

A RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NA HISTÓRIA DO RIO GRANDE DO NORTE NO INÍCIO DO SÉCULO XXI: INTOLERÂNCIA CONTÍNUA *VERSUS* RESISTÊNCIA CRESCENTE

por

Geraldo Barboza de Oliveira Junior¹

Resumo: Este texto objetiva mostrar o resultado de uma pesquisa pessoal sobre religiosidade afro-brasileira no estado do Rio Grande do Norte; porém, privilegiando um olhar sobre o Candomblé que se instala e se fortalece através de Comunidades de Terreiros que representam variações étnicas como Angola, Ketu, Nagô, Jeje e Omolocô. A realidade constituinte das comunidades de terreiros mostra um campo com duas situações díspares, complementares e constantes: a intolerância e a resistência. Com a maior visibilidade proporcionada pelas mídias sociais este fenômeno fica mais exposto e apresenta dados que demandam a intervenção de políticas públicas e de segurança para os adeptos das religiões afro-brasileiras. Posso considerar minha pesquisa sobre Candomblé em duas fases específicas: inicialmente em curioso/acadêmico, no período que vai de 1988 até 2001. E o segundo período que vai de 2002 até os dias atuais, agregando à condição de pesquisador, a militância religiosa.

Palavras-chave: Religião Afro-Brasileira; Candomblé; Intolerância; Resistência.

Abstract: This text aims to show the result of a personal research on Afro-Brazilian religiosity in the state of Rio Grande do Norte; but privileging a glance on the Candomblé that is installed and strengthened through communities of Terreiros that represent ethnic variations like Angola, Ketu, Nagô, Jeje and Omolocô. The constituent reality of the communities of terreiros shows a field with two disparate, complementary and constant situations: intolerance and resistance. With the greater visibility provided by social media this phenomenon is more exposed and presents data that demand the intervention of public policies and security for the afro-Brazilian religions. I can consider my research on Candomblé in two specific phases: initially curious/academic in the period from 1988 to 2001. And the second period from 2002 to the present, adding to the condition of researcher, militancy religious.

Key-words: Afro-Brazilian religion; Candomblé; intolerance; resistance.

¹ Antropólogo. Pesquisador de temática afro-brasileira: comunidades quilombolas, Religiosidade. Conselheiro do Instituto de Desenvolvimento, Educação e Planejamento Ambiental – IDEA-RIO GRANDE DO NORTE. E-mail: geraldobj1963@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este texto objetiva mostrar o resultado de uma pesquisa pessoal sobre religiosidade afro-brasileira no estado do Rio Grande do Norte; porém, privilegiando um olhar sobre o Candomblé que se instala e se fortalece através de Comunidades de Terreiros que representam variações étnicas como Angola, Ketu, Nagô, Jeje e Omolocô. A realidade constituinte das comunidades de terreiros mostra um campo com duas situações díspares, complementares e constantes: a intolerância e a resistência. Com a maior visibilidade proporcionada pelas mídias sociais este fenômeno fica mais exposto e apresenta dados que demandam a intervenção de políticas públicas e de segurança para os adeptos das religiões afro-brasileiras. A opção por analisar o Candomblé, com mais ênfase, nos últimos vinte e cinco anos deve-se a diversas motivações: histórica, acadêmica, política, social e pessoal.

A questão inicial trata da necessária visibilidade destas expressões religiosas em suas complexidades e, com um olhar menos isento de preconceitos e desconhecimento. Existem inúmeros trabalhos acadêmicos produzidos e publicados. Mas, ainda é consenso que a *“história dessas religiões tem sido feita, portanto, quase que anonimamente, sem registros escritos, no interior dos inúmeros terreiros fundados ao longo do tempo em quase todas as cidades brasileiras”* (Silva, 2005: 13). Existem, em estado permanente, informações sobre vários aspectos da religiosidade afro-brasileira na sociedade nacional que precisam ser estudados.

O fato de que as religiões afro-brasileiras têm sua origem em segmentos marginalizados em nossa sociedade (como negros, índios e pobres em geral) proporcionou pouco interesse científico e, conseqüentemente, houve pouca documentação na história brasileira, como religião em si. Durante muito tempo, houve mais informação sobre repressão e até mesmo, criminalização da religiosidade afro-brasileira. Atualmente, uma nova cena vem tomando vulto: as ameaças, assassinatos de sacerdotes e destruição de Terreiros de Candomblé em *favelas* cariocas. Em paralelo, os adeptos das seitas neopentecostais deflagram uma verdadeira guerra contra os terreiros de Candomblé (com o apoio de um importante aliado: os traficantes convertidos, bem armados e abençoados). Em paralelo, motivado pelas mídias sociais e a participação de adeptos da classe média, da academia e de movimentos negros, o Candomblé reage e se mostra à sociedade como forte e resistente.

Os Cultos Afro-brasileiros, na história do Brasil representaram (concomitante aos quilombos) uma forma complexa de organização e resistência da população negra livre e/ou escravizada. Ao mesmo tempo em que se filiavam às ordens e confrarias religiosas católicas criadas para os negros, estes não se desvinculavam

de suas raízes religiosas. Como resultante, surgiu o sincretismo, que relaciona/identifica Orixás com santos católicos e duas principais expressões organizadas da religiosidade afro-brasileira: o Candomblé e a Umbanda.

Para o antropólogo Roger Bastide,

“As religiões afro-brasileiras não podem ser compreendidas a não ser se as examinarmos, como tentamos fazer simultaneamente sob esta dupla perspectiva; de um lado, elas exprimem certos efeitos do dualismo estrutural senhores-escravos, são modificadas pela luta de cores e refletem a estrutura da sociedade global; de outro, em consequência da divisão das grandes classes em grupos de interesses ou de crenças diferentes, formam o ponto inicial de uma nova estrutura de classe de negros; são elas mesmas criadoras de formas sociais.” (Bastide, 1971: 227).

Na história do Brasil,

“O “Candomblé, encontrou campo fértil para sua disseminação e reinterpretação, nos diferentes locais em que o processo religioso se desenvolveu. Sem dúvida, a fundamentação religiosa norteia o homem africano naquilo que ele testemunha materialmente ou nos seus múltiplos microssistemas de poder não só temporal, mas também ritual-religioso.” (Lody, 1987: 9).

Para a antropologia,

Em toda a história da humanidade a visão de mundo e a religião estiveram intimamente unidas, porque ambas são expressões de sistemas ideológicos – produtos da inteligência humana e preocupação emocional; expressões do fermento da mente humana gerador da cultura.” (Hoebel e Frost, 1984: 351)

Na atualidade, as fronteiras que delimitam os espaços simbólicos e materiais entre o Candomblé e a Umbanda são demasiadamente tênues. Entretanto, de uma maneira grosseira poderíamos citar duas diferenças básicas entre elas: o Candomblé cultua Orixás (para os Yorubas), Voduns (para os Fon) e Inquices (para os Banto), criando assim, uma estética e *performance* religiosa mais próxima de um modelo africano; e, a Umbanda alguns Orixás, os caboclos, os pretos velhos e *crianças*, conferindo um caráter de brasilianidade ao ritual.

Acreditamos ainda em um conjunto de premissas que justificam a necessidade da implementação urgente de pesquisas – de caráter multidisciplinar – que abordem

a questão da religiosidade afro-brasileira no RIO GRANDE DO NORTE. Neste sentido, colocamos que em termos científicos os motivos apontados sugerem os seguintes aspectos: a invisibilidade literária regional; a ausência de dados confiáveis; o preconceito e a falta de informações em relação a estas religiões; o último mapeamento que foi realizado em 1985; e, a necessidade de criação de um banco de dados em instituições de pesquisa e ensino superior. E ainda, a necessidade de criação de subsídios para uma educação multicultural, valorizando aspectos da influência africana na nossa formação cultural.

Acreditamos que esta historicidade própria da Umbanda e do Candomblé no Rio Grande do Norte justifica a necessidade de uma maior quantificação e sistematização de dados que revelem estes aspectos do mosaico étnico que compõe a história do RIO GRANDE DO NORTE. A carência de informações em relação às religiões afro-brasileiras somente favorece a discriminação de seus adeptos.

Uma colocação do antropólogo Wagner Gonçalves da Silva diz: *Ainda que visíveis, muitos fatos, motivações e significados permanecem semiocultos pela opacidade com que nossa história tem turvado os acontecimentos relativos ao universo afro-brasileira* (Silva, 2002: 269). É, mister a nossa contribuição através de pesquisas e procedimentos científicos para reverter esse quadro.

“De qualquer maneira, no que diz respeito ao futuro e não ao presente, o candomblé e outros tipos de religião africana têm resistido a o caos estrutural, encontrando sempre o meio de se adaptar a novas condições de vida ou a novas estruturas sociais; chegou o momento, pois, de estudá-los em suas formas atuais”. (Bastide, 1971: 30)

Escrever sobre religiões afro-brasileiras no Estado do Rio Grande do Norte, quanto em qualquer lugar no Brasil, implica, antes de tudo, falar sobre relações interpessoais entre pesquisadores e pesquisados. Esta relação é muito bem definida nas palavras do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva:

“Nas pesquisas com as religiões afro-brasileiras, o envolvimento subjacente dos antropólogos parece ser algo especialmente mobilizador e característico do trabalho de campo... Para muitos antropólogos, já no primeiro contato com as religiões afro-brasileiras a experiência da aproximação mobiliza fortes sentimentos e emoções (curiosidade, fascínio, repugnância, temor) que marcam sua apreensão desse universo e de si próprio em relação a ele... Independente de ser cético ou crente, é muito difícil, para quem contata o candomblé, na experimentar certas sensações como se se estivesse na soleira de uma porta que se abriu para

um muno de distante e próximo, real e sobrenatural, visível e invisível, atraente e repulsivo”. (Silva, 2002: 07)

A PESQUISA SOBRE RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NO RIO GRANDE DO NORTE

Posso considerar minha pesquisa sobre Candomblé em duas fases específicas: inicialmente como curioso/acadêmico, no período que vai de 1988 até 2001. E o segundo período que vai de 2002 até os dias atuais, agregando à condição de pesquisador, a militância religiosa.

Pesquisar com religiosidade afro-brasileira é uma trajetória que iniciei em 1988, nas dependências do Museu Câmara Cascudo sob a orientação dos museólogos Raul Lody e Wani Pereira em um projeto que tinha objetivos semelhantes ao que pretendemos agora: o mapeamento e a sistematização da religiosidade afro-brasileira no Rio Grande do Norte. Este projeto resultou em uma publicação.

Em 1992, na Universidade Federal de Roraima, como professor de antropologia e coordenador do curso de Ciências Sociais (com habilitação somente em Antropologia) retomei esta pesquisa em um novo espaço geográfico: a capital do Estado: Boa Vista. Confesso, que não alcancei, individualmente, minha intenção. Entretanto, plantei uma semente e, como resultado, vários alunos optaram por defender monografias na área de estudos afro-brasileiros. Uma aluna realizou um mapeamento através do Museu Integrado de Roraima; e outra fez sua monografia no Terreiro de Mário de Oxum, que era o espaço de visitas técnicas dos estudantes.

Em 2002, na Universidade Potiguar, através do curso de História, no qual fui professor de Antropologia, idealizei o projeto Axé Potiguar, de mapeamento e sistematização da religiosidade afro-brasileira no Estado do Rio Grande do Norte. O resultado foi a edição de um vídeo, apresentação de comunicações em seminários por alunos; e, em paralelo, a iniciação de uma das alunas da pesquisa; o cancelamento da pesquisa e minha demissão da instituição.

Não perdi: agreguei à categoria “professor”, o Ogan. Esta nova condição, de adepto, me proporcionou um olhar, nunca antes imaginado, sobre uma imensa complexidade que envolve o Candomblé em suas vertentes (nações). Este texto é meu retorno em forma de gratidão por tudo visto, aprendido, compartilhado, guardado e amado.

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS: UM CONCEITO POLÍTICO SOCIAL.

De acordo com o Ministério do Desenvolvimento Social²:

Povos e Comunidades de terreiro são aquelas famílias que possuem vínculo com casa de tradição de matriz africana – chamada casa de terreiro. Este espaço congrega comunidades que possuem características comuns, como a manutenção das tradições de matriz africana, o respeito aos ancestrais, os valores de generosidade e solidariedade, o conceito amplo de família e uma relação próxima com o meio ambiente. Dessa forma, essas comunidades possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, que constituem patrimônio cultural afro-brasileiro. A identificação como pertencente a uma casa de tradição de matriz africana ou casa de terreiro é auto declaratória, seguindo os mesmos princípios da Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), para povos indígenas e tribais.

Na prática, o Ministério do Desenvolvimento Social inclui a categoria Povos de terreiros no Sistema Cadastro Único, como forma de identificar, dar visibilidade e proporcionar a criação e implementação de políticas públicas específicas para este segmento da população.

Por outro lado, o **racismo institucional** inibe, constrange e dificulta a auto declaração por parte dos adeptos. Os argumentos colocados em depoimentos falam de perseguição social por parte de religiosos católicos radicais e, principalmente, os Neopentecostais que trabalham nos espaços públicos. *O simples acesso em um espaço público para afirmar esta identidade pode se transformar em um ritual de humilhação e desconforto pessoal.* (Oliveira Junior, 2017: 173). A atualização da identidade de Povo Tradicional no Sistema do Cadastro Único, por exemplo, pode ser uma luta desgastante para uma família. Se declarar publicamente como sendo de Terreiro e/ou Cigano pode resultar em perdas do benefício do Programa Bolsa-Família (para isto, basta a funcionária ser neopentecostal ou católica fervorosa).

² <http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-comunidades-tradicionais/comunidades-de-terreiro>. Acesso em 29/12/2017.

A DIVERSIDADE RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA NA HISTÓRIA DO RIO GRANDE DO NORTE

A história da Umbanda e do Candomblé no Rio Grande do Norte não foi diferente do resto do Brasil. Os cultos ganham visibilidade a partir da segunda metade do século XX. Entretanto, sua existência já fora registrada desde as primeiras décadas deste século.

“Em 1924, mais ou menos, **por influência pernambucana**, acendeu-se em Natal o catimbó (xangô), baixo espiritismo com tendências de candomblé de caboclo, tendo atividade terapêutica intensa no mundo dos pobres. Reforçava, valorizava, centralizava as rezadeiras locais, com sessões, **linhas** (cantos) e algum cerimonial atraente para o proselitismo plebeu e depois mais abastado economicamente.” (Lody e Fernandes, 1999: 34)

A história oficial do candomblé no Rio Grande do Norte é registrada a partir da década de 40, quando “*bate-se o primeiro tambor no RIO GRANDE DO NORTE, liderado pela Mãe Inês, vinda de Pernambuco. Em 1944, é fundado o primeiro terreiro autorizado pela polícia de Natal, o Centro Espírita de Umbanda Redentor Aritã, do Babalaô João Cícero, no bairro das Rocas.*” (Lody e Fernandes, 1999: 34)

Neste período a cidade de Natal estava em evidência nacional. A II Guerra Mundial tinha sua base no continente americano implantada nesta capital.

Um fator preponderante neste aspecto foi a presença dos americanos durante a II Guerra em Natal foi um elemento de expressiva contribuição à religiosidade afro-brasileira nesta Capital.

A preocupação pela segurança era uma constante na vida das pessoas. Isso incluía segurança emocional ante o estresse provocado pela situação. Os americanos colocaram, assim, à baila uma prática pouco socializada: a consulta aos mestres da jurema.

Os catimbozeiros trabalhavam sempre porque os motivos do amor e da morte não desapareciam. E como esses motivos são para todos os homens e mulheres, encontrei muito norte-americano vermelho e louro, com a farda cáqui prestigiosa, ao lado dos “mestres”, explicando em linguagem difícil o seu caso, o seu problema, o seu desejo e as esperanças da realização maravilhosa por intermédio do “mestre do além.”

Evidentemente, esta visibilidade colocava os sacerdotes do como alvos da polícia. Cascudo registra que o catimbó, pratica afro-religiosa, própria da cidade de Natal, foi fruto de investigação policial no ano de 1947. O catimbozeiro Manuel Pereira da Silva, que incorporava o mestre Pereira da Barreira Roxa foi preso, juntamente com seu material religioso e cartas de clientes. Independente deste constrangimento que passou, o cidadão ainda foi obrigado a dar explicações sobre a origem e a utilização de todo e qualquer material achado (velas, tolhas, imagens, cachimbos, charutos), teve de realizar uma sessão para o delegado de polícia e um fotógrafo próprio. (Cascudo, 1967: 199)

Cascudo registra assim o fato:

“Na presença de autoridades, fotógrafos e representantes da imprensa, Manuel Pereira da Silva e sua companheira Francisca Pereira de Lima, os dois catimbozeiros detidos, realizaram ontem à tarde uma demonstração especial dos seus ritos afro-brasileiros no prédio do Departamento de Segurança Pública. A sessão teve início às 16 horas quando ambos foram trazidos à sala da Delegacia da Ordem Social.” (Diário de Natal, de 15 de outubro de 1947)

Segundo os pais-de-santo mais antigos do Rio Grande do Norte, nos anos 1950,

“A umbanda, neste período, ainda era uma religião muito estigmatizada por muitos setores da sociedade por estar associada a práticas mágicas, aos estratos sociais inferiores e aos grupos negros. Muitos terreiros eram perseguidos e muitos de seus líderes foram, inclusive, presos sob alegações diversas.” (Amaral e Silva, 2002: 221-222)

Em declarações ouvi que era comum um pai-de-santo iniciar um novo adepto no Candomblé às escondidas. Muitas vezes o *iaô* era colocado embaixo da cama do Babalorixá. A saída do *iaô* era feita, muitas vezes, em locais no mato; ou então, nos terreiros do município de Ceará-Mirim, que eram menos visíveis.

Nos anos 70, na cidade de Natal, a Umbanda estava em alta na cidade. Era famosa a Festa de Yemanjá; que crescia em paralelo, ao movimento visibilidade das escolas de samba na cidade. Nesta mesma década, “*somente no Governo Cortêz Pereira, com a Lei n.º 4.223, a FEURN é sancionada como único órgão com poderes para autorizar, supervisionar, fiscalizar e coordenar todos os centros filiados do RIO GRANDE DO NORTE.*”³ Na prática esta Lei mantinha afastada a polícia

³ LODY e FERIO GRANDE DO NORTEANDES. *Op. cit.* p. 28-29.

dos terreiros. Foi uma época de relativa calma entre os adeptos dessas religiões e a sociedade. Um outro fator relevante, foi o fato de uma nossa primeira Dama ter sido empossada como *Ekede*⁴ em um terreiro de Candomblé. Os políticos entravam no mundo da Umbanda e do Candomblé. Neste período é lançado um livro especificamente sobre a Umbanda na cidade de em Natal, por Sérgio Santiago.

Entretanto, essa aparente paz social era frequentemente quebrada por atitudes de extrema intolerância como é notada em uma reportagem do “Diário de Pernambuco”, de 31 de outubro de 1971 que cita:

“A maioria dos Pais de Santo são homossexuais, maconheiros e exploradores do credo. O jornalista Paulo Viana, estudioso dos cultos africanos, diz que as autoridades policiais até permitem, fechando os olhos a legislação em vigor, que marginais criem e mantenham “terreiros”, sob sua responsabilidade: “marginais que procuram manter a ordem na maioria dos “terreiros”, que são visitados e frequentados por milhares de pessoas”. “Prega o folclorista o exame de sanidade mental para a maioria dos Pais de Santos. “É uma contingência legal, não só exigida aos chefes de “terreiros” como, também, aos responsáveis por centros espíritas, mesma daqueles considerados filosóficos e kardecistas”.

Nos anos 80, algumas universidades e fundações culturais no Brasil atenderam a uma demanda de ordem maior: o reconhecimento da complexidade do universo religioso afro-brasileiro. Na USP e na UFBA foram criados cursos de línguas africanas, oráculos de búzios e teologia Yorubá, entre outras ações. No Rio Grande do Norte, numa atitude ímpar a Fundação José Augusto realizou uma pesquisa e catalogou mais de 6.000 terreiros de Umbanda no Rio Grande do Norte. No final desta década o Museu Câmara Cascudo iniciou uma pesquisa neste sentido.⁵

Em 1985, a Fundação José Augusto, através de seu Centro de Documentação Cultural, encampa uma pesquisa quantitativa sobre os terreiros de Umbanda no RIO GRANDE DO NORTE e tem como produto um relatório datilografado intitulado *Guia dos terreiros de Umbanda do Rio Grande do Norte*. Baseado neste documento chega-se a uma estimativa de 6.800 terreiros no Rio Grande do Norte. Nesta pesquisa os centros, de acordo com as estimativas da FEURN, são classificados como 61% (Jurema), 30% (Umbanda) e 09% nações de Candomblé. (Lody e Pereira, 1994: 33).

⁴ Sacerdotiza que auxilia o Babalorixá.

⁵ A pesquisa “religião afro-brasileira do RIO GRANDE DO NORTE: um resgate etnográfico”, coordenada pela prof.^a Wani Fernandes Pereira.

Ainda em 1985, a antropóloga Madeleine Richeport através do Programa de mestrado em antropologia da UFRN coordena uma pesquisa na área de antropologia médica sobre os sistemas de saúde alternativo utilizados pela população de um bairro de classe média baixa de Natal. Sua pesquisa resulta em um livro com farto material sobre a relação entre transe mediúnico e benefícios na saúde mental de alguns pacientes/umbandistas.

Em 1988, a Universidade Federal do Rio Grande do Norte, através de um projeto científico desenvolvido no Museu Câmara Cascudo e ligado ao departamento de antropologia. Este projeto coordenado pelos museólogos Raul Lody e Wani Fernandes constitui, quase que o único documento sobre a religiosidade afro-brasileira no Estado.

Nos anos 90, O Governo Federal propôs dentro de um conjunto de ações governamentais apoiar a formulação e implementação de políticas públicas e privadas e de ações para redução das grandes desigualdades econômicas, sociais e culturais ainda existentes no país, visando a plena realização do direito ao desenvolvimento. Neste sentido, foram proposições aprovadas dentro do Programa Nacional de Direitos Humanos: a criação de um banco de dados sobre a situação dos direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais da população negra na sociedade brasileira que oriente políticas afirmativas visando à promoção dessa comunidade; a promoção, **o mapeamento e tombamento dos sítios e documentos detentores de reminiscências históricas, bem como a proteção das manifestações culturais afro-brasileiras; o mapeamento, sistematização e difusão da produção cultural afro-brasileira; a revisão do currículo religioso**⁶; a produção, edição e distribuição de vídeos sobre as principais manifestações afro-brasileiras.

No final dos anos 90, o Governo Federal toma uma outra atitude extrema relevância que coloca no mesmo nível os crimes de discriminação racial e religiosa com a Lei n.º 9.459, de 13 de maio de 1997 que se passa a punir com pena de reclusão de 1(um) a 3(três) anos e multa os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.⁷

Interessante mostrar que o Estado desde a última Constituição Federal manifestou uma preocupação com a legalidade da religiosidade afro-brasileira; garantindo assim, espaço à construção de uma cidadania para os adeptos dessa modalidade religiosa.

⁶ Grifo meu.

⁷ Programa Nacional de Direitos Humanos. Brasil. Gênero e raça: todos pela igualdade de oportunidades: teoria e prática. Brasília: MTb, assessoria internacional, 1998. 81p.

No Rio Grande do Norte, em 1998, foi realizada a II Conferência Estadual de Direitos Humanos que aprovou entre outras proposições para o Programa Estadual de Direitos Humanos do Rio Grande do Norte, as seguintes propostas: a inclusão no currículo de primeiro e segundo graus a história e a cultura da comunidade negra e indígena no Brasil, na região Nordeste e no Estado do Rio Grande do Norte; e, o incentivo às ações que contribuam para a preservação da memória e fomento à produção cultural da comunidade negra do Rio Grande do Norte.

Chegamos ao século XXI com uma estimativa de cerca de 1.500 terreiros no Estado. Desse total, aproximadamente, 1.000 na área da “Grande Natal” estão na Capital; e o restante espalhados pelos outros municípios. Entretanto, no Sistema Cadastro Único – CADÚNICO não chega a 50 famílias que se auto declarem como sendo de *Povos de Terreiros*.⁸

Em termos de divisão ritualística podemos sugerir 500 terreiros ligados ao candomblé e os outros com muita ênfase no Culto da Jurema e Umbanda. Desde o fim século passado, registra-se um movimento de “passagem” dos pais-de-santo da Umbanda e do Culto da Jurema para o Candomblé.

Concomitante a este fato os últimos censos relevam um outro dado: a invisibilidade dos adeptos da Umbanda e do Candomblé. Em 1980 somente 2.848 indivíduos declararam serem adeptos dos cultos afro-brasileiros. Em 1990, este número diminuiu para 1.648⁹. Duas questões emergem nesse contexto: à primeira vista tem-se a impressão que as religiões afro-brasileiras não estão crescendo no Estado; em segundo lugar, é do conhecimento dos próprios Babalorixás que muitos *filhos-de-santo* não declaram a religião, o que muito contribui para dar a real visibilidade do quantitativo referente aos adeptos da Umbanda e do candomblé no Rio Grande do Norte.

RESULTADOS OBTIDOS: A VIDA EM PESQUISA... PARTICIPANTE

A intolerância

Em se tratando da visibilidade das religiões afro-brasileiras na cidade de Natal, podemos ressaltar dois aspectos importantes: o papel da mídia televisiva, que busca o sensacionalismo para garantir uma audiência; e que para isso relativiza

⁸ Dados do Relatório do CadÚnico em Novembro de 2017. IN, <https://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/Riv3/geral/index.php?relatorio=153&file=entrada#>. Acesso em 03 de janeiro de 2018.

⁹ Diário de Natal, 16 de janeiro de 2000.

bastante a ética. Um outro aspecto que começa a fazer parte da cena política dos pais-de-santo é a participação da polícia civil, em especial a Delegacia Especializada em Assistência ao Turista e Proteção ao Meio Ambiente – DEATUR-DEPREMA que em parceria com a Promotoria do Meio Ambiente passou a acatar as queixas de algumas pessoas com o argumento de poluição sonora causada pelo som dos atabaques. São policiais evangélicos neopentecostais e/ou católicos fervorosos.

Um exemplo desta situação é o processo movido pela Promotoria do Meio Ambiente contra o Babalorixá Cláudio Pascoal Macário de Oliveira, Sacerdote do Ilê Axé Olorum Malé, que foi notificado por produzir um ruído medido registrado em 64 decibéis; quando o admitido é de 50 decibéis. O relatório dos agentes para indiciar o sacerdote é por demais sucinto, que reproduzo na íntegra:

“Diante do que consta no presente relatório e dos Autos de Constatação em anexo, verificamos que o reclamado, responsável pela fonte geradora de sons e ruídos em questão, é o causador da poluição sonora, tendo em vista que o nível de pressão sonora monitorado está a cima do nível aceitável na legislação ambiental. Tudo de acordo com a NBR n.º 10.151/00”.¹⁰

O interessante do fato é que o reclamante, um co-pastor da igreja evangélica Assembleia de Deus em Natal, tem um passado de ligações contínuas e fortes com o Ilê Axé Olorum Malé. Explico melhor, o reclamante era, em outros tempos, o fotógrafo oficial do terreiro. Esta amizade entre ele o pai-de-santo perdurou por longos oito anos. Toda a festa, o único fotógrafo convidado era o reclamante. Por motivos pessoais, ele desentendeu-se com o pai-de-santo e a amizade cedeu lugar a perseguições e ofensas. Em uma festa ele chegou a liderar um grupo de evangélicos numa passeata em frente ao terreiro – com carro de som entoando hinos mais altos que os tambores – e completaram a performance jogando sal sobre os carros e a porta do terreiro. Ultimamente, ele dizia na rua que: “*iria tirar o Claudinho de perto dele; nem que para isso tivesse que mover mundos e fundos*”.¹¹

Chega a ser engraçado, o fato acima. O Rio Grande do Norte é um Estado que enfrenta grandes e verdadeiros problemas em se tratando de degradação ao meio ambiente. Temos a carcinocultura que avança sobre os manguezais; temos a ocupação irregular de áreas verdes e dunas; temos a grilagem nas terras das comunidades negras rurais; temos a poluição do rio Potengi; temos a contaminação do

¹⁰ O Relatório dos agentes de polícia, a notificação da audiência e o registro da versão do pai-de-santo sobre o fato encontra-se nos documentos em anexo.

¹¹ Diário de campo de Geraldo Barboza de Oliveira Junior (março de 2002).

lençol freático; temos a desertificação na região do semiárido; temos o comércio ilegal de animais da flora local; temos, temos, temos, ... Muitas outras coisas. E, independente de tudo isso, uma delegacia mobilizar agentes da polícia civil para verificar a altura de sons produzidos por atabaques de candomblé.

Esta situação de intolerância e violência policial às religiões afro-brasileiras estimula, ainda mais, a discriminação e o preconceito contra a religião e os seus adeptos.

A resistência

Três fatores podem, em princípios, ser apontados como base para uma resistência organizado do *Povo do Axé*: uma participação maciça e crianças e jovens nos terreiros; o uso de mídias sociais para dar visibilidade às casas; e, a entrada de pessoas de classe média e acadêmicos no Candomblé. O que antes era visto apenas como religião de gente ignorante e pobre ganha novos ares.

O estado do Rio Grande do Norte caminha para um novo paradigma no que diz respeito às suas populações tradicionais. Neste século, vem se tornando comum a exposição de diversos grupos tradicionais em espaços de afirmação política. Neste sentido, vale considerar o papel exercido pela juventude quilombola e de terreiros que vem exigindo representatividade em tais espaços. O empoderamento que vem sendo obtido por estes grupos de jovens tem como resultado uma mudança significativa em ambientes acadêmicos (pesquisas realizadas por militantes – que antes eram objeto de estudo), políticos (inserção nos conselhos territoriais e municipais) e, principalmente, em ambientes virtuais (o grande número de sites, grupos de WhatsApp, imagens no Youtube etc.). A informação circula rapidamente e de forma crescente, ampliando, assim, a participação destes grupos em diversos espaços, concomitantemente. (Oliveira Junior: 2017: 172-173)

A **juventude de Axé** no Rio Grande do Norte tem se colocado frontalmente em espaços públicos de caráter lúdico e/ou político. São Afoxés se constituindo, grupos de Maracatú, e a participação em Conselhos de Desenvolvimento territorial, em audiências públicas, uso intenso de mídias sociais e, claro, iniciação no Candomblé de forma visível e política. Os eventos políticos estão com representatividade de jovens do candomblé que buscam ocupar espaços de discussões

sobre Direitos Humanos, Meio Ambiente, Desenvolvimento territorial e políticas públicas de forma geral.



Foto 1: Adolescentes do Axé Jitaloyá em atividade religiosa.

As **redes sociais** constituem um grande aliado ao povo do candomblé. É uso comum nos candomblecistas a internet como ponto de pesquisa e comunicação entre Sacerdotes e iniciados. A proliferação de grupos nas redes sociais e a inclusão dos adeptos do Candomblé em diversos grupos, ao mesmo tempo, cria uma rede ampla de informações que circulam muito rapidamente. Este contexto, facilita a participação de jovens do candomblé em espaços de natureza política, social e econômico, como os Conselhos de Desenvolvimento territorial.



Foto 2: Reunião do Conselho de Desenvolvimento do território do Mato Grande com a participação de jovens do Ilê Axé Jitaloyá.

Existe, atualmente um grupo no WhatsApp de Aprendizado da língua Yorubá no Rio Grande do Norte. O Professor do Grupo é licenciado em letras (habilitação em português e inglês) que é Ogan e aprendeu, facilmente o Yorubá com a convivência. Neste contexto, vale citar um comentário sobre um sacerdote do Rio Grande do Norte que usa com regularidade as mídias sociais.

“Ele considera importante o fato de o Candomblé, como religião tradicional, acompanhar as mudanças, sem esquecer sua identidade; por isso, utiliza a internet para pesquisas sobre a religião, além de ter uma página divulgando sua casa e grupos de discussão on-line, com os quais se comunica diariamente¹². O emprego do computador possibilitou uma mudança na transmissão e aprendizagem de conhecimentos, que antigamente era feita apenas pela tradição oral. Hoje em dia, ele serve também de veículo de informação e comunicação, além de divulgação para a

¹² Os endereços eletrônicos citados são: <http://www.geocities.com/umbanda/entra/casas.html> – o qual consiste numa indicação de casas de culto afro-brasileiro no Brasil, e entre as casas de umbanda, jurema e candomblé de Natal, está o terreiro de Seu Melqui, com endereço, fotos e informações sobre o Babalorixá (inclusive, tem um link para a reportagem do fantástico sobre o culto da jurema, exibida em 11/12/2005, em que aparece um ritual em sua casa); o outro endereço, para o fórum de discussão – obaogodo, é <http://br.groups.yahoo.com/group/obaogodo/>.

casa. Assim como a internet, a literatura existente sobre o candomblé é instrumento de educação e reflexão para os candomblecistas. Segundo Babá Melqui de Xangô, tudo isso vem contribuir para a diminuição do preconceito social que as religiões de matriz africana sofrem, porque a falta de conhecimento e a divulgação de informações “desvirtuantes” dos propósitos do candomblé ainda são as maiores causas desse problema”. (Ramos, 2006: 118)

O último fator argumentado foi a **inclusão de pessoas da classe média** e da academia (brancos) no Candomblé. Atualmente, existem graduados, mestres, doutores, professores universitários que são iniciados (alguns já com o grau de Sacerdote) que se empoderam socialmente quando se fala ou se discute o Candomblé no estado do Rio Grande do Norte. São advogados, antropólogos, psicólogos, professores... Mas, são essencialmente Omó Orixá!¹³. Em termos históricos, sempre houve a figura de um branco que era fonte de apoio aos terreiros. Os primeiros Ogans do Brasil, incluem figuras como Nina Rodrigues, por exemplo. Esta situação nunca passou despercebida pela literatura antropológica. Como exemplo, temos a citação de um antropólogo gaúcho, que afirmou:

“Vários são os fatores que levam os brancos a procurarem um terreiro. Via de regra, com dizem Silva & Amaral (1994: p. 13-15), os brancos pobres o fazem na busca de solução de problemas práticos como desemprego, doenças ou problemas legais, relacionados geralmente com sua condição desfavorável de classe. Já os brancos de maior poder aquisitivo o fazem na busca de solução de problemas existenciais como os de sentido, identidade, afetivos, etc. Assim sendo, a *busca da religião* (termo êmico para se referir às religiões afro-brasileiras) se dá “pela dor” e sua permanência ocorre “pelo amor”. Outros fatores de atração de brancos nos cultos afro-brasileiros convêm do seu caráter misterioso e exótico e à insatisfação com experiências religiosas anteriores. Diga-se de passagem, que as mesmas ou semelhantes razões apontadas acima, especialmente no tocante aos brancos das camadas populares, servem também para os negros se aproximarem dos terreiros. A adesão de todos às religiões afro-brasileiras deve-se à eficácia simbólica que reconhecem ter se produzido no contexto ritualístico dessas religiões.” (Oro, 1996: 154).

¹³ Omó Orixá = filho do Orixá. Termo genérico para todo iniciado no Candomblé.

No estado do Rio Grande do Norte é perceptível o empoderamento sobre o candomblé de Sacerdotes brancos e de classe média. Alguns, com curso superior e pós-graduação. Esta situação também favorece o crescimento e expansão da religiosidade afro-brasileira em bairros menos populares e, também, se reflete em terreiros com uma arquitetura mais elaborada.

“Em resumo, pode-se dizer que, durante décadas análises sócio antropológicas sobre o candomblé identificaram seus participantes como sendo tipicamente provenientes das camadas menos favorecidas em termos econômicos e educacionais, de pele mais escura, com origens africanas e residentes nas (se não natural das) cidades nordestinas. Contudo autores como Prandi (1991, 1999) e Oro (1998) observam que, cada vez mais, indivíduos escolarizados de variadas origens religiosas e familiares vêm aderindo ao candomblé em diversas regiões do país.” (Duccini, 2016: 107)

A autora ainda coloca o seguinte questionamento:

Se o candomblé passou por um processo de abertura a pessoas de origens raciais, sociais e até nacionais diversas, é relevante interrogar quais as marcas que estas pessoas podem estar imprimindo à religião, tanto quanto quais as especificidades que esta religião pode imprimir a seu modo de vida e a construção de suas identidades.” (Duccini, 2016: 108)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mudanças na sociedade brasileira ao longo destes anos, hoje contabilizadas, revelam nuances, nas relações Interétnicas entre a população afrodescendente e os outros matizes étnicos que convivem no Brasil. Mesclam-se conquistas, concomitantes, com práticas etnocêntricas na sociedade atual. A intolerância às religiões afro-brasileiras faz parte de um mesmo leque de relações Interétnicas que também cria vantagens significativas para este segmento religioso. Hoje, vê-se com muito mais frequência informações sobre a religião na mídia impressa e, com muito mais intensidade, na internet. Muitos pais-de-santo recomendam que os terreiros tenham sites no universo virtual, como maneira de dar mais visibilidade à religião.

Para Pai Cido de Oxum,

“O grande desafio que se impõe ao Candomblé na atualidade é ser reconhecido como religião. A questão, embora muito clara para intelectuais de diversas áreas – sobretudo a antropologia e as ciências sociais –, ainda permanece como uma incógnita para a sociedade”. (Reis, 2000: 71)

Um aspecto a ser ressaltado em relação ao cotidiano das religiões afro-brasileiras e seus adeptos no Estado do Rio Grande do Norte observado durante a pesquisa do Projeto Axé Potiguar é que a relação dos pais-de-santo com os políticos e empresários é muito intensa e constante. Estas relações aprimoram-se durante os períodos de eleição.

“Na relação memória milenar e grandes transformações, os modelos africanos encontram sustentação na história oral, forte e predominante, em que regras e papéis de homens e mulheres são geralmente determinados pelos cargos e funções... Ao mesmo tempo, essa memória é alimentada tanto na ideia de eternidade, presente de muitas formas nos rituais religiosos e nas liturgias, quanto pela dança, pela palavra, ou pelo objeto... Neste quadro, a instituição do candomblé, centenária e fortalecida, polariza não apenas a vida religiosa, mas também a vida social, a hierárquica, a ética, a moral, a tradição verbal e não-verbal, o lúdico e tudo, enfim, que o espaço de defesa conseguiu manter e preservar da cultura do homem africano no Brasil. (Lody, 1987: 9-1)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Rita & SILVA, Wagner Gonçalves da (2002), *A “força da casa do Rei”, Caio de Xangô e o candomblé de São Paulo*. In, SILVA, Wagner Gonçalves.

BASTIDE, Roger (1971), *As Religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Volumes I e II. São Paulo: Edusp.

CASCUDO, Luiz da Câmara (1967), *Meleagro*.

COSTA, João Bosco Araújo da & OLIVEIRA JUNIOR, Geraldo Barboza de (2017), *O Perfil das comunidades tradicionais e o acesso às políticas públicas nos territórios da cidadania do Rio Grande do Norte*. Natal: Caravelas.

DUCCINI, Luciana (2016), *Diplomas e decás: identificação religiosa de membros da classe média no candomblé*. Salvador: EDUFBA.

HOEBEL, E. Adamson & FROST, Everett L. (1981), *Antropologia cultural e social*. São Paulo: Cultrix.

LEITE, Ilka Boaventura (org.) (1996), *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.

LODY, Raul (1987), *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática.

LODY, Raul & PEREIRA, Wani Fernandes (1999), *Introdução ao Xangô, Umbanda e Mestria da Jurema na cidade de Natal (RN)*. Coleção afro-brasileira do Museu Câmara Cascudo. Natal: UFRN.

MDS – MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL; <http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-Comunidades-tradicionais/comunidades-de-terreiro>. Acesso em 29/12/2017.

OLIVEIRA JUNIOR, Geraldo Barboza de (2017), *As comunidades tradicionais e o acesso às políticas públicas nos territórios rurais e da cidadania do Rio Grande do Norte*. In, Costa e Oliveira Junior.

ORO, Ari Pedro (1996), *Os negros e os cultos afro-brasileiros no Rio Grande do Sul*. IN, Leite.

RAMOS, Rafaela Meneses (2006), *Construindo uma tradição: vivência religiosa e liderança no terreiro Ilê Asé Dajó Obá Ogodó – Natal-RN: um estudo de caso*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

REIS, Alcides Manoel dos (2000), *Candomblé: a panela do segredo*. Organizador: Rodnei William Eugênio. São Paulo: Mandarim, 2000: 30.

SILVA, Wagner Gonçalves da (2000), *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp.

SILVA, Wagner Gonçalves da (org.) (2002), *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. Coleção “Memória Afro-Brasileira”. São Paulo: Summus.

SILVA, Wagner Gonçalves da (2005), *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 3.^a edição. São Paulo: Ática.