantes. A corrupção deste mecanismo, na sociedade brasileira, muitas vezes se deu pelo pouco empoderamento dos eleitores, que após a eleição não tinham maneiras de controlar os mandatos de seus eleitos. Com o fortalecimento dos movimentos sociais, tal situação tende também a regredir.

Os novos mecanismos de democracia direta ampliam o conceito de participação política, que não fica limitada apenas ao momento do voto e das eleições. No antigo modelo da democracia indireta, o eleitor transmite uma procuração de plenos poderes ao representante eleito e pouco participa do processo de formulação e implementação de políticas públicas. Por outro lado, a democracia direta, efetivada através de Conselhos e Conferências, e as novas formas de associativismo permitem que os diversos grupos da sociedade civil estejam representados e participem, em sua dinâmica, do processo de construção de políticas públicas.

A trajetória histórica de participação política dos afro-religiosos demonstra que estes grupos têm estado atentos aos espaços de participação política estabelecidos no Brasil nas últimas décadas, o que de certa forma se explica pela sua condição de vítimas históricas de preconceito e discriminação por parte da sociedade envolvente. Os movimentos sociais e as novas formas de associativismo tem se mostrado um espaço florescente de construção da cidadania por esses grupos e tendem a ser cada vez mais instrumentalizados. Pode-se entendê-los, assim, como novos movimentos sociais com referências religiosas, conceito que os afasta da identidade dos novos movimentos religiosos, compreendidos como aqueles voltados para o indivíduo e para o reencantamento do mundo particular do sujeito. As práticas mágicas fazem parte do tradicional referencial de sagrado das religiões afro-brasileiras, porém sua esfera de atuação não exclui formas de organização política voltadas para a mobilização de sujeitos coletivos que também são constitutivas dessa tradição religiosa.

BIBLIOGRAFIA

AVRITZER, Leonardo, NAVARRO, Zander. **A Inovação Democrática no Brasil: o orçamento participativo**. São Paulo: Cortez, 2003.

BAPTISTA, Saulo. **Pentecostais e Neopentecostais na Política Brasileira**. Um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil. São Paulo: Annablume, São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.

BAIERLE, Sérgio Gregório. “A explosão da experiência: emergência de um novo princípio ético-político nos movimentos populares urbanos em Porto Alegre”. In: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina. et al. (org) **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

CARVALHO, José Murilo. **Cidadania no Brasil**. O longo Caminho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CARVALHO, José Jorge. “Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil”. **Série Antropologia 249**. Brasília, 1999.

CORDOVIL, Daniela. **Etnografia, modernidade e construção da nação: estudo a partir de um culto afro-brasileiro**. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília, 2006.

FARIAS, Rosa Sulaine Silva. **Planejamento e Gestão Participativos em Belém: O Congresso da Cidade (2001-2004)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional. Porto Alegre, 2004.

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

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

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos Sociais e redes de mobilizações civis no Brasil Contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 2010.

IOKOY, Zilda Mácia Grícoli. **Igreja e Camponeses: teologia da libertação e movimentos sociais no campo**. Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: FAPESP, Hucitec, 1996.

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

LUCA, Taissa T. de. **Revisitando o Tambor das Flores**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

_____. “O Campo religioso afro-brasileiro em Belém do Pará: uma disputa entre instituições” in **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia**. MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). Belém: EDUFPA, 2008.

MACHADO, Carly. “Novos Movimentos Religiosos, indivíduo e comunidade: sobre famílias, mídia e outras mediações”. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro 30 (2), 145-163, 2010.

MAGGIE, Yvonne. “Fetichismo, feitiço, magia e religião” in ESTERCI, Neide; FRY, Peter; GOLDEMBERG, Miriam (orgs.). **Fazendo Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

MONTEIRO, Paula. “Magia, racionalidade e Sujeitos Políticos” in **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, ano 9, n. 26, 1994.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**, Gazeta Médica da Bahia, Progresso (1ª ed. 1933), 1959.

_____. **Os Africanos no Brasil**. Brasília: Ed. UnB, 2004.

PRANDI, Reginaldo. “Perto da magia, longe da política: derivações do encantamento do mundo desencantado”. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 34, p. 81-91, 1992.

ORO, Ari Pedro. “Considerações sobre a modernidade religiosa”. **Sociedad y Religión**. N. 14/15, 1996.

ROSA, Luciana Aires, COSTA, Tatiane Marcielle Amaral. **Movimento Afrorreligioso em Belém do Pará: atuação da militância religiosa e luta por direitos na atualidade**. Trabalho Conclusão de Curso. Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Sociais Aplicadas. Belém, 2011.

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

VERGOLINO, Anaíza. **O Tambor das Flores**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Campinas, Campinas, 1976.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Os Novos Movimentos Sociais” in LEHER, Roberto; SETÚBAL, Mariana (orgs.). **Pensamento Crítico e Movimentos Sociais, Diálogos para uma Nova Práxis**. São Paulo: Cortez, 2005.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 2ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

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

Recebido em 03/10/ 2012

Aprovado para publicação em 15/12/2012