

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ELLEN CIRILO SANTOS

**“ÀBÚRÒ N’ILÊ” - O IRMÃO MAIS NOVO DA CASA:
A FORMAÇÃO HISTÓRICA DO MOVIMENTO SOCIAL JUVENTUDE DE
TERREIRO EM ALAGOAS (2012 - 2017)**

MACEIÓ

2020

ELLEN CIRILO SANTOS

**“ÀBÚRÒ N’ILÊ” - O IRMÃO MAIS NOVO DA CASA:
A FORMAÇÃO HISTÓRICA DO MOVIMENTO SOCIAL JUVENTUDE DE
TERREIRO EM ALAGOAS (2012 - 2017)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História Social.

Orientador: Dr. Anderson da Silva Almeida

MACEIÓ

2020

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecária: Taciana Sousa dos Santos – CRB-4 – 2062

S237a Santos, Ellen Cirilo.

“Àbúro n’ilé” – o irmão mais novo da casa: a formação histórica do movimento social juventude de terreiro em Alagoas (2012-2017) / Ellen Cirilo Santos. – 2020.

127 f. : il. ; figs. color.

Orientador: Anderson da Silva Almeida.

Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2020.

Bibliografia: f. 121-126

Inclui glossário.

1. História social das religiões. 2. Movimento negro – Alagoas. 3. Jovens de terreiro. 4. Religiões afro-brasileiras. I. Título.

CDU: 299.6 (813.5)

À juventude negra e de terreiro que resiste
bravamente às adversidades e a todo povo de
santo alagoano que lutam por direitos e
qualidade de vida.

Ao Pai Marcinho de Odé (em memória).

Okê arô!

AGRADECIMENTOS

Certa vez me deparei com um provérbio africano que dizia que nós, mulheres, somos divindades feitas de ciclos e regidas de intuição e ancestralidade. De fato, somos de ciclos. Ciclos que se abrem e fecham o tempo todo com diferentes intensidades. E que bom que existem os ciclos, eles revigoram as nossas forças e atualizam a nossa existência. O que faz os ciclos serem superados e aliviados são as parcerias que construímos ao longo de nossa trajetória. Essas parcerias, sem dúvidas, foram primordiais para o bom andamento deste trabalho. Os afetos, abraços, conversas, correções, indicações de leituras e as boas energias tornaram o caminhar muito mais leve e tranquilo. De tanta gratidão, dedico este espaço de minha escrita para agradecer aqueles que fizeram parte deste ciclo que se encerra, agora.

Primeiramente agradeço ao movimento “*Àbúrò N’ilê* – Rede Regional de Juventude de Terreiro”, nas pessoas de Pablo Guian, Lucélia Silva, Pedro Mendes, Thauane Rodrigues, Regina Lessa, Matheus Silva, Jardim Oly e aos demais jovens resistentes e convictos que sempre foram solícitos e me confiaram à responsabilidade de investigá-los. Meu muito obrigado *Àbúrò N’ilê*! Por essa longa caminhada repleta de *Axé*, afeto e reciprocidade.

Agradeço de forma especial ao pai Marquinho de Odé (em memória), um jovem *Babalorixá* que foi um dos coordenadores do *Àbúrò N’ilê* e que me acolheu diversas vezes em seu terreiro durante este processo. Ele que foi um grande entusiasta deste trabalho e nos deixou de forma tão breve, deixando seus ensinamentos e muitas saudades. Este trabalho ganhou um novo sentido com sua partida. Meu mais sincero e profundo obrigado!

Agradeço infinitamente à minha família por todo apoio, carinho, paciência e, principalmente, pelo respeito para com as minhas escolhas de vida profissional. Todo meu amor e gratidão à minha mãe Maria, meu pai Valdir, minha avó Dona Terezinha, meu avô Miguel (em memória) e aos meus irmãos Ewerton e Enderson. A eles serei grata, eternamente.

Agradeço também à minha segunda família *Abí Axé Egbé*, por ser meu ideal de felicidade. Sou grata pela oportunidade de trabalhar por causas tão importantes como a luta antirracista e a liberdade religiosa. Meu mais sincero obrigado, aos mais de 50 integrantes com quais tenho partilhado a vida nos últimos seis anos. Vocês fizeram o meu caminhar muito mais político, artístico e, sobretudo, mais assertivo. Ao *Abí Axé Egbé*, todo amor e meu muito obrigado!

Ao querido professor Dr. Gustavo Gomes, coordenador do Abí Axé, amigo, incentivador e por muitas vezes “pai intelectual”. Agradeço infinitamente pelos anos de convivência, cuidado, apoio e afeto. Muito obrigado, por todo axé e fundamento.

Aos meus amigos e amigas: Raylane, Ryclesia, Jefferson, Milena, Lucas e Will por todo carinho e pelos momentos descontraídos nas folgas entre os sofridos prazos, pelo afeto e entusiasmo ao longo dos dois últimos anos. Vocês foram incríveis nesse processo, muito obrigada!

Um agradecimento especial para uma das minhas melhores amigas, por todo carinho e afeto em tempos tão difíceis. Pela partilha diária desta caminhada, pela parceria nas análises de conjuntura e pela amizade sincera que temos construído. Aline Oliveira, meu muito obrigado por ser (tão) solar na minha vida.

Agradeço ainda aos colegas e professores do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) pelos debates, indicações de leituras e as aulas que compartilhamos juntos. Aos amigos Wellington, Oseas, César, Ana Maria, Mara, Valéria, Fabi, Leide, Marcos, Gleice, Monielly, Alex, Geysson, Danilo, Felipe, Léo e aos demais amigos pela receptividade e companheirismo nestes dois anos de atividades longe de casa. Esses, sem dúvidas, foram os mais sinceros sorrisos que recebi.

À banca de qualificação e defesa, meus sinceros agradecimentos por aceitarem o convite e dispor de suas experiências teórico-metodológicas para contribuir com o melhoramento deste trabalho. Meu imenso obrigado às professoras Martha Rosa e Irinéia Santos, intelectuais brilhantes que compartilharam saberes e apontaram caminhos assertivos para esta pesquisa. E ao professor Marcelo Góes Tavares por dispor de seu tempo e saber teórico para compor a última etapa avaliativa deste trabalho. Muito obrigada!

Ao meu brilhante orientador Anderson Almeida, pela parceria e paciência durante esta jornada. Suas contribuições foram essenciais para a minha formação pessoal e profissional. Muito abrigada, por todo incentivo, companheirismo e respeito com que sempre tratou as minhas produções acadêmicas. Sigo extremamente grata e feliz pela cumplicidade que tivemos. A ele meu mais sincero obrigado!

A CAPES pela concessão de bolsa e financiamento, que foi primordial para a execução e qualidade deste trabalho.

Agradeço ainda, pela firmeza de meu *Orí* que sustentou e firmou tudo que eu precisava para seguir resistindo, buscando e compartilhando com os meus. Tudo isso possibilitou que eu saísse mais forte e convicta do meu propósito como mulher, negra, professora e pesquisadora que sou.

Por fim, e não menos importante, agradeço as forças superiores que sempre estiveram comigo, que fizeram dos meus passos mais claros e assertivos. A toda energia vital do *Axé*, que move as correntezas que deságuam em minha vida.

Do velho ao jovem

*Na face do velho
as rugas são letras,
palavras escritas na carne,
abecedário do viver.*

*Na face do jovem
o frescor da pele
e o brilho dos olhos
são dúvidas.*

*Nas mãos entrelaçadas
de ambos,
o velho tempo
funde-se ao novo,
e as falas silenciadas
explodem.*

*O que os livros escondem,
as palavras ditas libertam.*

*E não há quem ponha
um ponto final na história.*

*Nos olhos do jovem
também o brilho de muitas histórias.*

*[...] É preciso eternizar as palavras
da liberdade ainda e agora...*

(Conceição Evaristo, 2008)

RESUMO

Nas últimas décadas, muitos dos estudos sobre as religiosidades afro-brasileiras em Alagoas têm sido constituídos a partir de abordagens renovadas e interdisciplinares, articulando conceitos e metodologias e tomando como grande ponto de discussão a experiência histórica que ficou conhecida como *Quebra de Xangô* em 1912, umas das maiores repressões às religiões de matriz africana até então conhecida. A História Social das Religiões tem se tornado um domínio de investigação capaz de inaugurar conceitos sobre a História das Religiões. Tal importância e sustentação do campo tem estabelecido características, formas de interpretações, teorias, metodologias e um amadurecimento epistêmico de suas proposições conceituais. No entanto, ainda há muitos sujeitos, processos, experiências culturais e sociais a serem compreendidos por este campo. Esta dissertação busca investigar, problematizar e analisar os caminhos percorridos pelos movimentos afro-alagoanos — que aqui identificamos como ações individuais e coletivas que buscam valorizar, refletir e reivindicar aspectos políticos e sociais da cultura negra — no presente século, partindo da experiência histórica da Juventude de Terreiro de Alagoas chamada “*Àbúrò N’ilê* - Rede de Juventude de Terreiro”. O coletivo de jovens de terreiro é uma rede estruturada no ano de 2014 que articulava e realizava suas atividades em diferentes espaços (terreiros, centros e praças públicas) da cidade de Maceió. A articulação proposta pelo movimento, sua carta de princípios e sua atuação expressam suas formas de organização. As categorias teóricas emprestam a este trabalho as proposições para uma compreensão da realidade social em que se busca historicizar a atuação deste movimento, com foco em seus discursos étnicos e religiosos, entendendo que as experiências históricas possibilitam a compreensão das representações sociais e da (re) construção de subjetividades individuais e coletivas como contribuições relevantes para o estudo social das religiões e religiosidades afro-brasileiras, com base em métodos e técnicas da História Oral e de fontes digitais. Mediante esta análise, entende-se que é primordial o estudo destas manifestações político-religiosas e sua importância para a construção de uma narrativa para os não-silêncios, ainda sob os impactos das repressões vivenciadas pelas religiões afro-brasileiras em Alagoas.

PALAVRAS-CHAVE: História Social das Religiões; Juventude de Terreiro; Religiões afro-brasileiras.

ABSTRACT

Over the last decades, many of the studies about afro-brazilian religions in Alagoas have been constituted from renewed and interdisciplinary approaches, articulating concepts and methodologies and taking as a major point of discussion the historical experience that became known as Quebra de Xangô in 1912, one of the greatest repressions against religions of African origin until then known. The Social History of Religions has been a domain of investigation capable of inaugurating concepts about the History of Religions. Such importance and support of the field have established characteristics, forms of interpretations, theories, methodologies and an epistemic maturation of its conceptual propositions. However, there are still many subjects, processes, cultural and social experiences to be deciphered by this field. This dissertation seeks to investigate, problematize and analyze the paths taken by afro-alagoanos movements – identified here as individual and collective actions that seek to value, reflect and claim political and social aspects of black culture – in the present century, starting from the historical experience of the Terrace Youth in Alagoas called “Àbúró N'ilê-Terrace Youth Network”. The terrace youth collective is a network structured in 2014 that articulates and realizes his activities in different spaces (terraces, centers and public squares) in the city of Maceió. The articulation proposed by the movement, its charter of principles and its performance propose and express its forms of organization. The theoretical categories lend to this work the propositions for an understanding of the social reality in which it seeks to historicize the performance of this movement, focusing on his ethnic and religious discourses, understanding that historical experiences enable the understanding of social representations and (re) construction of collective and individual identities as relevant contributions to the social study of Religions and Religiosity, based on the techniques and methods of Oral History and digital sources. Through this analysis, it is understood that the study of these political-religious manifestations and their importance for the construction of a narrative for non-silences is essential, still on the impacts of the repressions experienced by Afro-Brazilian religions in Alagoas.

KEYWORDS: Social History of Religions; Terrace Youth; Afro-Brazilian religions.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Cartaz do 1º Seminário Municipal de Juventude de Terreiros de Teresina-PI	40
Figura 2: Cartaz de divulgação da Paralisação do povo de Terreiro, Recife – PE.....	51
Figura 3: Paralisação do povo de Terreiro, Recife – PE.....	51
Figura 4: Intercâmbio entre o “ <i>Àbùrò N’ilê</i> ” de Alagoas e Pernambuco, Recife- PE.....	56
Figura 5: Divulgação do Grupo de Estudos Afro-Alagoanos, Casa de <i>Axé Ilê Yá Mí Ipondá Axé Igboalamo</i> , Maceió-AL.....	70
Figura 6: Divulgação 1ª Caminhada Contra o Racismo Religioso, Arapiraca –AL.....	71
Figura 7: 2ª Caminhada Contra Racismo Religioso, Centro de Arapiraca, Alagoas	72
Figura 8: I Encontro da Juventude de Terreiro “ <i>Àbùrò – Alagoas</i> ”, Maceió – AL.....	75
Figura 9: Recorte de uma publicação do Perfil JDT- AL, Maceió – AL.....	78
Figura 10: Logotipo do movimento <i>Àbùrò N’ilê</i> - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas	80
Figura 11: Convite/Divulgação de encontros do movimento <i>Àbùrò N’ilê</i> - AL.....	88
Figura 12: Convite/Divulgação de encontros do movimento <i>Àbùrò N’ilê</i> - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas.....	88
Figura 13: Foto/registo de atividades do movimento <i>Àbùrò N’ilê</i> - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas.....	92
Figura 14: Cartaz/Divulgação do “Giro nos terreiros” - <i>Àbùrò N’ilê</i> - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas	105
Figura 15: Lucélia Silva, coordenadora do “ <i>Àbùrò N’ilê</i> ”, no <i>Xangô Rezado Alto</i>	107
Figura 16: Realização do encontro “Giro nos terreiros” - <i>Àbùrò N’ilê</i> - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas.....	108
Figura 17: Exposição da Loja Estyloroots no “Giro nos terreiros” - <i>Àbùrò N’ilê</i> - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas	108
Figura 18: Encontro Aberto na Orla - <i>Àbùrò N’ilê</i> - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas ...	112
Figura 19: Reunião para construção de Evento - <i>Àbùrò N’ilê</i> - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas	113

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACPT	Articulação da Caminhada de Terreiros de Pernambuco
ACZ	Associação Cultural Zumbi
CIAD	Conferência de Intelectuais da África e da Diáspora
GT	Grupo de Trabalho
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
JDT	Juventude de Terreiro
MNU	Movimento Negro Unificado
RENAFRO	Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde
RJTP	Rede de Juventude de Terreiro de Pernambuco
SMCDH/AL	Secretaria da Mulher, da Cidadania e dos Direitos Humanos do Estado de Alagoas
UJC	União da Juventude Comunista
UJS	União da Juventude Socialista
UNE	União Nacional dos Estudantes
UNEAL	Universidade Estadual de Alagoas
UFAL	Universidade Federal de Alagoas

SUMÁRIO

A HISTÓRIA SOCIAL DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS COMO NARRATIVAS PARA OS “NÃO-SILÊNCIOS”	13
1. ENTRE BATUQUES E BANDEIRAS DE LUTA: A JUVENTUDE CONTEMPORÂNEA NOS TERREIROS DE AXÉ (2006-2014).....	25
1.1. Teorias e notas metodológicas: a formação da categoria histórica da juventude no Brasil	25
1.2. “Jovens de Axé”: a presença da juventude nas religiões afro-brasileiras e nos movimentos sociais	32
1.3 Rede Regional de Juventude de Terreiro “ <i>Àbúrò N’ilê</i> ”: a experiência formativa da juventude afro-religiosa de Pernambuco.....	47
2. “QUEM É... SABE. O TAMBOR CHAMA!”: A FORMAÇÃO DA REDE JUVENTUDE DE TERREIRO EM ALAGOAS.....	58
2.1. Entre conexões, poderes e símbolos: a formação da rede de valorização da cultura negra alagoana.....	65
2.2. “Exú é o começo, meio e fim. Exu é travesso!”: A formação da Juventude de Terreiro em Alagoas (2014/2015).....	74
2.3. “Redes em movimento”: a ocupação do movimento <i>Àbúrò N’ilê</i> nas redes sociais	86
3.“GIRO NOS TERREIROS”: A ATUAÇÃO DA JUVENTUDE DE TERREIRO ALAGOANA (2014-2017).....	94
3.1 “Atagbá” aquilo que é passado de mão em mão: saberes e tradições para a juventude de terreiro alagoana.....	103
CONCLUSÃO.....	118
REFERÊNCIAS E FONTES	121
GLOSSÁRIO	127

A HISTÓRIA SOCIAL DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS COMO NARRATIVAS PARA OS “NÃO-SILÊNCIOS”

Das muitas coisas que aprendi com a gestação deste trabalho, uma delas foi a importância da escuta e do silêncio. O silêncio nem sempre é vazio ou estático. O processo de analisar, problematizar e investigar exige um olhar atento e uma escuta sensível. Foram dois longos anos de entrevistas, transcrições, observações, trocas e andanças pelos terreiros de Alagoas e Pernambuco. As experiências sensoriais me possibilitaram aprender muitas coisas. Presenciei, por diversas vezes os ensinamentos dos *Babás* e *Yás* para com os filhos. Aprendi muito desde então, com a oralidade, com a lei da troca e com a circularidade das coisas. A epistemologia deste trabalho surgiu do giro, da encruzilhada entre passado e presente, dos movimentos e das subjetividades dos sujeitos. E assim como na cosmovisão dos terreiros as encruzilhadas, neste trabalho, também simbolizam trocas, encontros e possibilidades.

Minha primeira encruzilhada foi em 2013, quando ingressei na Universidade Federal de Alagoas (UFAL) para cursar Licenciatura em História. Com o passar dos meses, no início da graduação, por ser bolsista do Programa Nacional de Iniciação à Docência (PIBID) precisei desenvolver um projeto sobre cultura afro-brasileira na sala de aula. Possuía pouca afinidade com o tema, meus conceitos eram de senso comum e pensava ser esse um universo muito distante do meu. Construía-me como morena, mulata, nascida e criada no interior do sertão numa família tradicionalmente cristã e conservadora. Estudar já era um grande desafio.

Na verdade, tinha sido eu, vítima do processo de embranquecimento e silenciamento histórico. O exercício de apropriar-me dos conteúdos teve o sentido inverso e eu me senti cativada com o universo cosmológico dos terreiros, com as cores, os atos no transe dos *Orixás*, a musicalidade, ritos, festas e celebrações, sobretudo com a dinâmica religiosa e seus aspectos sociais. Enfim, encontrei-me com as pesquisas sobre a Cultura Negra e afro-religiosa em Alagoas. Mergulhei em diferentes referenciais e transitei nos mais variados temas de pesquisa. Participei e ministrei cursos e oficinas sobre cultura afro-brasileira, religiões negras e experienciei junto aos meus alunos a descoberta de uma subjetividade, memória e estética negra. Foi nesta relação com as religiões afro-brasileiras, no final de 2014, que encontrei-me com a juventude de terreiro alagoana e tive a felicidade de trabalhar com eles durante a monografia e, agora, nesta dissertação.

A descoberta foi intrigante, como quem participou de grupos jovens religiosos católicos, os referenciais que tinha de movimentos juvenis eram voltados para a teologia

cristã. O diferencial deste movimento apresentou-se muito sedutor, pois se dava como movimento político-religioso de jovens adeptos das religiosidades de matriz africana. O movimento chamado “*Àbúrò N’ilê-RJT/AL*” (Rede de Juventude de Terreiro de Alagoas) articulava e realizava suas atividades em diferentes espaços (terreiros, centros e praças públicas) da cidade de Maceió e projetava expandir para mais cidades do agreste e também do interior do sertão alagoano.

A minha relação com outros grupos relacionados à cultura afro-brasileira como o *Abí Axé Egbé*¹, privilegiaram o acesso ao movimento, aos documentos e atividades internas da juventude de terreiro. Sempre na condição de pesquisadora, observando, fotografando e registrando ao longo dos anos. Durante a elaboração do trabalho de conclusão de curso, realizei uma revisão bibliográfica com o objetivo de compreender e localizar movimentos afro-religiosos em Alagoas e o modo como eles se relacionavam com a esfera pública. Com este acúmulo, ingressei no Mestrado em História e deicontinuidade à pesquisa com esta temática. Esses dados somados aos debates das disciplinas foram responsáveis por outros olhares e perspectivas sobre os sujeitos deste trabalho. A relação com a memória foi um desses olhares, que partiram de uma abordagem da memória religiosa como processo de identificação social dos jovens de axé.

Notamos inicialmente, o modo como a perseguição aos adeptos das religiões afro-brasileiras, a destruição de espaços e objetos sagrados que ocorreram em 1912, estão presentes até os dias atuais na memória coletiva de uma determinada parcela da população alagoana, e como estes estão conectados por uma identificação social com o fato ocorrido. O interessante desse movimento de popularização e investida da memória é que ele surge a partir dos estudos científicos e é reapropriado como discurso pelas comunidades afro-religiosas. Tal percepção nos levou a pensar em quais aspectos sociais e culturais influenciaram e reafirmaram essa memória das comunidades tradicionais de terreiro como uma memória coletiva, herdada e firmada por uma identificação social.

O conceito de Memória e de Identidade Social, neste sentido, possui referenciais totalmente diferentes. No entanto, quando os associamos entendemos que, não há uma definição imutável, “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade,

¹ Equipamento Cultural da Universidade Federal de Alagoas atua como grupo de cultura e projeto de extensão universitária desde 2013. *Abí Axé Egbé* é um termo em Yorubá que significa “nasce a força da comunidade”.

e que se faz por meio da negociação direta com outros”². Nos relatos, por exemplo, é possível perceber a utilização da memória como estratégia política elegendo lugares, símbolos, personagens e acontecimentos como elementos fundamentais para a cultura negra alagoana e sua difusão. Pois, assim como afirmava Maurice Halbwachs (1990) é possível entender a memória como um fenômeno coletivo e conseqüentemente social, as memórias são relativamente mutáveis, considerando que também é possível que em alguns casos, as memórias se apresentem nas entrevistas de modo invariante nos mais diversos acontecimentos, personagens e nos ditos lugares de memórias³. As experiências históricas de comunidades que foram socialmente marginalizadas, como as de terreiro, deslocaram e pressionaram também, as narrativas e memórias que foram constituídas sob os estigmas de folclorização, demonização e subalternização dos sujeitos. Esses processos provocaram e instauraram muitos silêncios e não-ditos em nossas bases estruturantes. Como também, reafirmaram projetos negacionistas, intolerantes e racistas presente até os dias atuais.

São essas as memórias consideradas subterrâneas, que antes se ocuparam dos silêncios, mas que retomam a disputa de narrativas e centralizam pautas, práticas políticas e mecanismos de defesa dessas comunidades. A práxis destas narrativas pode ser observada na formação de um calendário de datas, nas festividades e celebrações públicas, na ressignificação dos ritos, nos atos e atividades simbólicas. Bem como, nas articulações, mobilizações e organizações das comunidades tradicionais de terreiro. Uma vez que, essa organicidade também é política surgiu a necessidade de compreender não só os aspectos sociais da Cultura afro-religiosa como também, dos movimentos sociais que são mobilizados e tensionados por ela.

Neste sentido, em termos conceituais as categorias teóricas propostas por E. P. Thompson (1981) também emprestaram a este trabalho as proposições iniciais para uma compreensão da realidade social em que se forma o grupo de jovens de terreiro que são sujeitos desta pesquisa. Assim, a Experiência como um conceito, estaria ligada à consciência social que, quando posta a realidade torna-se essencial para compreender determinadas organizações sociais como formas de ações e reações expressadas nos costumes⁴. Tais costumes refletem no que conhecemos por Cultura, que consiste num conjunto de costumes característicos de uma determinada classe, grupo ou organizações.

² POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro. Vol. 2, n. 3, 1989, p. 05.

³ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais. Vértice, 1990.

⁴ THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

Tal como em outras categorias sociais, destacamos aqui que a juventude de terreiro desenvolve uma cultura pautada sobre pressão, criando formas e espaços de reivindicações partindo das experiências comuns recriadas sobre diferentes formas de dominação. A cultura desse movimento recente — Juventude de Terreiro — apresenta-se como um espaço de mediação de conflitos políticos, valores e significados compartilhados sejam eles políticos, culturais e/ou religiosos⁵. Logo, não há como discutir cultura religiosa sem pensá-la socialmente na medida em que, as culturas são criadas e recriadas nas relações de poder, nas possibilidades, nas condições e estratégias que só acontecem porque a cultura é interativa e social.

A escolha por tais abordagens contribuiu, consideravelmente, para aguçar as análises das práticas políticas, culturais e sociais dos sujeitos em evidência neste trabalho. Buscou – se, portanto, estruturar medidas analíticas que pudessem compreender as experiências sociais e culturais de segregação, aniquilação, dominação, silenciamentos e racismos como mobilizadores comuns dessas comunidades. Dito isso, o recorte estabelecido objetivou marcar processos recentes de articulação de jovens que centralizaram práticas políticas em torno das religiosidades negras em Alagoas, tendo como principal norte a contemporaneidade. O recorte inicial (2012) deve-se às primeiras estratégias de articulação de jovens de terreiro e se estende até o ano de 2017, quando o movimento paralisou suas atividades por tempo indeterminado devido a questões internas da coordenação e dificuldades na mobilização. Embora curto o recorte temporal estabelecido para este trabalho, os desafios e complexidades foram recorrentes durante todo processo de pesquisa, limitando e determinando técnicas e metodologias como todo e qualquer trabalho no campo da História.

É fato que, produzir sobre um objeto do tempo presente, escrever, registrar ou qualquer que seja o ato, é uma tarefa complexa. Sendo também a autora parte deste processo de temporalidades tão próximas e curtas, as temáticas resultantes desta operação também precisaram necessariamente passar pelos domínios da História do Tempo Presente (HTP).

A História do Tempo Presente como campo, ainda que tenha suas limitações, permite a partir do presente fazer reflexões sobre o passado. Instigando e problematizando novas abordagens com a utilização de novas fontes e metodologias de acordo com a novidade e dinâmica dos sujeitos. Possibilitando, assim, a ampliação dos debates historiográficos à cerca da história dos movimentos sociais, das religiosidades de tradições orais e das maiorias silenciadas de nossa atualidade. Acentua também a importância de investigar os conflitos,

⁵ THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

ideias e símbolos estabelecidos em torno de grupos e práticas religiosas que foram marginalizadas, silenciadas e estigmatizadas em nossa realidade⁶. Ferreira (2018) afirmava que a expansão dos debates sobre processos históricos recentes oferece inúmeras possibilidades para um entendimento do passado. Na verdade, o tempo presente se constitui de testemunhos vivos e moradas provisórias que muito tem a dizer sobre as memórias não oficiais de nossa sociedade⁷. Pensar a História nestes termos é considerar a possibilidade de ousar deslocar das margens as experiências que antes não foram contadas e que necessitam de forma emergencial ocupar também o espaço da escrita. Logo, é parte também deste processo o acompanhamento da trama, que possibilitou construir metodologicamente o acervo de fontes que compõe este trabalho.

Partindo desses domínios, vale mencionar e considerar que o contexto histórico do nosso país é permeado por uma considerável diversidade de memórias, lutas emancipatórias como também, por muitos silêncios. Vazios e silêncios ensurdecadores que marcaram as experiências políticas, econômicas e socioculturais de grupos que foram marginalizados ao longo do tempo, deixando suficientemente nebulosas as representações de nossa experiência nacional enquanto país tolerante e pacífico⁸. Esses silêncios estão, portanto, repletos de significados.

Este é o caso da historiografia sobre as religiões e religiosidades no Brasil, que foram produzidas durante muito tempo a partir de estruturas excludentes, sobretudo, quando se trata das práticas religiosas de origens negras. Pois, sabe-se que durante muito tempo as religiões afro-brasileiras ocuparam um “não-lugar” diante da história “oficial” de nosso país. Foi apenas entre os séculos XIX e XX que elas passaram a ser descritas e classificadas ainda que pela óptica daqueles que as avaliaram como folclore, sujidade e demonização. Tais estudos fazem parte de um momento em que a recente república brasileira estava buscando bases para ser pensada cientificamente. Era preciso entender qual seria a identidade cultural e a história nacional a partir dos elementos raciais que deram origem à miscigenação brasileira:

⁶ MOTTA, Márcia Maria de Menendes. História, memória e tempo presente. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.

⁷ FERREIRA, Marieta de Moraes. Notas iniciais sobre a história do tempo presente e a historiografia no Brasil. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 80 - 108, jan./mar. 2018.

⁸ SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

negros, brancos e indígenas. É a partir daí que, de fato, o negro e a sua cultura tornam-se objetos de estudos científicos, problemas a serem decifrados pelos homens da ciência⁹.

Em meados do século XX o Brasil passou por transformações importantes tanto na historiografia, quanto no cenário político e social. Tem-se, pois, um novo processo de urbanização e industrialização que enaltecera os projetos da elite brasileira. Uma elite que se difundia dos centros às periferias urbanas, ainda ancoradas em bases eurocêntricas. A partir das críticas tecidas pelos intelectuais da Escola Sociológica Paulista¹⁰ os estudos sobre as religiões afro-brasileiras são inseridos na perspectiva da luta de classes. Houve um deslocamento teórico-metodológico. O problema racial não seria mais apenas do negro. Passava a ser nacional. Esse problema não era um atraso genético ou cultural, mas um problema estrutural de segregação com bases fortemente históricas na sociedade brasileira que perpetua o racismo como valor moral e como prática. Dentro dessa perspectiva as religiões negras foram pensadas pela ótica da resistência cultural numa sociedade que se esforçava em desqualificá-las e aboli-las conforme padrões burgueses de desenvolvimento¹¹.

Esse perfil de discussão atravessou as décadas de 1970 e 1980, perdurando durante a ditadura civil-militar, o processo de reabertura democrática e a instalação da Nova República. Que embora se tratem de momentos históricos bem distintos entre si, em termos de prática historiográfica, assumia-se abertamente um caráter denunciativo, através do compromisso com a crítica das estruturas que reproduziam e sustentavam as desigualdades no país¹². A partir dos anos 1990, com a chegada e ampliação da Nova História no Brasil, houve uma nova significação dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras. Passou-se a considerar as formas como elas podem nos ajudar a compreender as experiências políticas, sociais e culturais de

⁹ GOMES, Gustavo Manoel da Silva. **A Cultura Afro-Brasileira como Discursividade**: histórias e poderes de um conceito. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife-PE, 2013.

¹⁰ A Escola Sociológica Paulista surgiu na Universidade de São Paulo (USP) durante as décadas de 1950 e 1960 sob orientação do professor catedrático Florestan Fernandes. O grupo de pesquisadores construiu uma metodologia experimental que articulava a análise de documentação histórica, dados estatísticos, entrevistas, conversas em grupo e levantamento bibliográfico em suas narrativas históricas. Com isso produziu uma técnica explicativa a que chamou de reiterativa, pois almejava reiterar em sua totalidade a realidade social. Para isso, articulava-se a teoria estrutural-funcionalista da sociologia e psicologia social usando os conceitos de dinâmica social (Mannheim), de anomia (Durkheim) e a dialética de Marx. Os estudos sobre o negro e suas práticas culturais, realizados por esse grupo, inseriram-se nesse contexto de produção de um conhecimento sobre aspectos psicodinâmicos e sociodinâmicos de mobilização das pessoas negras e pobres para ingressar na ordem competitiva emergente no Brasil republicano. Os estudos dessa escola denunciaram a reprodução deliberada na história da estrutura social em que, tanto as nações quanto as diferentes classes e raças submeteram e exploraram uma a outra. Idem, Op.cit.

¹¹ FERNANDES, Florestan. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. Vol. II, Ed. Globo, São Paulo, 2008.

¹² FRY, Peter. **A persistência da raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

nossa sociedade considerando a relevância de seus signos, ritos, práticas e memórias para a composição de identidades, elaboração de projetos coletivos e configurações de lutas políticas.

As discussões mais atuais no campo da história das religiões afirmam que para compreender as disposições simbólicas e analisar as relações de poder ensejadas pelas religiões nos processos sociais, é preciso ao pesquisador entender que a construção das memórias localiza-se em diferentes tempos e espaços, bem como são permeadas pela construção e vivência de categorias sociais como gênero, classe, etnia, etc. num meio social que possui regimes políticos, econômicos e culturais específicos. Assim, as reflexões teóricas que contemplam esses marcadores sociais, delineiam as próprias experiências religiosas em si, mas reconfiguram, também a construção epistêmica do conhecimento histórico sobre elas. Considerar categorias e contextos é uma forma fundamental de realizar abordagens historiográficas das religiões em perspectiva crítica, sem recair em exotismos, generalizações, proselitismos ou outras armadilhas que circundam as próprias práticas religiosas¹³. As intersubjetividades religiosas se alimentam dos parâmetros socioculturais que exercem funções nas práticas cotidianas, nas relações pessoais, nas experiências e representações sociais de cada grupo que professa uma fé. É deste ponto de vista que pensamos as práticas religiosas negras na contemporaneidade.

Obviamente, essas religiões dizem mais e são mais do que uma resolução para o problema do racismo sofrido pelo seu povo. Como religiões populares, “legitimadoras e subversivas”, tratam da vida espiritual, falam da condição humana e do cosmos, das relações interpessoais (familiares e sentimentais), da ética e da busca por um convívio harmonioso com a natureza. Em especial, conectam com a força vital (axé), a ancestralidade (antepassados) e suas manifestações (orixás, entidades) que ajudam a enfrentar o cotidiano e a resolver os problemas que o afligem. Criam um vínculo familiar de ajuda mútua em periferias urbanas formando verdadeiras comunidades¹⁴.

Neste sentido, qualquer que seja a problemática, suas resoluções deve passar pela compreensão de que, quando se trata de religiões afro-brasileiras não é possível desassociar a vida religiosa da experiência socioeconômica e cultural destes sujeitos. Mesmo com o discurso de aniquilação destas religiosidades presentes em nosso meio social ainda hoje, não

¹³ SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 02, 2011.

¹⁴ SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **A caverna do diabo e outras histórias: ensaios de História Social das Religiões (Alagoas, Séculos XIX e XX)**. Maceió: EDUFAL, 2016, p.23.

se pode mais negar a contribuição significativa destas comunidades para a memória e identidade nacional.

Em Alagoas, por exemplo, a dinâmica afro-religiosa sofreu um forte impacto e foi modificada, tensionada a partir da “Operação Xangô ou Quebra”, de 1912, que foi umas das maiores repressões à religiosidade negra, até então conhecida no estado: invasão de terreiros, destruição de objetos sagrados e perseguição de seus praticantes, por questões políticas durante o período Malta¹⁵. Os opositores do governador o acusaram de fazer uso de “bruxarias” e “feitiços” para permanecer por tanto tempo no poder político e, a partir desse discurso, mobilizaram setores populares e executaram as repressões contra as casas afro-religiosas da capital alagoana¹⁶. As repressões e os silenciamentos motivados por essas disputas políticas puderam ser vistas não só nas práticas cotidianas, como também nos registros dos intelectuais alagoanos que deixaram uma lacuna nos estudos históricos, que contribuíram para um distanciamento da memória coletiva e suas comunidades¹⁷.

Diante de tal processo, houve uma “invisibilização” tanto historiográfica, quanto das práticas religiosas cotidianas dos ritos afro-alagoanos. Pouco se viu ou ouviu de suas práticas. Pouco se falou sobre elas nas décadas seguintes ao “Quebra”. Apenas por volta de 1930 os estudiosos locais voltaram a se interessar pela presença do negro e suas manifestações culturais no território alagoano. Autores como Gonçalves Fernandes (1937), Arthur Ramos (1940), Abelardo Duarte (1974) e Theo Brandão (1982)¹⁸, voltaram-se para um levantamento etnográfico partindo das contribuições de Nina Rodrigues, mas nenhuma das análises se desenvolveu mais profundamente sobre o tema. Esses autores produziram distintas análises sobre as relações étnico-raciais em Alagoas. No entanto, houve uma descontinuidade que pode ser justificada pela ausência de fontes ou até mesmo por falta de atenção com essas realidades.

O estudioso Ulisses Rafael (2012) tem realizado nos últimos 20 anos, pesquisas relevantes sobre a causa do “Quebra de 1912” e suas consequências, preenchendo lacunas nos estudos sobre o embate entre religião e política na Primeira República (1889-1930). No livro

¹⁵ Assim ficou conhecido pela historiografia alagoana, o período de doze anos de governo de Euclides Malta no estado de Alagoas (1900 a 1912).

¹⁶ RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Rezado Baixo: religião e política na primeira república**. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: Edufal, 2012.

¹⁷ DIAS, Gabriela Torres. **Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912: uma história de silêncios (1930-1950)**. Maceió: EDUFAL, 2019.

¹⁸ O autor Theo Brandão se destacou por seus estudos entre 1910 e 1930 sobre o folclore negro alagoano, sobretudo o reisado alagoano, onde se dedicou a escrever sobre a relação antropológica que existe nestas manifestações.

Xangô Rezado Baixo, o autor analisa as investidas políticas e simbólicas sobre o episódio que modificou toda a dinâmica religiosa em Alagoas.

A historiadora Irinéia Santos (2014) desenvolveu um levantamento histórico e social de fontes, como os jornais da imprensa local e percebeu que, entre as décadas de 1970 e 2000, houve consideráveis transformações das religiões afro-brasileiras em Maceió que, sobretudo, a partir do início dos anos 1990, se reorganizaram, negociaram a sua liberdade de prática e ocuparam os espaços públicos da cidade, produzindo manifestações e celebrações de forma mais explícita. Conforme aponta, o fim da década de 1990 é marcado pelo período de ampliação das religiões afro-alagoanas nos espaços públicos da cidade, como também a chegada das igrejas neopentecostais, fato que acabou proporcionando a migração de adeptos para outras religiões e reinstalando práticas de estigmatização, perseguição e invisibilização que chegaram a dificultar a articulação entre os terreiros¹⁹.

Considerando a relevância dos estudos sobre as religiosidades afro-brasileiras até aqui constituídos, notamos as limitações da historiografia a respeito das novas movimentações e experiências sociais a partir do início do século XXI. Perguntamos, então: *quais os desdobramentos sociais das religiões afro-brasileiros em Alagoas no início do presente século? Têm surgido novos lugares, agentes e formas de atuação? Quais?*

Instigados por estes caminhos, buscamos investigar, problematizar e analisar as experiências de jovens adeptos das religiões afro-brasileiras que, em Alagoas, têm-se identificado como um movimento político, social e religioso. Em termos de corpus documental tomamos como fontes, documentos, cartas de princípios, entrevistas e fontes digitais. O uso das fontes orais e digitais possibilitou o entendimento de elementos importantes da dinâmica contemporânea, social e religiosa dos terreiros alagoanos nos últimos 10 anos. Investigar essas formas de organização implica em problematizar uma série de cenários, sentidos, formas e experiências de mobilização. Com a indisponibilidade de fontes documentais foi necessário outra reflexão sobre as possíveis fontes e os caminhos a serem seguidos por este trabalho.

As formas de atuação do movimento foram tensionadas a partir da ampla divulgação e ocupação de ambientes virtuais. Esses espaços passaram a ser utilizados estrategicamente para discutir pautas e construir agendas de atividades. Bem como, para construção de uma identidade do que viria a ser a juventude de terreiro. É também nestes espaços que se constroem aspectos da historicidade dos sujeitos, que fazem também da internet um artefato

¹⁹ SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **O axé nunca se quebra**: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Edufal, 2014.

cultural que integra a realidade desses sujeitos. Nesta lógica, compreendemos que a utilização das fontes digitais (folders, textos informativos, comentários, publicações, fotografias e etc.) em trabalhos científicos oferece um ganho conceitual e metodológico para a historiografia, bem como para a História do tempo presente²⁰.

É importante ressaltar que, grande parte das fontes analisadas foi produzida e (re) apropriada pelos próprios sujeitos, jovens afro-religiosos que, ilustram suas aspirações, formas de expressões, estratégias, expectativas e conflitos cotidianos.

Logo, as costuras metodológicas e os critérios analíticos, desta dissertação, partem de uma necessidade específica do objeto e da realidade social dos sujeitos que tem virtualizado e digitalizado suas experiências. Nesse sentido, para além da abordagem com fontes documentais, a utilização de Fontes Digitais fez-se primordial como parte das manifestações dos sujeitos em redes e plataformas virtuais. A utilização deste corpus documental consiste na necessidade de observar os meios de comunicação e mobilização utilizados pelos sujeitos da pesquisa, através das “redes sociais” oficiais do próprio movimento. Estas plataformas prestaram a esta pesquisa, a princípio, um acervo de fotografias, folders, notas, carta de princípios, cronograma de atividades e discussões do movimento. Compreendendo que “as redes” não só se cruzam como também se virtualizam.

O movimento de jovens é identificado a partir da Rede Regional de Juventude de Terreiro chamada “Àbúrò N’ilê-RJT/AL”, fundada em 2014 por jovens adeptos das religiões afro-brasileiras. Este coletivo faz parte de um segmento que se mobilizou em diversos estados com o propósito de articular-se politicamente em rede. A divisão dos capítulos se deu pela necessidade de delinear as problemáticas a respeito da realidade da juventude de terreiro no Brasil a partir das experiências coletivas do movimento em Pernambuco e Alagoas.

Neste sentido, o **primeiro capítulo** intitulado “*Entre batuques e bandeiras de luta: a juventude contemporânea nos terreiros de axé (2006-2014)*” aborda a relação da juventude com o protagonismo social, partindo dos pressupostos da pertença religiosa. O cenário brasileiro aparece como base para construir e analisar os sujeitos em suas categorias sociais (jovens religiosos de matriz africana). Algumas referências como Rogelio Marcial²¹ e Alberto

²⁰ OLIVEIRA, Nucia Alexandra Silva de. História e Internet: conexões possíveis. **Revista Tempo e Argumento**, [S. l.], v. 6, n. 12, 2014.

²¹ MARCIAL, Rogelio. Jóvenes contemporáneos: entre las nuevas tendencias y las viejas insistências. In: MENEZES, Jaileila de Araújo; COSTA Monica Rodrigues; SANTOS, Tatiana Cristina dos (Org.). **VJUBRA: Territórios interculturais de juventude**. Recife: EDUFPE, 2013.

Melucci²², contribuíram na historicidade do conceito de juventude com base no cruzamento da análise do Estatuto da Juventude, no limite do que traçaremos como *juventude de terreiro* a partir da experiência de Alagoas. Este capítulo apresenta uma periodização de como se deu o processo de identificação desta categoria com início em 2006 até o ano de 2014, a partir da instituição da Rede de Juventude de Terreiro de Pernambuco. Este recorte inicial se dá pela importância da relação que se estabeleceu entre Pernambuco e Alagoas.

Dentro das formas de atuação do movimento, analisamos as atividades como seminários de formação, protestos públicos e a aproximação do segmento com os grupos culturais (Afoxés, Blocos afros, Coco de Umbigada, Maracatus, etc.). Assim como, as estratégias de ampliação da rede em outros estados e as influências que exerceram sobre outros jovens, como é o caso de Alagoas.

No **segundo capítulo**, “*Quem é... sabe. O tambor chama!*”: *a formação da rede juventude de terreiro em Alagoas (2012-2014)*, analisamos sistematicamente a formação da juventude de terreiro de Alagoas, as suas referências políticas e suas proposições iniciais. As configurações dos movimentos socioculturais alagoanos fornecem as concepções necessárias para analisar a instituição do coletivo. Conceitos como *novos movimentos sociais*, *rede afro-alagoana*, combinados com a contextualização das religiões afro-brasileiras, são vistas de forma articulada neste capítulo.

A última parte, deste capítulo, analisa duas questões fundamentais para a caracterização do movimento. Inicialmente, construímos uma abordagem sobre as formas específicas de atuação da juventude no espaço digital, compreendendo que ele não é somente um meio de entretenimento, mas possui o valor de um espaço de articulação, arquivamento das memórias e de ativação de sentidos políticos. E o segundo aspecto, consiste numa análise das narrativas a partir das memórias e das identidades sociais que esses sujeitos têm apresentado.

No **terceiro capítulo**, “*Giro nos terreiros*”: *a atuação da juventude de terreiro alagoana (2014-2017)*, analisamos a atuação histórica do movimento “Àbùrò N’ilê- RJT/AL” (Rede de Juventude de Terreiro de Alagoas) após sua formação. As atividades cotidianas são vistas de forma articulada com as ações do movimento em encontros, eventos públicos e cerimônias religiosas. A juventude apresenta-se de forma reativa ao contexto no qual estão inseridos, seja em outros movimentos, na ocupação da universidade pública ou até mesmo nas relações familiares. Projetos como o “Giro nos terreiros” são analisados como estratégias

²² MELUCCI, Alberto. Juventude, tempo e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 05-06, 1997.

políticas a partir da lógica interna da juventude de terreiro. Parte desta lógica se desenvolve a respeito da necessidade existencial da religião e nos saberes tradicionais.

Nas considerações finais, tecemos os últimos fios deste trabalho, partimos da projeção nacional do movimento Juventude de Terreiro para compreender as dinâmicas, estratégias e formas de atuação que esses sujeitos tem desenvolvido em Alagoas. As costuras teóricas e metodológicas nos levaram a compreender que este movimento tem construído através de suas experiências individuais e coletivas, um espaço significativo, político, social e cultural. A juventude de terreiro tem experienciado um movimento social, partindo dos valores e sentidos afro-religiosos, para a (re)construção de representações políticas e discursivas que dialoguem de forma igualitária com a sociedade. Na mesma medida em que, proporciona a ascensão da cultura negro-religiosa na estruturação de projetos políticos pautados na valorização e inclusão social dos jovens de terreiro.

As formas de atuação da juventude negra e de terreiro seguem reconfigurando as dinâmicas, corpos e saberes que formam elos de continuidade com as memórias, histórias e experiências milenares da cultura negro-religiosa. Nessa continuidade, para esses jovens os terreiros têm funcionado como espaços de resistência cultural, sociabilidade, afeto e comunhão religiosa²³.

Historicizar o presente deste movimento é relevante não somente para a História Social das Religiões, mas para a própria historiografia alagoana. Uma pesquisa como esta não deixa de apresentar também uma contribuição para estes e outros movimentos que continuam se desenvolvendo dentro da comunidade afro-religiosa alagoana. Não cabe a este trabalho uma história pronta e acabada destes agentes históricos, mas um levantamento analítico de suas possibilidades. Desejo que esta contribuição possa abrir novos olhares e perspectivas sobre as vivências e sobrevivências dos povos de terreiro alagoanos. E principalmente, que possa ser lido, divulgado e aproveitado pela Juventude de Terreiro para a (re)construção de uma história e memória de si.

Pois, assim como na epistemologia dos terreiros o saber não é acumulativo, ele é dinâmico. E a gira está aberta!

²³ NASCIMENTO, Abdias do. **Quilombismo**. Documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1980.

1. ENTRE BATUQUES E BANDEIRAS DE LUTA: A JUVENTUDE CONTEMPORÂNEA NOS TERREIROS DE AXÉ (2006-2014)

1.1. Teorias e notas metodológicas: a formação da categoria histórica da juventude no Brasil

A juventude no Brasil tem conquistado cada vez mais espaços, seja na política, no ativismo social ou como sujeitos de pesquisas científicas; o fato é que, enquanto categoria, o termo ainda caminha a passos lentos. As concepções são encontradas ainda em fases inaugurais e sobre a óptica dos estudos sociológicos que buscaram desvendar os paradoxos da juventude contemporânea. Esses estudos apontam que a juventude contemporânea vive um contexto de transformações recorrentes, que estão ligadas diretamente ou indiretamente aos impactos sociais, de forma que as idades da vida (infância, juventude e vida adulta) superam as barreiras biológicas e atingem os papéis sociais de maneira funcional. Numa perspectiva histórica, o que a sociologia aponta como transformações, na verdade, são os processos políticos e sociais aos quais estão inseridos não só os jovens, mas toda a sociedade contemporânea.

Os estudos que traçam os perfis da, então, Juventude Contemporânea estão centrados entre a Sociologia, a Pedagogia e a Psicologia; suas perspectivas estão voltadas para os conflitos internos dos jovens que enfrentam esses processos de transformações. De modo muito esporádico, tem-se investigado a partir de uma perspectiva histórica principalmente, quando se trata da relação juvenil com os movimentos sociais e, conseqüentemente, também com a pertença religiosa. Antes de tratá-las dentro das propostas da pertença religiosa, é necessário analisar alguns aspectos que são relevantes para uma abordagem histórica.

Em condições biológicas e de acordo com o Estatuto da Juventude (2013)²⁴, um jovem seria um sujeito cuja faixa etária estaria entre 15 e 29 anos, considerando este o período em que o indivíduo entra numa etapa psicológica, capaz de definir seus parâmetros educacionais e identitários²⁵. O Estatuto da Juventude foi estabelecido pela Lei 12.852/2013, com o objetivo de assegurar e garantir os direitos fundamentais dos jovens por parte do Estado. Este

²⁴ BRASIL. **Estatuto da Juventude**: atos internacionais e normas correlatadas. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2013.

²⁵ A definição da faixa etária de um jovem no Brasil, é um tanto desconexa. Para a Organização das Nações Unidas (ONU), a faixa etária estaria entre 15 e 24 anos, conferida à Lei nº 12.852, de 5 de agosto de 2013. No entanto, para o Estatuto da Juventude brasileira, o recorte etário seria de 15 a 29. Neste sentido, inicialmente adotamos a faixa estabelecida pelo estatuto, porém, posteriormente, veremos que o próprio movimento estabeleceu seu recorte etário.

documento prevê, legalmente, onze direitos específicos para esta categoria. Dentre estes estão: os Direitos à Cidadania, à Participação Social, à Política e a Representação Juvenil. Também concede direitos e diretrizes à Educação, Profissionalização, à Saúde, à Cultura, à Comunicação e Liberdade de Expressão, à Diversidade e Igualdade. A respeito destes dois últimos consta:

Art.17. O jovem tem direito à diversidade e à igualdade de direitos e de oportunidades e não será discriminado por motivo de: I – etnia, raça, cor da pele, cultura, origem, idade e sexo; II – orientação sexual, idioma ou religião; III – opinião, deficiência e condição social ou econômica²⁶.

Embora tais direitos estejam previstos e transcritos pelas leis que regem o estatuto, não há garantias de que sejam cumpridos e atinjam toda a população jovem. O que nos leva a pensar que existem outras configurações e processos que este documento não contempla. Interessa-nos neste sentido, compreender que perfis têm tomado esta categoria e quais aspectos levam às reivindicações e as representações juvenis de nossa sociedade.

O recorte etário estabelecido, inicialmente, nos oferece uma noção de quais princípios gerais em que se constroem as necessidades destes sujeitos. Espera-se que a partir dos 29 anos os jovens estejam entrando efetivamente no mercado de trabalho e, conseqüentemente, na vida adulta. No entanto, se considerarmos os processos de desenvolvimento individuais de cada sujeito, é compreensível que nem todos tenham o mesmo padrão de construção social e identitário. Logo, compreende-se que a formação desta categoria está relacionada aos processos sócio-históricos da vida cotidiana que são estimulados pelas transformações nos contextos sociais²⁷.

Neste sentido, é importante analisar também as interseccionalidades entre sexualidade, gênero, etnia, raça e classe tendo como perspectiva para relações socioculturais mantidas pela categoria estudada neste trabalho²⁸. Pensar essas encruzilhadas de identidades é considerar também a representação de outros perfis de juventude com projetos contra hegemônicos que

²⁶ BRASIL. **Estatuto da Juventude**: atos internacionais e normas correlatadas. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2013, p. 29.

²⁷ SOUZA, Carmen Zeli Vargas Gil. Juventude e contemporaneidade: possibilidades e limites. **Última Década**, Cidpa Viña del Mar, n. 20, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.cl/pdf/udecada/v12n20/art03.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2019.

²⁸ O conceito de “interseccionalidade” tem como funcionalidade identificar os problemas estruturais entre os eixos de subordinação em qual determinadas subjetividades, quando combinadas ou encontradas são enclausuradas nos muros das opressões que são atualizadas o tempo todo pela falta de políticas afirmativas e de reparação social. In. CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas** (10), nº 1, Florianópolis, UFSC, 2002. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2020.

abrange a ultra fragmentação dessas subjetividades e as identificam como marcadores de desigualdades e vulnerabilidades sociais.²⁹ Esses sistemas de subordinação não podem ser analisados isoladamente. Reconhecer os processos de intersecção é também considerar outras possibilidades de interpretação histórica com diferentes realidades. O interessante desses processos são as limitações políticas e sociais da condição socioeconômica e cultural, na qual os sujeitos reconfiguram as noções de desenvolvimento e suas projeções de vida. Muitas vezes essas limitações são introduzidas por uma perspectiva racionalista de um modelo ocidental de modernidade, que analisa o desenvolvimento humano como simples etapas até a vida adulta³⁰.

Segundo o autor Pierre Bourdieu (1983) a juventude seria então apenas um termo, pois as divisões entre as idades são manipulações, a pensar como uma unidade social quando na verdade, é uma construção social condicionada às estruturas e contextos sociais. Nas palavras do autor:

A representação ideológica da divisão entre jovens e velhos concede aos mais jovens coisas que fazem com que, em contrapartida, eles deixem muitas outras coisas aos mais velhos (...). Esta estrutura, que é reencontrada em outros lugares (por exemplo, na relação entre os sexos) lembra que na divisão lógica entre os jovens e os velhos, trata-se do poder, da divisão (no sentido de repartição) dos poderes. As classificações por idade (mas também por sexo, ou, é claro, por classe...) acabam sempre por impor limites e produzir uma ordem onde cada um deve se manter em relação à qual cada um deve se manter em seu lugar. Quando digo jovens/velhos, tomo a relação em sua forma mais vazia. Somos sempre o jovem ou o velho de alguém. É por isto que os cortes, seja em classes de idade ou em gerações, variam inteiramente e são objeto de manipulações (...). O que quero lembrar é simplesmente que a juventude e a velhice não são dados, mas construídos socialmente na luta entre os jovens e os velhos³¹.

As investidas realizadas destas diversas áreas demonstram a grande problemática que se estabeleceu a respeito da definição desta categoria. Não é mais aceitável pensar os jovens apenas pelo recorte etário. A construção de uma identidade social, a partir deste recorte, não pode mais ser negada. É emergencial compreender a categoria como um processo mutável de todas as temporalidades, sem que se caia no essencialismo. De acordo com Elisa Castro:

Sem dúvida ao se falar de *juventude*, hoje, estamos falando de pessoas, movimentos, mas também estamos falando de identidades, relações sociais, e a indissociabilidade entre realidade e representação social. Entre o que é realidade e como apreendemos e reproduzimos esse real. Permeada por definições genéricas, associada a problemas

²⁹ AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.

³⁰ ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

³¹ BOURDIEU, Pierre. A juventude é apenas uma palavra. In: **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, p. 112-113.

e expectativas, *juventude* tende a ser constantemente substantivada, isto é, definida a partir de concepções que tratam *juventude* como uma coisa palpável. Ou ainda, adjetivada, a partir de adjetivos como *revolucionária*, *impulsiva*, *violenta*. Sem que se busque a autopercepção e formação de identidades daqueles que são definidos como *juvens*³².

Embora saibamos que as abordagens gerais dizem que o significante seja a faixa etária, para a finalidade histórica esta é insuficiente e não atinge o objetivo para ser compreendida enquanto categoria definidora. Por entender que tal expressão limita e leva a compreensão de que todo e qualquer indivíduo que tenha este recorte etário (15 a 29 anos) se auto identifique como jovem; consideramos esta perspectiva um tanto reducionista que exclui as possibilidades de processos, sentidos, identidades, classes e subjetividades distintas que são amparadas pelo termo.

O termo juventude, portanto, está sempre relacionado a uma maneira renovada de fazer política, qual seja, a política de massas. Os anos 1920 presenciaram a formação de uma sociedade de massas, acompanhada das primeiras manifestações de uma política de mesmo tipo. Nesse modo de fazer política, tentativa de atualizar a atividade quanto à nova sociedade, ocorre a 'transformação de uma cultura baseada no discurso e na fala, ou seja, no papel preeminente que é simbolicamente atribuído à palavra, em uma cultura que se apoia sobretudo no papel primordial que é simbolicamente transferido à ação pura'³³.

As primeiras experiências com movimentos de características juvenis surgiram ainda no século XIX com as uniões abolicionistas que tiveram um papel fundamental na política com diferentes projetos de sociedade. O mesmo se deu com outros movimentos com expressiva participação juvenil como a Semana de Arte Moderna (1922), o Movimento Tenentista (1922), o movimento político que deu origem ao Partido Comunista Brasileiro, seguido da fundação da União Nacional dos Estudantes (1937) e o movimento de Ação Católica (1935). A partir de 1922 os movimentos citados adotaram uma perspectiva classista e urbana, lutando por direitos trabalhistas e pelos menos favorecidos, embora cada organização demarcasse um perfil socioeconômico e cultural diferenciado³⁴.

³² CASTRO, Elisa Guaraná de. **Juventude: reflexões para o debate**. Disponível em: <<https://docs.google.com/document/d/1dbkafGWT3ny7a4rB68-kFwAm4sZsViqXAge7s4nRqM/edit>>. Acesso em: 20 de julho de 2019.

³³ SANTANA, Márcio Santos de. A categoria Juventude na pesquisa histórica: notas metodológicas. XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, 27, São Paulo, 2011. **Anais...** Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1312378682_ARQUIVO_MarcioSantosdeSANTANA.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2019, p. 06.

³⁴ SOFIATI, Flávio. **Religião e Juventude. Os Novos Carismáticos**. São Paulo, Brasil: Editora Ideias & Letras, 2011.

As organizações estudantis foram ganhando força e caminhando para as décadas de 1960 e 1970, com a forte intervenção dos movimentos culturais e religiosos de base cristã. Esse período também é caracterizado pela repressão da ditadura militar, onde os movimentos que resistiram estavam diretamente ligados aos movimentos sindicais e partidários. A conjuntura política da época motivou a participação expressiva de jovens nos protestos e manifestações a favor da democracia brasileira. Uma parcela desta juventude estava entusiasmada com os ideais políticos motivados pela revolução cubana e os pensadores da então conhecida “esquerda política”³⁵.

A década de 1980 em diante a cena juvenil se caracterizou pela efervescência das agitações culturais e de pautas identitárias de luta pela terra, de gênero e etnia. O contexto era de formação das “tribos urbanas” e do discurso de contra cultura de estado. Mas, as motivações estavam longe de se livrar das heranças da década de 1960 e o levante estudantil ainda que tivesse passado pela clandestinidade, resistiu e voltou a se organizar novamente com novos princípios políticos, baseado nos setores identitários, tendo ganhado uma maior visibilidade no movimento contra o Fernando Collor (1992)³⁶. O interessante das diferentes formas de mobilização desses movimentos está, justamente, na compreensão de que cada organização assume características e pautas específicas que ultrapassam a relação com a faixa etária.

Neste sentido, o que tratamos aqui como juventude, para além de uma palavra, perpassa por duas questões centrais: (1) a definição por faixa etária e (2) a definição por construção sociocultural. Assume-se neste trabalho a segunda característica, que nos interessa enquanto medida analítica para compreender a construção de movimentos com marcadores sociais como, por exemplo, União da Juventude Socialista (UJS), União da Juventude Comunista (UJC); e, em nossa categoria analisada, a Juventude de Terreiro (JDT). O conceito de juventude, portanto, consiste na construção histórica de uma subjetividade sociocultural, que pode ou não ser orientada pela idade, mas também pode ser caracterizada por núcleos de identificação de parâmetros sociais.

Pensar a juventude contemporânea no Brasil³⁷ não é tarefa simples, a julgar pelas armadilhas da própria noção e os poucos estudos sobre a temática. A história da juventude no Brasil é nova e complexa. Sabe-se que de 1920 a 1945 ainda não se encontrava com tanta

³⁵ Ibidem.

³⁶ ABRAMO, Helena; BRANCO, Pedro (Org.). **Retratos da juventude brasileira**: análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

³⁷ Ibidem.

frequência a utilização do termo, no lugar era possível identificar termos como “maior de idade” para determinar uma das chamadas “idades da vida”³⁸. O termo só aparece com maior frequência por volta de 1990 com a efervescência das ondas do ativismo social, pautadas pelas identidades individuais e coletivas³⁹. Esporadicamente, tem-se investigado a participação ativa dos jovens nos movimentos sociais, cujo papel social é reivindicar o que o sistema não promulga, no qual os jovens existem e também atuam. É sobre este espaço, e na atualidade, que construímos aqui uma abordagem centrada nos marcadores sociais desses sujeitos que também são históricos.

As categorias de juventudes são consideradas transitórias e se constroem historicamente combinados a outros marcadores sociais. Cada uma destas combinações contornam as particularidades que cada organização concentra. Alguns estudos como os de Helena Abramo (2005)⁴⁰, debatem sobre a necessidade da utilização do termo Juventude no plural como forma de demarcar as pluralidades. Para este trabalho acompanhamos o termo a partir dos referenciais e o modo como o próprio segmento proposto se auto apresenta.

Nesta análise, não há como definir ou atribuir sentido completo a essas heterogeneidades. Problematiza-se, neste cenário, a ocupação do espaço político por estes grupos que, em suas expressividades estatísticas reivindicam e monitoram frente ao Estado as políticas de igualdade social e de reparação. A abordagem histórica está na compreensão de uma divisão etária dinâmica, que constroem sentidos, práticas, discursos, subjetividades e encruzilhadas de experiências que estimulam mobilizações e articulações políticas. Os respaldos destas construções ativas orientam as práticas políticas do protagonismo juvenil, que são determinadas pelas condições sociais dos sujeitos. Estas condições apresentam-se pelos formatos de organizações sociopolíticas sejam elas estudantis, identitárias ou territoriais.

No campo religioso, como propuseram alguns dos debates da secularização, o paradoxo juvenil tem ganhado destaque nos discursos midiáticos da esfera pública e privada da atualidade. Em *Anotações sobre religião e Globalização*, o autor Renato Ortiz considera alguns aspectos para compreender as religiões na contemporaneidade. Para Ortiz as religiões na atualidade são mais complexas de se interpretar do que se pode imaginar, diferente do que se pensou sobre o fim das religiões no século XIX, nos dias atuais, estaríamos

³⁸ ARIÈS, Philippe, op. cit.

³⁹ ABRAMO, Helena Wendel. O uso das noções de adolescência e juventude no contexto brasileiro. In: FREITAS, Maria Virgínia de (Org.). **Juventude e adolescência no Brasil: referências conceituais**. São Paulo: Ação Educativa, 2005.

⁴⁰ Ibidem, p. 43.

experimentando um “retorno ao sagrado”, ou seja, “o processo de secularização confina a esfera de sua atuação a limites mais restritos, mas não a apaga enquanto fenômeno social”⁴¹. A religião estaria, portanto, além da organização social, mas tornou-se um espaço que reúne ações coletivas por uma identificação religiosa.

Quando colocamos aqui em questão as religiões como marcadores sociais para caracterizar o perfil de juventude que investigamos, buscamos compreendê-las como processo histórico que tensiona e transforma os discursos e formas de atuação política. É constante deste trabalho, pensar as particularidades e o modo como cada organização depende da relação entre a cultura religiosa e a experiência no contexto no qual o indivíduo está inserido, em que as experiências, sejam elas coletivas ou individuais, atuam conjuntamente por um propósito social ou, até mesmo, uma proposta política. Em razão destas constatações, para compreender a proposição da categoria em análise (juventude de terreiro), foi necessário considerar o contexto histórico e social das religiões afro-brasileiras, como também os mecanismos de disputas que constituíram suas histórias e estruturas.

Em consequência disto, pudemos também notar que houve abertura crítica ao *eurocentrismo*⁴² que era evidente, principalmente, em trabalhos sobre os movimentos sociais religiosos que, permitiram aos historiadores a definição de problemas nas categorias teológicas das religiões.

Essas informações ultrapassam o âmbito cultural e trazem questões para a história das religiões no modo como elas se desenvolveram no Brasil, como também as influências das mudanças na vida sócio-econômica do país que interferiram nessas transformações. Ao se olhar historicamente para as religiões no Brasil, ver-se-á uma clara oposição entre o modo como as religiões populares (afro-indígenas; catolicismo e cristianismo popular etc) se desenvolveram, interpenetraram-se e conviveram ao longo do tempo – e o modo como as hierarquias e instituições religiosas, especialmente, católicas e agora também evangélicas – relacionaram-se com o Estado e os governos, na manutenção das estruturas dominantes⁴³.

⁴¹ ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. In. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, p.59-74, 2001. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10704704>> Acesso em: 22 jul. 2019, p. 62.

⁴² Na primeira metade do século XX, é quando conceitos são estruturados por autores brancos elitistas numa perspectiva médico-social como Nina Rodrigues e Arthur Ramos, que até então ficaram conhecidos como os precursores dos conceitos de cultura afro-brasileira e religiosidades negras. Estes estudos fazem parte de um momento em que a recente república brasileira estava buscando bases para ser pensada cientificamente. Era preciso entender qual seria a identidade, cultural e história nacional a partir dos elementos raciais que deram origem à miscigenação brasileira. É a partir daí que, de fato, o negro e sua cultura tornam-se objetos de estudos, problemas a serem decifrados pelos homens da ciência.

⁴³ SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. História e Antropologia: Relações teórico-metodológicas, debates sobre os objetos e os usos das fontes de pesquisa. **Revista Crítica Histórica**, Maceió, v.1, n. 1, 2010, p. 204. Disponível em: <<http://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/2724/pdf>> Acesso em: 12 mar. 2019.

Desta forma, sabe-se que historicamente as religiões de matrizes africanas ocupavam um não-lugar, tanto na sociedade quanto na historiografia brasileira. Posteriormente, abordaremos de modo mais específico as religiões afro-brasileiras, numa perspectiva histórica, e de que forma estas estão expressas nas formas de atuação do movimento. O interessante desta abordagem concentra-se nos aspectos desta cultura, que constroem meios propícios para fins de construção coletiva desta experiência social e religiosa.

Se a experiência social advém das demandas sociais contemporâneas que fazem os jovens tornarem as relações sociais parte desta cultura como forma de expressão, por que não fariam destes espaços também as suas bandeiras de luta? Portanto, poderíamos nos perguntar: que condições favorecem a instituição de movimentos políticos-religiosos? Que características têm apresentado esta tendência?

Com base nestes questionamentos buscamos analisar uma juventude a partir de seus marcadores sociais étnicos, religiosos e políticos.

1.2. “Jovens de Axé”: a presença da juventude nas religiões afro-brasileiras e nos movimentos sociais

Para compreendermos as múltiplas identidades assumidas pelos jovens, utilizamos o conceito de juventude a partir de Rogelio Marcial⁴⁴, que caracteriza a juventude contemporânea como fruto de grandes processos organizacionais e saldos políticos, assim como reconstrutora de identidades sociais baseadas nas experiências de vida, nas memórias e contextos sociais com base em uma condição juvenil. Nestes aspectos, os jovens atuam e constroem suas identidades, renovam culturas, mantêm padrões e estabelecem conexões com outros espaços de articulação. O conceito de juventude deste trabalho consiste numa análise da juventude presente no ativismo social, analisados por Marcial, que observa o protagonismo social de jovens contemporâneos. Nas palavras do autor:

Se busca, así, reflexionar sobre los procesos y las prácticas que dan sentido a algunas manifestaciones juveniles, para entender que la llamada “condición juvenil” no ha servido para protegerlos socialmente y asegurarles un desarrollo integral; sino más bien que se ha convertido en una forma jerárquica de relación en la que se posterga ese bienestar y se tiende a estigmatizar y criminalizar sus características, sus estilos de vida y sus formas de organización y expresión sociocultural. Para ello, tal vez sería necesario reseñar las formas de asociación/expresión, las identidades colectivas y las tendencias sociales de algunas de las diversas culturas juveniles que

⁴⁴ MARCIAL, Rogelio. Jóvenes contemporâneos: entre las nuevas tendencias y las viejas insistências. In: MENEZES, Jaileila de Araújo; COSTA Monica Rodrigues; SANTOS, Tatiana Cristina dos (Org.). **VJUBRA: Territórios interculturais de juventude**. Recife: EDUFPE, 2013.

se han presentado en las últimas décadas; con el objetivo de entender y ubicar las prácticas, usos, estilos y/o hábitos en las que parte de la juventud latinoamericana encuentra sentidos y significados sociales y culturales⁴⁵.

Assim, para este autor, o conceito de juventude deve ser definido para além da faixa etária, precisa ser pensado como uma construção social que depende do contexto de cada sociedade. Independente da perspectiva seja ela sociológica, antropológica ou histórica, os jovens se apresentam capazes de construir discursos e dissociar-se das estratégias discursivas das hierarquias etárias construídas socialmente. Esse discurso hierárquico tem desqualificado as experiências juvenis quando o coloca em posição de “rebeldia” e “desinteresse”, incapazes de assumirem um protagonismo social. Marcial (2013) afirma que nesta “era globalizada”, os espaços e formas de resistência estão contornados pela cultura, em que os jovens têm se tornado cada vez mais sujeitos ativos tendo a contemporaneidade como plano de fundo.

Segundo Alberto Melucci⁴⁶, o tempo também é uma das categorias básicas para a compreensão das organizações sociais e a construção das suas experiências. Para o autor, os jovens possuem uma relação estreita com ele, sendo possível interpretar os dilemas sociais e culturais dos sujeitos. As concepções históricas do tempo são particulares de cada experiência, pois os processos são extensões dimensionais e subjetivas das ações coletivas. Como categoria, há jovens em todos os tempos, independente de quantos anos tenham se passado a categoria permanece, o que muda são os atores.⁴⁷ Neste sentido:

Movimentos juvenis tomam a forma de uma rede de diferentes grupos, dispersos, fragmentados, imersos na vida diária. Eles são um laboratório no qual novos modelos culturais, formas de relacionamento, pontos de vista alternativos são testados e colocados em prática. Estas redes emergem somente de modo esporádico em resposta a problemas específicos. Trata-se de uma mudança morfológica que nos força a redefinir as categorias analíticas de atores coletivos. Se os conflitos se expressam em termos de recursos simbólicos, os atores considerados não podem ser estáveis. Primeiramente, porque os meios através dos quais se criam e distribuem na sociedade possibilidades de identificação estão continuamente mudando e operando em campos variados. Segundo, os atores vivem as exigências contraditórias do sistema como fonte de conflitos, não o fazem durante a vida inteira e não estão permanentemente enraizados em uma categoria social única. A hipótese de conflitos sistêmicos antagônicos pode se manter se preservamos a idéia de um campo sistêmico ou de um espaço no qual os atores podem variar⁴⁸.

⁴⁵ Ibidem, p. 23.

⁴⁶ MELUCCI, Alberto. Juventude, tempo e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 05-06, 1997. Disponível em: <https://www.academia.edu/5063049/Juventude_tempo_e_movimentos_sociais> Acesso em: 25 abr. 2019.

⁴⁷ Ibidem, p. 13.

⁴⁸ Idem. Ortografia original.

O objetivo desta abordagem não consiste em tratar de todas as manifestações de jovens no século XXI, os esforços empreendidos apenas contribuem na explicação do que buscamos construir como a experiência do movimento de Juventude de Terreiro de Alagoas. A ressonância da juventude do presente século é rodeada de muitas demandas, da construção de espaços simbólicos, na ativação de expressões e na autonomia sobre suas pautas. O espaço determinado seja ele religioso, político ou familiar, também é um espaço de interação social que abrange diversas identidades fragmentadas, que possuem suas especificidades centradas na construção de uma hierarquia moral e de valores em disputa⁴⁹.

No caso do objeto investigado, o movimento Juventude de Terreiro⁵⁰, os indivíduos inseridos nesta categoria apresentam para além da pertença religiosa, outros marcadores sociais que definem suas identidades coletivas. As identidades coletivas construídas pelos sujeitos transitam e dialogam entre Estado e sociedade, de forma a situar historicamente que a organização juventude de terreiro, enquanto movimento sóciopolítico, se distancia dos movimentos partidários e constroem uma atuação política e social que se respalda nas necessidades condicionais dos jovens adeptos das religiões afro-brasileiras. Enquanto movimentos sociais, para a realidade histórica, essas manifestações são representações das forças sociais organizadas. São portadoras e geradoras de sentidos culturais, num movimento de recriação cotidiana a partir de seus enfrentamentos⁵¹.

Os estudos que refletem sobre a juventude e sua pertença religiosa são poucos e, principalmente, em relação às religiões afro-brasileiras. O surgimento de um movimento que se construísse a partir da juventude negro-religiosa deu-se na medida em que as demandas desses jovens foram tornando-se específicas. Essa especificidade baseia-se no fato de que os negros são maioria entre os jovens de terreiro e sofrem racismo, sendo excluídos dos contextos sociais, com menos oportunidades em relação a outros jovens. Esses fatores tornaram-se problemas sociais imersos nas relações escolares, familiares e sociais.

Os movimentos realizam diagnósticos sobre a realidade social, constroem propostas. Atuando em redes, constroem ações coletivas que agem como resistência à exclusão

⁴⁹MARCIAL, Rogelio. Jóvenes contemporâneos: entre las nuevas tendencias y las viejas insistências. In: MENEZES, Jaileila de Araújo; COSTA Monica Rodrigues; SANTOS, Tatiana Cristina dos. **VJUBRA: Territórios interculturais de juventude**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

⁵⁰ Conforme descrito na Carta de Princípios do Movimento de Juventude de Terreiro de Alagoas Àbùrò N' ilê, nesta nomenclatura genérica podem ser contemplados participantes de diferentes segmentos religiosos: candomblecistas, umbandistas, juremeiros etc. Cf.: ÀBÚRÓ N'ILÊ – REDE DE JUVENTUDE DE TERREIRO DE ALAGOAS. **Carta de Princípios** (Discutida e aprovada internamente em novembro de 2014). Acervo do Movimento. Documento gentilmente cedido à autora.

⁵¹ GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

e lutam pela inclusão social. Constituem e desenvolvem o chamado empowerment de atores da sociedade civil organizada à medida que criam sujeitos sociais para essa atuação em rede. Tanto os movimentos sociais dos anos 1980 como os atuais têm construído representações simbólicas afirmativas por meio de discursos e práticas (...). Ao realizar essas ações, projetam em seus participantes sentimentos de pertencimento social. Aqueles que eram excluídos passam a se sentir incluídos em algum tipo de ação de um grupo ativo⁵².

Essas minorias e/ou majorias organizadas são reflexos das condições sociais de cada grupo, as pautas por identificação cumprem a tarefa de centralizar as demandas por categorias, seja por uma, duas ou até mais. Nesse ponto, compreendemos que quando colocamos sob observação os adeptos das religiões afro-brasileiras, estamos falando de um processo de inferiorização estrutural. Portanto, temos aqui a categoria de jovens que já possuem suas demandas, e que em suas especificidades, também estão nos terreiros professando a fé afro-religiosa, o que acrescenta outros tipos de repressão social.

Se pensarmos na construção histórica sobre as religiões afro-brasileiras, é evidente o quão danoso foi desde o período colonial para seus adeptos: corpos e memórias agredidos, difamados, humilhados e encarcerados, reprimidos e segregados pelos discursos e práticas da higienização, identidades religiosas estigmatizadas, demonizadas e marginalizadas. Esses valores se estenderam e ainda são perpetuados dia após dia na contemporaneidade.⁵³ Considerando este histórico, não há como pensar as religiões afro-brasileiras sem antes compreender que não é uma possibilidade tratá-la sem evidenciar o debate de raça, e por razões claras, do racismo. O problema é evidente, estrutural e precisa ser revisto. É importante, neste sentido, definir para este trabalho o conceito de racismo.

Podemos dizer que o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencem⁵⁴.

No imaginário social, tal prática de opressão religiosa ficou conhecida como intolerância religiosa. O conceito também foi apropriado pela legislação brasileira para criminalizar e punir atos de discriminação e/ou preconceitos de cor, raça, etnia, religião e nacionalidade ficando à disposição da Lei nº 7.716, de 05 de janeiro de 1989 (Alterada pela Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997). Tais deliberações resultaram das manifestações do

⁵² GOHN, Maria da Glória. **Novas teorias dos movimentos sociais**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 336.

⁵³ SANTOS, Ellen Cirilo. “O quebra nosso de todo dia”: memórias do racismo religioso no sertão de Alagoas. In: SANTOS, Ellen Cirilo; GOMES, Gustavo. M. da Silva. (org.). **Ser(tão) negro com o Abí Axé Egbé: estudos e pesquisas interdisciplinares sobre as presenças negras no sertão alagoano**. Maceió: Edufal, 2019.

⁵⁴ ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Polén, 2019, p. 25.

movimento negro, que reivindicava do Estado, políticas de reparação social e reconhecimento da contribuição significativa para a constituição da identidade brasileira.⁵⁵ O conceito de intolerância remete à ideia de “tolerar” ou “suportar” o outro, fato que está consideravelmente distante do que pensamos a respeito da democracia social e liberdade de culto.

De acordo com o Disque 100, canal do Ministério de Direitos Humanos, entre 2015 e junho de 2017 foram 1486 denúncias de agressão, desrespeito e destruição de locais religiosos – o que significa uma denúncia a cada 15 horas. Se em 2015 foram 556 registros, no ano seguinte o número chegou a 759. Apenas no primeiro semestre de 2017, foram 169 registros, sendo a maioria contra praticantes da umbanda, depois do candomblé e em terceiro lugar por religiões de matrizes africanas não especificadas no levantamento⁵⁶.

As estatísticas ilustram o quanto os casos denunciados, em sua maioria, são praticados contra os religiosos de matrizes africanas. O número vem crescendo disparadamente e marcando a cada 15 horas um caso de depredação de terreiros, violência verbal e agressões físicas motivadas por crenças e cor. Por essa razão o racismo é um processo sistêmico que, por sua vez, torna-se político e cultural, exercendo poderes sobre as formas de organização social podendo ser revisto também como processo histórico.

Diante desses aspectos podemos analisar as mobilizações e/ou organizações como ações reativas a esta estrutura excludente, portanto, o racismo torna-se um dos principais agentes mobilizadores dos movimentos de perspectiva negra. Outra decorrência desse sistema está na subalternização das culturas, lugares, práticas e representações que foi sendo construída ao longo do tempo, diante das experiências históricas que acabaram por hierarquizar os costumes e saberes negro.

No caso do negro brasileiro, a classificação e a hierarquização racial hoje existentes, construídas na efervescência das relações sociais e no contexto da escravidão e do racismo, passaram a regular as relações entre negros e brancos como mais uma lógica desenvolvida no interior da nossa sociedade. Uma vez constituídas, são introjetadas nos indivíduos negros e brancos pela cultura. Somos educados pelo meio sociocultural a enxergar certas diferenças, as quais fazem parte de um sistema de representações construído socialmente por meio de tensões, conflitos, acordos e negociações sociais⁵⁷.

⁵⁵ VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 01, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a09v12n1.pdf>> Acesso em: 26 dez. 2019.

⁵⁶ ROHDEN, Júlia. O que a intolerância religiosa tem a ver com racismo? **Brasil de Fato**, Curitiba, 23 nov. 2017, p.12.

⁵⁷ GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. In: **Revista Brasileira de Educação**. ANPED, n. 23, 2003, p.76. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a05.pdf>> Acesso em: 17 fev. 2020.

Assim, se consideramos pertinente a cultura como ponto mediador dessa caracterização para a juventude que aqui estudamos, é importante pensar como se constroem socialmente esta cultura religiosa a qual nos referimos. Em linhas gerais, entende-se que não há como discutir culturas religiosas sem pensá-la socialmente na medida em que as culturas são criadas e recriadas nas relações de poder, nas possibilidades, nas condições e estratégias que só acontecem porque a cultura é interativa e social, e que se constrói ao longo do tempo.

As culturas não se transferem inteiramente de um lugar para o outro. Elas nascem da interação entre si, transpondo-se e renovando seus parâmetros de adaptação social. Símbolos são substituídos, tradições recriadas e outros sentidos são atribuídos ao renascimento destas culturas. Estes processos não são unilaterais, não consideramos nenhuma relação cultural que tenha ocorrido passivamente. Principalmente, quando se trata das religiões de matriz africana, que possuem um histórico de resistências e enfrentamentos baseados nos mecanismos de defesas que (re) criaram no contexto brasileiro⁵⁸.

Em tese, os jovens estão recriando culturas e comunidades à medida que modificam outras culturas. Ao mesmo tempo em que, existe a comunidade de terreiro, existe também a comunidade jovem, mas se constitui outra comunidade na intersecção entre terreiro e juventude que aglutina às duas identidades e estas vão fazendo seleções de símbolos culturais, de memórias e de representações para se expressar enquanto categoria específica, onde fazem uso de sua condição social excluída para levantar suas pautas políticas. Quando recriam esses espaços de reivindicação não só colocam seus direitos institucionais, como também buscam seus direitos sociais e de liberdade religiosa.

No cenário nacional, o termo juventude de terreiro surgiu em diversos estados, com uma proposta política similar: representar e reivindicar as demandas socioculturais dos adeptos das religiões afro-religiosas. No ano de 2006 ocorreu a II Conferência de Intelectuais da África e da Diáspora (CIAD) com o tema “A Diáspora e o Renascimento africano”, de 12 a 14 de julho em Salvador - BA. A conferência abordou diversos aspectos tais como “identidade, gênero, religião, língua, democracia, desenvolvimento, economia, sociedade, cooperação, saúde, ciência e tecnologia, juventude, política de ação afirmativa, luta contra a pobreza, combate à discriminação”⁵⁹.

⁵⁸ MINTZ, Sidney W. E PRICE, Richard. **O nascimento da cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas-Universidade Cândido Mendes, 2003, p. 77.

⁵⁹ BRASIL. **Conferência de Intelectuais da África e da Diáspora - II CIAD: a Diáspora e o Renascimento africano**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009, p. 07.

Com o objetivo de levantar problemáticas sobre a atual situação dos jovens, houve o grupo de trabalho com o tema “Perspectivas da Juventude na África e na Diáspora” e no relatório da conferência constam os seguintes resultados:

Pareceu ter havido um claro consenso neste painel temático em torno à compreensão de que na juventude não estão somente os “líderes de amanhã”, como usualmente se diz, mas líderes de hoje. Houve um claro argumento apresentado de que a juventude não deve ser vista como uma categoria decorativa, mas como participantes efetivos nas discussões diárias do nosso contexto social. A participação foi definida num sentido muito amplo, incluindo tanto questões de criatividade cultural quanto questões de relevância política e sobrevivência econômica. Também ficou clara a mensagem enviada pelo grupo, de que os jovens não devem permanecer nas margens; eles realmente precisam participar das sessões plenárias de muitas destas reuniões que frequentemente nós temos⁶⁰.

A preocupação com a categoria surge da lógica interna do próprio segmento religioso. A juventude não poderia ser vista como “categoria decorativa” para a religião, mas precisava organizar-se ativamente em favor não só do contexto político, como também contribuir para a preservação da religiosidade e sua forte tradição oral. A expressão “líderes do amanhã” recai sobre a responsabilidade das (re)existências das religiões de matriz afro-brasileira e a auto responsabilidade de dar continuidade às tradições, de aprender e conservar os saberes concentrados nos mais novos (jovens) que precisam permanecer e cumprir seus ciclos para tornarem-se líderes e sacerdotes que assegurem a vitalidade da religião. A respeito dessa relação com a preservação da religiosidade, um jovem da organização Juventude de Terreiro de Maceió - AL⁶¹, nos contou,

Em dia de toque, é muito bonito ver o terreiro cheio de criança e jovens lou vando os orixás. Eu me sinto responsável por essa energia ancestral, nós que somos de terreiro nunca tivemos aquele ensinamento de converter as pessoas pra nossa religião. Aqui, elas são livres e ficam quando sentem que o orixá chama. Meu Babá sempre falava ‘filho, aqui ninguém converte ninguém, o orixá é quem chama e escolhe’ por isso sinto essa responsabilidade⁶².

Essa relação de responsabilidade existencial para com a religião aparece em muitos relatos, assim como a preocupação com o cumprimento das tarefas internas e os cuidados com as comunidades. Mas, para que isso aconteça da forma que se espera, é necessário também garantir os direitos sociais dos povos de terreiro. É desta necessidade que surge a ativação dos sentidos políticos, onde a comunidade pode pressionar e reivindicar seus direitos. Outra

⁶⁰ Ibidem, p. 84. Ortografia original.

⁶¹ M. H. Gomes era um jovem de 24 anos, Babalorixá do Ilê Iyá Mi Ipondá Axé Igbualamo, que coordenou juntamente com outros jovens a Rede Àbúrò N’ilê – AL e veio a falecer no início de 2019.

⁶² GOMES, M. em entrevista concedida à autora em: 13 ago. 2016. Maceió - AL.

característica das religiões afro-brasileiras consiste nos mecanismos de manutenção do Axé — força vital — que são dinâmicos e não ocorrem de forma linear ou estática. A lógica da própria cosmologia religiosa se mantém em círculos de continuidades e mudanças que independem dos sujeitos, mas que são sustentados hibridamente pelos saberes e tradições orais⁶³.

A outra perspectiva apresentada seria a passagem da esfera religiosa para a política, assumir os protagonismos frente às necessidades de suas comunidades em que se tem observado, nos últimos anos, que há uma preocupação dos jovens em se identificar como adeptos das religiões afro-brasileiras, mas, não apenas isso, como também se colocarem diante das demandas de suas comunidades, passando a assumir lugares de participação ativa nos debates políticos atuais, expressando suas necessidades a partir de suas identidades etárias (jovens), étnicas (negro) e religiosas (de religiões afro-brasileiros).

Os primeiros indícios da utilização do termo Juventude de Terreiro, para designar representativamente os jovens afro-religiosos, surgiu a partir da criação de Grupos de Trabalhos (GTs) da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), instituída em março de 2003, na cidade de São Luís-MA. Esta organização surgiu com o intuito de articular sociedade civil, adeptos das religiões de matriz africana, gestores públicos e profissionais da área da saúde. O principal objetivo da formação desta rede foi potencializar e valorizar⁶⁴, assim como estreitar a relação e acesso entre os povos de terreiros e as políticas públicas. Para estruturar as demandas políticas, a RENA FRO constituiu os grupos de trabalhos para desenvolverem estratégias de controle social para as políticas públicas.

A RENA FRO possui seis grupos de trabalho (GTs): Mulheres de Axé, Homens de Axé, Crianças de Axé, GT de comunicação, GT de Articulação Política e Juventude de Terreiro. Esses grupos são coordenados por representantes estaduais que desenvolvem encontros, seminários e debates ao nível nacional, regional e estadual, voltados para cada categoria social delimitada pelos grupos de trabalhos. O grupo de trabalho Juventude de Terreiro foi o último a ser instituído. Em novembro de 2013 foi organizado pela RENA FRO o I Encontro Nacional de Jovens de Terreiro, em Salvador-BA e contou com a participação de 40 jovens de religiões afro-brasileiros de diversas regiões do país⁶⁵. O encontro teve como

⁶³ SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **O axé nunca se quebra**: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió(1970-2000). Edufal, 2014.

⁶⁴ SILVA, José Marmo da. Religiões e Saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 16, n. 02, 2007.

⁶⁵ Ibidem, p. 36.

tema “Participação e Controle Social de políticas públicas pelas juventudes de terreiro” e na ocasião se celebrava o aniversário de 10 anos da RENAFRO.

A respeito do evento a representante da RENAFRO Fernanda Lopes explica,

A Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde tem investido na formação e articulação de suas lideranças juvenis por ter plena noção de que a participação de jovens nos processos de tomada de decisões é condição fundamental para os avanços democráticos. As e os jovens das religiões de matrizes africanas agregam valores na luta por direitos porque conectam elementos ligados à tradição, cultura, enfrentamento ao racismo, ao sexismo, à homofobia e, no processo de reafirmação dos direitos e consolidação das políticas de juventude, isso pode fazer toda a diferença⁶⁶.

Parece ter havido, nesse movimento, a idealização de se formar jovens para constituir grupos de terreiros em outras regiões para que, cada segmento, pudesse pensar as políticas públicas de acordo com o contexto de cada região. Apesar de em 2013 a juventude ser instituída como grupo de trabalho de base, em 2009 já havia atividades pontuais para reunir os jovens que eram religiosos de matriz africana. Em Teresina, no ano de 2009, com o apoio da RENAFRO, jovens realizaram o 1º Seminário Municipal da Juventude de Terreiro de Teresina-PI⁶⁷.

Figura 1 - Cartaz de Divulgação do 1º Seminário Municipal de Juventude de Terreiros de Teresina, Teresina-PI



Fonte: Blog Santuário Sagrado Pai João de Aruanda, 2009.⁶⁸

⁶⁶ Entrevista concedida ao Fundo de População das Nações Unidas em: 25 nov. 2013. Disponível em: <<https://brazil.unfpa.org/pt-br/news/encontro-na-bahia-discute-pol%C3%ADticas-p%C3%BAblicas-para-juventude-de-terreiros>> Acesso em: 25 de fevereiro de 2020.

⁶⁷ **Relatório Final do 1º Seminário Municipal de Juventude de Terreiro de Teresina.** Teresina-PI: 2008.

⁶⁸ Fonte: <http://aspajapi.blogspot.com.br/2011_01_01_archive.html>. Acesso em: 25 fev. 2020

O cartaz de divulgação foi elaborado pela equipe de comunicação do Seminário. Na imagem é possível notar alguns elementos relevantes: as cores e simbologias utilizadas são representações da esfera religiosa, que apresentam referências aos *Ifás* (búzios) e a comunicação através dele disseminado, entre as duas mascaradas africanas. As máscaras são semelhantes às representações mitológicas de *Exú*, orixá do dinamismo e da comunicação.

Posteriormente, essa relação do movimento com a religião será vista de forma mais articulada. A respeito da dinâmica de atividades, este seminário municipal teve como objetivo criar uma agenda política com o intuito de evidenciar as necessidades da juventude de terreiro da cidade, como também discutir com a parte interessada, políticas que atendessem às suas demandas. Como resultado, a carta da Juventude de Terreiros de Teresina reivindicou:

Nós, Juventude de Terreiros de Teresina, reunidos no I Seminário Municipal de Juventude de Terreiros de Teresina realizado nos dias 07 e 08 de novembro de 2009, decidimos manifestar nossa reflexão acerca da realidade e da condição de vida dos jovens das comunidades de terreiros, o preconceito e a discriminação racial e religiosa ainda é um componente da exclusão social da população negra, os problemas de ausência de um sistema de saúde que atenda as especificidades da população negra, uma educação que ainda não contempla conteúdos que reconstruam o papel social, cultural e político das comunidades negras tolhidos por uma cultura imposta com valores autoritários, individualistas, consumistas, baseados numa prática religiosa intolerante, principalmente de correntes cristãs tradicionais e fundamentalistas⁶⁹.

As referências feitas acima são constantes no Relatório Final elaborado pela comissão organizadora do 1º Seminário Municipal da Juventude de Terreiro de Teresina, no qual se encontram as pautas e propostas levantadas durante o encontro para serem levadas junto ao poder público do município de Teresina. As propostas construídas foram pensadas a partir de seis temas: saúde, direitos humanos, segurança, intolerância religiosa, educação e cultura. Tais propostas apresentadas no seminário, decorrentes destas temáticas, transitam entre a formação e políticas afirmativas para as comunidades de terreiros.

No objetivo apresentado pelo relatório final os jovens se comprometeram em construir uma agenda política, com abertura para uma formação social e a construção de uma rede de articulação com outras organizações, segmentos e poderes públicos. Afim de, promover segurança e visibilidade das comunidades, principalmente a juventude de axé. Nestes aspectos, por ordem cronológica, a primeira atividade pensada por jovens e para jovens de terreiros, numa atuação voltada para aspectos sociais, iniciou-se em 2009 com o 1º Seminário Municipal da Juventude de Terreiro de Teresina-PI. No entanto, o termo só ganharia o cenário

⁶⁹ **Relatório Final do 1º Seminário Municipal de Juventude de Terreiro de Teresina.** Teresina-PI: 2008.

nacional com a realização do I Encontro Nacional de Jovens de Terreiro, ocorrido em Salvador – BA, quatro anos após o seminário realizado na cidade de Teresina-PI.

Com a projeção nacional impulsionada pela RENAFRO, o termo juventude de terreiro ganhou novos percursos, instigando a criação de movimentos, com a mesma proposta política por todo o país. É fato que umas mais que outras foram influenciadas e continuam ligadas à rede. Outras criaram e pensaram variadas formas de organização para além da proposta lançada pela RENAFRO. As formas de atuação e representação são poderes em disputa, embora as demandas sejam semelhantes, cada movimento possui suas experiências e seus posicionamentos diferentes, como é o caso da Juventude de Terreiro de Pernambuco.

A construção de um dos movimentos de juventude de terreiro surgiu como fruto dos debates que ocorreram no II CIAD. Em entrevista concedida à TV Rede Favos, o militante negro Fábio Gomes — conhecido como Fábio Negão — relatou:

Introduzir a juventude de terreiro naquele debate possibilitou mais na frente, mais alguns meses e anos, pensar uma forma de reunir esses jovens com essas semelhanças, ser de origem negra, participar de comunidades tradicionais de cultura ou religião africana e poder trazer pra o debate a política e a forma como queríamos ser reconhecidos e sermos, e termos os nossos direitos garantidos (...). A Juventude de terreiro que nasce em 2006 e em 2007 já ganha corpo, porque nós do terreiro de Mãe Amara, procuramos estudar mais esse tema, mais informações e já estamos envolvidos nos debates para uma criação do Conselho estadual de juventude, para que constasse dentro do Conselho uma cadeira, específica para a Juventude de Terreiro⁷⁰.

Embora houvesse a persistência em denominar esse primeiro debate como movimento de juventude de terreiro, ainda não era concebido enquanto categoria. O que se tinha eram jovens que se auto percebiam como, mas que ainda não se encontravam organizados. No entanto, a busca por inserção na política legislativa já aparecia como demanda. Ocupar espaços dentro dos conselhos municipais também é estratégico e necessário para pensar diretrizes que atendam a essas especificidades.

Apesar de a relação entre religião e política serem velhas conhecidas, o cenário é outro. Centramos o debate a partir de uma religiosidade que historicamente foi negada e demonizada ao longo do tempo. A aproximação desta com a esfera política possui outra conotação. Essa dinâmica proporciona novos fôlegos e tensiona às divergências para que se garantisse e assegurasse os direitos para as comunidades tradicionais de terreiro. Da forma

⁷⁰ GOMES, Fábio. **Origem da Juventude de Terreiro**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dmkzM1_hvsg>. Acesso em: 20 jul. 2019.

como historicamente essas religiões foram sendo reprimidas, os movimentos relacionados a elas ultrapassam os debates do sagrado e contempla as reivindicações emergentes da condição social e econômica da população negra e de terreiro.

No que diz respeito à categoria religiosa, Silva⁷¹ afirma que é necessário compreender a disposição simbólica das religiões nos processos históricos, assim como os lugares e não-lugares, a construção das memórias permeadas pelas categorias sociais (gênero, étnicas, raciais, etc.) e, conseqüentemente, as reflexões teóricas que contemplam essas concepções e a construção epistêmica entre o discurso e as práticas para o entendimento histórico e a representação que nele existe. Nas palavras da autora:

A religião é um dispositivo de representação cultural de grande força e eficácia, uma dimensão das representações culturais do mundo, estando sujeita, portanto, a mudanças. Religião e crenças religiosas só podem ser definidas em determinados contextos espaciais e temporais. Desvendar a cultura é revelar as estratégias e dinâmicas de identidades que constituem cada grupo social. A identidade religiosa estabelece parâmetros culturais que influenciam as práticas cotidianas, os lugares, as relações, as posições hierárquicas, as atitudes e as representações⁷².

Neste sentido, a compreensão das religiões afro-brasileiras passa também pelas categorias de representação social, assim como a preocupação da definição histórica do conceito de religião como categoria interpretativa capaz de compreender a universalidade do termo para a interpretação histórico-religiosa. Quando colocamos a religiosidade como motivador da constituição desses segmentos sociais, é importante compreender quais mecanismos dão suporte para estas manifestações.

Michel de Certeau⁷³ ao tratar sobre a escrita da história afirma que não há história ou trabalho histórico se este não articular os fatos com o lugar social. A escrita da história, como uma operação, busca historicizar as relações do lugar com as categorias analíticas das experiências sociais e culturais dos sujeitos. Portanto, seria um equívoco desvincular as religiões de outras estruturas da sociedade, considerando que esta também é uma das bases que sustenta essa estrutura.

Esta concepção manifesta que é impossível eliminar do trabalho historiográfico as ideologias que nele habitam. Porém, dando-lhes o lugar de um objeto, isolando-as das estruturas sócio-econômicas, supondo, além disso, que as "idéias" funcionem da mesma maneira que essas estruturas, paralelamente e num outro nível, a "história

⁷¹ SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 02, 2011, p. 227.

⁷² Ibidem, p. 227.

⁷³ CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

das idéias" não pode encontrar a inconsistente realidade na qual sonha descobrir uma coerência *autônoma*, senão através da forma de um "inconsciente"⁷⁴.

Apesar dos esforços tecidos em construir conceitos que caracterizassem as presenças negras e das religiões negras, ainda era evidente a necessidade de se pensar esses aspectos das subjetividades numa perspectiva histórica, sobretudo numa perspectiva histórica-social, que pudesse comportar as diversas formas de organizações coletivas das religiosidades. É importante pensar as religiões para além das questões teológicas que a fazem, mas compreender que, na verdade, ela também é uma construção social. E que esta construção perpassa pelas experiências e pela disputa de poder que constroem a historicidade dos conceitos.

As religiões afro-brasileiras em Pernambuco, não muito diferentes de outras localidades, são discursos em construção que carregam imagens do passado e transformam o presente. As memórias como parte disto, contribuem para a reconstrução das culturas. As *tradições inventadas*⁷⁵ podem ser compreendidas como espaços de apropriação e expropriação. Neste sentido, as forças culturais assumem “formas de incorporação, distorção, negociação, recuperação. Elas surgem mais intensamente naquele ponto em que tradições distintas se encontram e se cruzam”⁷⁶.

As religiões afro-brasileiras em Pernambuco sempre foram conhecidas pelo apego às tradições. Esse aferro, presente na fala dos praticantes das religiões afro-brasileiras, nos faz pensar de que forma, a religião, que é fenômeno dinâmico na sociedade, conseguiu preservar traços marcantes das culturas e crenças africanas trazidas pelos negros a partir do século XVI. Ao mesmo tempo, modernizar suas práticas e crenças, uma vez que precisa se adaptar aos novos tempos e, portanto, a novas expectativas e anseios dos praticantes⁷⁷.

O campo da religiosidade afro-brasileira, para além dos aspectos ritualísticos, também exerce influências sobre a vida cotidiana de seus praticantes, no modo como se portam, dos preceitos que devem ser seguidos, nas vestimentas e nas mudanças de hábitos comuns da vida humana como comer, sentar, frequentar lugares, etc. Esses aspectos são colocados em disputa

⁷⁴Ibidem, p. 40. Ortografia original.

⁷⁵ Neste contexto, as “tradições inventadas” são compreendidas como um conjunto de práticas e costumes que passam a serem modificadas e recriadas com uma forte ligação com o passado. As adaptações e reproduções das tradições são explicadas pelas experiências e espaços a qual estão inseridas. In: HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

⁷⁶ CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **De xangô a candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, 201, p. 16.

⁷⁷ Ibidem, p. 13.

com os valores sociais. Nessas tensões, as religiões se colocam como via de mão dupla, tanto por incorporarem os aspectos da sociedade, como também exportarem seus símbolos e características para a esfera pública.

Referente a isto, um dos jovens⁷⁸ participantes da rede de juventude de terreiro, relata:

O interessante pra juventude é debater, pensar e criar formas de levantar as nossas bandeiras. Nós, que somos pretos sabe? Que sabemos na pele o que é a violência pela cor. Por isso temos que fazer do terreiro também nossas escolas, de falar, estudar e fazer esses eventos de jovem de terreiro em todo lugar e também aprender mais com os mais velhos sobre nossa religião⁷⁹.

A formação dentro dos espaços dos terreiros pode ser compreendida como uma educação experimentada tanto pelos mais novos (crianças e jovens) como também pelos mais velhos (adultos e idosos). Caputo⁸⁰ auxilia nesta compreensão quando ao tratar das crianças de terreiro, afirma que os espaços além de sagrados também são educativos, pois:

Nas comunidades de terreiros existem inúmeras crianças e adolescentes. Elas ou são da família do pai ou mãe de santo ou estão ligadas aos filhos e filhas de santo dos terreiros. Assim como os adultos, as crianças são iniciadas no candomblé, desempenham funções específicas, recebem cargos na hierarquia dos terreiros e manifestam orgulho de sua religião. Na escola, porém, essas crianças e adolescentes são invisibilizadas, silenciadas, discriminadas⁸¹.

A definição desta categoria consiste na experiência individual de cada sujeito. Embora alguns tenham nascido próximo às religiões afro-brasileiras ou participado desde muito cedo, para outros, o sentido deve ser reaprendido, por ter experienciado outras realidades, cujas religiões negras foram estigmatizadas e demonizadas. O exercício de desempenhar funções religiosas e enfrentar os preconceitos que estas sofrem são ensinados, e o espaço que mais acoberta esses processos são os terreiros. Sabendo que em outros espaços esses indivíduos são invisibilizados, silenciados e discriminados. Justifica-se, nesse contexto, pensar que para além da prática religiosa existe, também, uma vivência política de enfrentamento a este contexto socialmente desigual.

Os pontos centrais desta categoria em análise perpassam o tempo todo por duas questões centrais: a experiência e a cultura. Tais conceitos serão vistos mais precisamente no

⁷⁸ Utilizamos aqui, o termo *jovem* para determinar os sujeitos de forma generalizada para ambos os sexo, mas também consideramos as orientações de gênero. Quando necessário faremos uso de “um, uma, uns, umas e/ou o, a, os e as” para determinar a qual categorias estamos nos referindo.

⁷⁹ GOMES, M. Em entrevista concedida à autora em: 13 ago. 2016. Maceió - AL.

⁸⁰ CAPUTO, Stella Guedes. Cultura e Conhecimento em Terreiros de Candomblé: lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. **Currículo Sem Fronteiras**, Rio de Janeiro, v. 07, n. 02, 2007.

⁸¹ Idem, p. 33.

decorrer do trabalho, mas aqui alertam para a necessidade de expressar politicamente esta pertença religiosa como movimento social, ou mais precisamente como um movimento político-religioso. As contribuições de E. P. Thompson⁸² para os conceitos históricos, nos emprestam brevemente medidas analíticas para pensar as categorias sociais contemporâneas que dialogam em partes, com a perspectiva de Antônio Gramsci⁸³, que levanta alguns pressupostos para uma construção de estudos históricos sobre classes subalternizadas.

Portanto, deve-se estudar: 1) a formação objetiva dos grupos sociais subalternos, através do desenvolvimento e das transformações que se verificam no mundo da produção econômica, assim como sua difusão quantitativa e sua origem a partir de grupos sociais, cuja mentalidade, ideologia e fins conversam por um certo tempo; 2) sua adesão ativa ou passiva as formações políticas dominantes, as tentativas de influir sobre os programas destas formações para impor reivindicações próprias e as decomposição e de renovamento ou de nova formação; 3) o nascimento de novos partidos dos grupos dominantes, para manter o consenso e o controle dos grupos sociais subalternos; 4) **as formações próprias dos grupos subalternos para reivindicações de caráter restrito e parcial**; 5) as novas formações que afirmam a autonomia dos grupos subalternos, mas nos velhos quartos; 6) **as formações que afirmam a autonomia integral, etc.** (grifos nosso)⁸⁴.

Neste sentido, se pensarmos as categorias de jovens de terreiro com seus mais diversos segmentos enquanto tradutores dos conflitos e, do modo como a cultura religiosa tem tomado a centralidade dos fatos podemos analisar, são só do ponto de vista teórico, mas também nas experiências que se tem construído. O conceito de experiência no movimento Juventude de Terreiro, cumpre a tarefa de alinhar os sentidos, as culturas e os conflitos contextualizados da forma como se organizam.

É importante dizer que esses aspectos nem sempre acontecem de forma passiva, a experiência também é um conceito em disputa. E esses valores disputados não ocorrem somente entre diferentes religiões, as intervenções sociais acontecem de forma significativa a partir da necessidade de ampliar o recorte da visibilidade, ao tempo em que estes sujeitos jovens partem de sua experiência religiosa para construir e reivindicar suas pautas.

As especificidades de cada comunidade afro-religiosa aparecem como demandas que muitas vezes partem mais das reivindicações individuais do que, coletivas, o que resultou em criações de um ou mais segmentos com a mesma proposta política. Como o caso de Recife

⁸² THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

⁸³ GRAMSCI, Antonio. **Às margens da História** (História dos Grupos Sociais Subalternos). In: **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. (v. 05).

⁸⁴ Idem, p. 132.

que, em 2006, já havia um processo de articulação de uma juventude de terreiro, mas só em 2014 surge a rede de juventude de terreiro que aqui tratamos.

Este é o caso do “Àbùrò N’ìlê – Rede Regional da Juventude de Terreiro”, atualmente representada nos estados de Alagoas, Pernambuco e Ceará. A primeira organização desta Rede de Juventude de Terreiro surgiu no Recife-PE no início de 2014:

Àbùrò N’ìlê, quer dizer irmão novo da casa, é o nome de uma rede de juventude de terreiro de Pernambuco, criada com a proposta de união e interação dos jovens negros e afrodescendentes das religiões de matriz afro brasileiras, com ideais de criação de projetos de ações afirmativas, e políticas de inclusão para os jovens, com a visão de minimização do genocídio da juventude negra de Pernambuco, mas a integração também de jovens não candomblecistas, trabalhando de modo geral com a juventude⁸⁵.

O segmento “Àbùrò N’ìlê RJTP” (Rede de Juventude de Terreiro de Pernambuco), surgiu em 2014, com o intuito de agregar jovens que se identificam como adeptos das religiões de matriz africana. Esta organização foi primordial para a construção do movimento alagoano que buscou, no movimento de Pernambuco, uma estrutura consolidada, mostrando as suas primeiras estratégias políticas. As questões, conteúdos, formas e necessidades desse movimento estão expressas em suas formas de mobilização e articulação. Desse modo, o uso da cultura como de elemento representativo da religião está muito presente em suas atividades, como a utilização de elementos sagrados para a realização de eventos. Assim, delimitaremos a seguir o movimento “Àbùrò N’ìlê” de Pernambuco objetivando analisar as formas de atuação e de articulação com a finalidade de historicizar esse movimento político.

1.3 Rede Regional de Juventude de Terreiro “Àbùrò N’ìlê”: a experiência formativa da juventude afro-religiosa de Pernambuco

“Quem é de Axé vai pra rua e luta pelos seus direitos”⁸⁶

A juventude de terreiro organizada através da Rede de Juventude de Terreiro “Àbùrò N’ìlê” deu início às suas atividades no primeiro semestre de 2014. Realizou diversos encontros e promoveu projetos significativos para a comunidade afro-religiosa de Recife – PE. A criação da rede surgiu a partir da idealização de alguns jovens da comunidade

⁸⁵ Àbùrò N’ìlê: Termo Yourubá que significa “Irmão mais novo da Casa”. Informação coletada do blog Comunica Ewè, plataforma oficial do movimento. Cf.: <<https://aburonilerjt.wordpress.com/>>. Acesso em: 15 jan. 2020.

⁸⁶ Pablo Oxaguian, em entrevista concedida à autora em: 04 fev. 2020. Olinda – PE.

pertencentes ao terreiro de Mãe Beth de Oxum,⁸⁷ chamado *Ilê Axé Oxum Karê*, em construir um espaço em que se pudesse reunir os jovens para debater e promover assuntos que atingissem diretamente os direitos sociais e culturais dos jovens de terreiro. Um dos jovens dirigentes da rede “*Àbúrò N’ìlê –RJTPÉ*” conhecido com Pablo Oxaguian⁸⁸ explicou como se deu o processo de mobilização do movimento. Nas palavras do jovem,

Chegar na escola desde pequeno e me afirmar como jovem de terreiro isso já é criar dentro da escola um movimento, porque um outro amigo meu que também era de terreiro já se identificava então ali a gente já ficava junto. Então eu sempre tive essa vontade, esse espírito de liderança nos movimentos porque a minha mãe também é uma grande líder dos movimentos. [...] e aí nasce a perspectiva e a importância de dizer ‘vamos começar a se organizar politicamente?’ e aí desde criança eu comecei a participar da ACPT, que a articulação da Caminhada de Terreiros de Pernambuco, na qual a juventude até três anos atrás eram os responsáveis pelo palco da jurema e eu era um dos responsáveis. Então eu fazia parte da ACTP, fazia parte do meu afoxé, do coco e das ações que envolvem o coco e aí estava sempre junto e resolvemos criar o *Àbúrò N’ìlê*. E por que não a gente começar a se organizar politicamente e começar também a discutir políticas públicas⁸⁹.

O interessante da mobilização do *Àbúrò* em Pernambuco é que ele nasce do fluxo de outros movimentos culturais e de outras articulações políticas. E, principalmente, a partir da construção de uma agenda política e formativa para jovens negros e negras de terreiro. O jovem Pablo ainda explica que a percepção de movimento social está além da ideia de organização institucionalizada. As pequenas ações coletivas são compreendidas também como manifestações contínuas de pertencimento e empoderamento religioso.

Embora essas expressões fizessem o uso dos marcadores sociais de raça/cor e pertencimento religiosos, cada um a faz de forma particular, cada ação elege um conjunto de interpretações, símbolos, repertórios e intervenções diferentes junto à sociedade. Os maracatus, os Afoxés, os cocos de umbigada e os brinquedos seculares assim como, as articulações religiosas possuem linguagens diferentes de constituir política. Os grupos de *Afoxés*, por exemplo, são expressões dos terreiros de candomblé na esfera pública e muito

⁸⁷ Mãe Beth de Oxum é uma Yalorixá de 56 anos, que está à frente do *Ilê Axé Oxum Karê* que fica localizado no bairro Guadalupe em Olinda – PE. É ativista e militante da cultura popular dos terreiros, é comunicadora e mestra de coco de umbigada. Seu terreiro funciona há mais de 15 anos como Ponto de Cultura com iniciativas voltadas para educação, tecnologia e arte nas periferias recifenses.

⁸⁸ Pablo Oxaguian é jovem de 24 anos, dirigente do movimento “*Àbúrò N’ìlê –RJTPÉ*”, *Babakekerê* (Pai pequeno) do *Ilê Axé Oxum Karê*, presidente do Afoxé Babá Orixalá Funfun e participante/herdeiro do Coco de Umbigada.

⁸⁹ Pablo Oxaguian, em entrevista concedida à autora em: 04 fev. 2020. Olinda – PE.

deles até possuem fundamento religioso, podendo até ser conhecido popularmente como *candomblé de rua*⁹⁰.

Neste cenário o espaço de encontro da encruzilhada desses coletivos é justamente um ponto: o Ponto de Cultura Coco de Umbigada. Os pontos de Cultura fazem parte do programa do governo federal Cultura Viva, que foi uma iniciativa do Ministério da Cultura em 2004, como política de Estado do Governo do ex-presidente Lula. O programa tinha como proposta fomentar e desburocratizar o acesso às políticas de incentivo à cultura por todo país. Esse novo momento dar-se por meio das políticas afirmativas da gestão do Gilberto Gil, em 2003, no Ministério da Cultura.

O principal objetivo do Ministério da Cultura era financiar através de editais, iniciativas culturais que não recebiam nenhum tipo de apoio de outras instituições. Os editais selecionavam diversos projetos populares em periferias, terreiros e aldeias indígenas. Outra importante ação, foi a criação de redes a partir dos pontos de Cultura criada para estabelecer uma troca entre os demais projetos selecionados. Essas conexões foram primordiais para difundir e formar outras entidades, e fazer com que esses Pontos de Cultura formassem abrigos, mesmo que temporários, dos movimentos de juventude de terreiro. A troca de experiências com outros grupos contribuíram efetivamente para a abordagem política que a juventude seguia nesse novo propósito social.

O coco, o *afoxé* e a juventude sempre se agregou, agregou também a juventude negra e de terreiro pra discutir ações e pra gente pensar o que é que está dentro da nossa comunidade; e dentro da nossa comunidade muitas vezes a gente tem igrejas as neopentecostais que estão cooptando os nossos jovens e aí transformando, alienando os nossos jovens, eu posso dizer sim, porque é real, porque quando um jovem começa a abrir a boca e querer justificar, destilar discurso de ódio baseado em biologia ele está cooptando a mente daquele jovem, colocar a bíblia que é um livro sagrado pra eles, para as religiões cristãs, como uma constituição ele tá cooptação a cabeça daquele jovens e alienando aquele jovem. Então é a gente começar a dizer 'somos um grupo de jovens de terreiro e estamos aqui abertos'⁹¹.

Percebe-se que o propósito dessa juventude estava em agregar a juventude negra local, munida das particularidades do contexto social no qual estão inseridos. Ao falar das igrejas neopentecostais, dos discursos de ódio, das teorias deterministas e das investidas da conversão religiosa cristã, esses jovens denunciam a realidade de muitos dos jovens negros, periféricos e de terreiro do estado. Ao falar em “cooptação dos jovens”, “alienação das mentes” o jovem entrevistado nos dá uma chave para retomar o ponto de discussão referente aos agentes

⁹⁰ BENY, Daniela. **O Afoxé Dança Para Iansã**. Maceió: Editora Viva, 2017.

⁹¹ Pablo Oxaguian, em entrevista concedida à autora em: 04 fev. 2020. Olinda – PE.

mobilizadores dessa juventude, e quais os processos históricos que atravessam suas experiências religiosas. No caso, o surgimento do discurso dos neopentecostais faz parte de uma visão das igrejas a respeito das religiosidades de matriz africana que surge do sistema de doutrinação do neopentecostalismo que tem início no Brasil em meados do século XX. Em decorrências do proselitismo religioso, que demoniza outras crenças, eles têm investido fielmente em ataque às religiões que não são de teologia cristã; características como a incorporação de divindades e entidades que são consideradas espaços de pactos demoníacos pelos adeptos ao pentecostalismo⁹². Autorizou-se o pensamento de que tudo que envolve o negro é ruim, sujo e demoníaco. Os séculos de repressão, escravização e execução dos negros e suas religiosidades demonstram o quanto o lugar do negro foi reprimido, negado e por vezes aniquilado.

As culturas ditas “dominantes” têm se construído como modelos corretos de sociedade e por sua vez superior à qualquer outra cultura, o que acaba abrindo precedentes para o que seria o “bem e o mal” ou até mesmo quem seriam os “cidadãos de bem” ao tempo que estigmatiza outros sujeitos. Neste aspecto, a juventude de terreiro representa socialmente uma cultura que foi inferiorizada⁹³. Logo, esse sistema de representação juvenil passou a possuir uma lógica introspectiva dos processos históricos, políticos, territoriais, econômicos e sociais envolvidos em suas culturas. Pois, os costumes culturais exigem certo posicionamento a respeito dos projetos multiculturais, compreendendo que os processos subjetivos são indissociáveis da prática sócio-política. Por essa razão, esses jovens se posicionam contra os aparelhos de repressão e constroem ações reativas, como por exemplo, a “Paralisação dos povos de terreiro” contra os “Gladiadores do altar”.

⁹² SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, vol.13 n.1 Rio de Janeiro, 2007.

⁹³ BARBOSA, Wilson. **Cultura negra e dominação**. Rio de Janeiro: Editora Unisinos, 2002.

Figura 2 - Cartaz de divulgação da Paralisação do povo de Terreiro, Recife – PE



Fonte: Site Comunica Èwé, 2015⁹⁴.

O cartaz de divulgação acima se trata de uma chamada pública para “A paralisação do povo de terreiro” organizado pela juventude de terreiro que contou com a participação de diversas casas de axé e do grupo cultural Afoxé Babá Orixalá Funfun.

Figura 3 - Paralisação das comunidades de Terreiro, Recife – PE



Fonte: Site Comunica Èwé, 2015⁹⁵.

⁹⁴ Fonte: < <https://aburonilerjt.wordpress.com/>> Acesso em: 06 fev. 2020

⁹⁵ Fonte: < <https://aburonilerjt.wordpress.com/>> Acesso em: 06 fev. 2020

A paralisação dos povos de terreiro — articulada pelo “*Àbúrò N’ìlê*” — ocorreu em abril de 2015. O ato em formato de paralisação, impulsionado pela juventude, foi mobilizado após ataques sofridos pelos terreiros e seus adeptos por parte de um movimento chamado “Gladiadores do Altar”. Os “Gladiadores do Altar” foi uma tendência que se popularizou entre os jovens da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que utilizavam trajes semelhantes aos de militares brasileiros e reuniam-se pra gritar palavras de ordem em nome do “Exército de Cristo” que chegou a contar com mais de quatro mil jovens por todo país.⁹⁶ Os jovens religiosos espalhavam panfletos, pregavam, marchavam em locais públicos e disseminavam vídeo das ações na internet. O estranhamento com a popularidade do discurso desses jovens deixou as comunidades de terreiro em alerta.

Diversos coletivos de religiosos e articulações da cultura popular afro-brasileira mostraram-se preocupados e ameaçados com os discursos de ódio. Diversas casas, terreiros, grupos e sociedade organizada divulgaram notas de repúdio contra as ações ofensivas dos “Soldados de Cristo”.

A casa de Oxumarê, um dos terreiros mais tradicionais da Bahia, publicou uma carta aberta às autoridades brasileiras pedindo pela “Proteção das Religiões de Matriz Africana contra os Gladiadores do Altar”. A carta da comunidade expôs,

As comunidades tradicionais de matriz africana não revidam estes ataques com base nos seus próprios dogmas de respeito à vida e à convicção de que a paz, a fraternidade, a irmandade e o amor nos garantem estar de fato ligados em harmonia com o poder superior. Acreditamos ainda que compartilhamos a crença em um mesmo Deus, único e onipotente, senhor de todo universo, porém, por uma diferença cultural, o chamamos de Olodumarê, e isto igualmente nos faz irmãos na fé. De forma pacífica, na tentativa de coibir os ataques da IURD contra os Povos de Santo, reivindicamos diariamente o direito constitucional da liberdade religiosa, lutamos por políticas públicas e buscamos o diálogo inter-religioso, contudo sem lograr o devido êxito. A IURD continua oprimindo as Religiões de Matriz Africana, munida de uma imensa fortuna, de poder político e agora de um exército, que poderá levar a Umbanda e o Candomblé a vivenciar uma releitura da santa inquisição⁹⁷.

A convocação para a mobilização de alerta entre os povos de terreiro chegou também à juventude pernambucana, que foi às ruas com um protesto denunciativo juntamente com outros grupos socioculturais contra as ameaças dos religiosos da IURD. Como mencionamos anteriormente, a perseguição às religiões afro-brasileiras não é recente e muito menos inconsciente, mas tem se tornado cada vez mais frequentes e agressivas. O entrevistado Pablo

⁹⁶ LIMA, Elisane Pinto da Silva Machado de. Gladiadores do altar? discutindo a noção de estranhamento no discurso religioso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Fórum Linguístico**. v. 14, 2017.

⁹⁷ Fonte: < <https://www.geledes.org.br/carta-contra-os-gladiadores-do-altar/>> Acesso em: 02 mar. 2020

relatava que, a articulação para o ato se deu em uma das reuniões da organização onde eles conversam sobre as demandas cotidianas da comunidade e socializavam os casos de racismo religioso como forma de buscar ajuda jurídica. E nessa onda de “gladiadores do altar” se uniram junto com as deliberações de outras entidades e resolveram paralisar as funções nos terreiros e ir para as ruas com os jovens e os mais velhos. Para Pablo, “na grande Pernambuco surgiu essa de gladiadores do altar, que eram jovens também. E aí a gente foi nas ruas, de branco, com os tambores pra dizer ‘nós estamos contra isso’ foi um protesto contra a promoção do ódio”⁹⁸.

A respeito desta movimentação é interessante analisar as relações que são estabelecidas entre público e o sagrado. Duas questões são pertinentes e precisam ser analisadas: (1) a paralisação nas funções dos terreiros com propósito político e (2) a transposição de elementos do terreiro para a cena pública.

Sabe-se que os terreiros possuem dinâmicas internas, que muitas vezes só competem aos pais e mães de santo e aos filhos de cada casa. Essa dinâmica está relacionada à parte ritualística e processual da religiosidade. O ato de “paralisar” tais funções para ir à rua vestidos de branco e carregando elementos do terreiro, abre um antecedente para pensarmos como o teor político e denunciativo também passou a fazer parte da experiência religiosa, que tem seus fundamentos na realidade dos sujeitos imersos nessa categoria.

O caminho entre o espaço sagrado e o profano deve ser compreendido também do ponto de vista social e ideológico.

Apesar de a vivência no candomblé gerar um gosto que se manifesta em várias esferas, elas, entretanto, não chegam a se confundir com a esfera religiosa. Não há dúvida de que o gosto do candomblé extrapola os muros do terreiro e impregna outras esferas da vida cotidiana dos adeptos, como vemos. Mas, como religião, deve manter sua identidade, que se expressa principalmente no que se chama de o “segredo”, o “fundamento”, que, em outras palavras, significa aquilo que não se partilha, a não ser com os do terreiro. Aquilo que realmente marca a identidade da religião⁹⁹.

Existe uma complexa relação entre esses aspectos, mas tem sido cada vez mais comum a presença dos elementos sagrados em atividades não ritualísticas. No caso da juventude de terreiro essa relação torna-se compreensível se considerar que a maioria, se não todos, são religiosos e comungam da mesma fé, o objetivo principal destas ações é promover a visibilidade e quebrar os paradigmas construídos a respeito das simbologias religiosas. Outro

⁹⁸ Pablo Oxaguian, em entrevista concedida à autora em: 04 fev. 2020. Olinda – PE.

⁹⁹ AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas; SP: Educ, 2002, p.96.

exemplo disto são os processos formativos da própria juventude de terreiro, tanto político quanto religioso como os seminários, os debates e a produção de materiais lúdicos para aprender sobre as afro-religiosidades.

Ao falar dos projetos desenvolvidos durante a trajetória do movimento, o jovem dirigente Pablo relembra quais teriam sido as primeiras propostas a serem executadas pelos jovens e explicou:

Depois dessa parte de agregar pessoas, a gente pensou logo em ações de saúde. Porque a juventude de terreiro é a juventude negra e de periferia. É a juventude que está na base da pirâmide. É a juventude que tá na base social. Então a gente disse ‘é a juventude que depende do SUS, é a juventude que depende das UPAS da vida’ então também é função do terreiro a promoção da saúde. Então, a gente foi na secretaria de saúde e propôs uma ação e a secretaria aceitou a nossa proposta. Organizamos a documentação com os terreiros registrados e a secretaria mandou aqueles carros pra fazer exame de mama, exame de toque nas mulheres do terreiro e da comunidade. ‘É do terreiro? Então é da comunidade’. E isso a própria comunidade passa a olhar o terreiro diferente¹⁰⁰.

A promoção de Saúde é um termo bastante debatido nos terreiros, não somente pela existência de redes específicas como a Rede de Religiões Afro-brasileiras e Saúde (RENAFRO), mas por ser um dos espaços mais atingidos com a falta de políticas públicas. Os terreiros são espaços de interação, de sociabilidade e, principalmente, de solidariedade. Considerando esses aspectos, torna-se justificável a preocupação dos jovens com essa temática. A *Ilera*¹⁰¹ nos terreiros também é um saber ancestral, tem formas e cuidados específicos, deve haver um diálogo entre os cuidados da medicina e as tradições espirituais. Desta forma, promover a saúde nos terreiros é potencializar um conjunto de práticas e não substituí-las.

As práticas ritualísticas dos terreiros e sua cosmologia religiosa são integradoras e possibilitam a inserção de uma parcela significativa da população negra e não negras que acreditam na possibilidade de experienciar acolhimento humano e espiritual. Por essa razão, os terreiros devem reconhecer as limitações destes cuidados assim como, a medicina oficial deve reconhecer e respeitar a medicina exercida nos terreiros com intuito de tornar essa relação um diálogo possível. Como forma de valorizar os saberes religiosos a juventude de terreiro produziu um catálogo sobre as folhas sagradas. A respeito disto Pablo relatou,

¹⁰⁰ Pablo Oxaguian, em entrevista concedida à autora em: 04 fev. 2020. Olinda – PE. Na entrevista, o jovem menciona o Sistema Único de Saúde (SUS) e as Unidades de Pronto Atendimento (UPA) como serviços públicos utilizados pelas comunidades de terreiro.

¹⁰¹ Termo em Iorubá que significa Saúde.

Nós temos a nossa própria promoção de saúde, nós sempre fizemos os nossos chás. Então a gente resolveu fazer um catálogo de folhas. Com o princípio ativo de cada folha na saúde, onde normalmente ela é encontrada, de que orixá ela é e o princípio litúrgico, filosófico e espiritual. Nós reunimos quase quarenta tipos de ervas¹⁰².

A preocupação da juventude para além de buscar políticas públicas, também está na preservação das tradições e na manutenção do espaço de convivência religiosa. As folhas sagradas são energias essenciais para os terreiros. Assegurar, registrar e repassar os benefícios delas é uma das tarefas existenciais dessas comunidades. Sem as folhas não haveria *Orixás*, não haveria *Axé* e não se realizaria rito nenhum. Segundo os entrevistados, é primordial que a nova geração saiba o valor das ervas e, por essa razão, a produção do catálogo foi extremamente relevante. Aprender sobre folhas é essencial para os filhos e filhas de santo, pois trata-se da compreensão da natureza como elemento sagrado que dá sentido aos ritos e passagens nos terreiros¹⁰³.

Com forte tradição oral, esses saberes são passados de forma cíclica entre as crianças, os jovens, os adultos e os mais velhos. Apesar de ainda haver certa resistência por parte dos mais velhos em realizar registros escritos e audiovisuais desses ensinamentos, os jovens têm cumprido a tarefa de guardar — até onde pode ser dito — os segredos do *Axé* e eles acabam fazendo a partir de suas experiências e projetos de vida. Um dos jovens, quando questionado sobre a responsabilidade do movimento, contou:

No terreiro se aprende duas coisas: a primeira é, respeitar os mais velhos e os ensinamentos e a segunda é não ter vergonha de dizer que é do *axé*. É muito importante estudar e entender que não é fácil ser de terreiro porque é muita responsabilidade e ainda tem o preconceito. Unir mais jovens é fortalecer e dizer ‘se pra é cantar a gente canta, mas se for pra protestar e exigir direitos também estaremos lá’, não é só bater tambor tem que lutar e se informar também. [...] Por isso o movimento cresceu tanto, porque era uma necessidade não foi só pela novidade¹⁰⁴.

O jovem avalia a importância não só da aprendizagem no terreiro, mas de se formar politicamente. E o “*Àbúrò N’ìlè*” em poucos meses de formação apresentou uma proporção de núcleos interessante. De acordo com o dirigente da juventude de terreiro pernambucana, logo nas primeiras atividades realizadas o movimento despertou a atenção de jovens de outros estados como Alagoas, Maranhão e Ceará. Esses foram os primeiros estados a adotarem o

¹⁰² Pablo Oxaguian, em entrevista concedida à autora em: 04 fev. 2020. Olinda – PE.

¹⁰³ Pablo Oxaguian, em entrevista concedida à autora em: 04 fev. 2020. Olinda – PE.

¹⁰⁴ GOMES, M. Em entrevista concedida à autora em: 13 ago. 2016. Maceió - AL.

formato da rede ainda no primeiro ano de existência. Existem registros e fotografias que mostram os encontros realizados com jovens de outras localidades. Era parte da estratégia de consolidação que o movimento pudesse investir em ampliar a rede e criar mais coletivos por toda a região nordeste. Desde o encontro “Teia da diversidade” o movimento tinha encontrado condições favoráveis para a articulação, havia uma comunicação entre os grupos que auxiliava nas formas de mobilização da juventude.

A imagem, a seguir, registra um encontro “*Àbùrò N’ilê*” dos estados de Alagoas e Pernambuco, onde se encontrava os coordenadores Matheus Silva (PE) e Lucélia Silva (AL), presentes em uma das atividades organizadas pelo “*Àbùrò N’ilê* – Pernambuco”. Na fotografia, os jovens estão com Mãe Beth de Oxum, mãe carnal de um dos integrantes da juventude de terreiro pernambucana e apontada como umas das referências de apoio da juventude de terreiro. Ainda que, os jovens falassem que o movimento era “de jovens para jovens” era comum saber do apoio e presença dos mais velhos em suas atividades de mobilização e formação. A hierarquia e a compreensão de que os mais velhos são detentores dos saberes, aparecia tanto na narrativa quanto nas locuções da juventude. Na foto é possível identificar o grupo pela “marca” nas camisetas com o símbolo e identidade visual da rede.

Figura 4 - Encontro entre o “*Àbùrò N’ilê*” dos estados de Alagoas e Pernambuco, Recife- PE



Fonte: Arquivo pessoal, 2015¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Fonte: Acervo do Movimento. Documento gentilmente cedido à autora, 2015.

Os encontros do movimento eram recorrentes, mas nem sempre era possível a presença de todo o grupo e com isso era comum ir aos encontros no máximo três representantes para diminuir custos e viabilizar as discussões. E esses eram responsáveis por ir ao encontro e depois repassar os encaminhamentos para os demais integrantes de seus estados. Esses momentos eram considerados como “formações internas ou seminários”, que tinham o intuito de contribuir com os aspectos formativos que às vezes o terreiro não dava conta. Também era de responsabilidade dos jovens levar esses debates para suas casas e comunidades religiosas.¹⁰⁶ Esses registros marcam momentos importantes para o coletivo, às trocas de experiências formativas foram essenciais para pensar, de fato, em um movimento que se constituiu em rede. Embora se tenha feito neste capítulo uma breve análise da juventude, como categorial social, juntamente com a experiência da juventude de terreiro de Pernambuco. Nosso objetivo segue sendo analisar a formação histórica desta organização em Alagoas, mas não tem como situar historicamente este processo sem que se faça um levantamento de como se deu processos similares e quais as influências que exerciam sobre esses e outros sujeitos aqui estudados.

¹⁰⁶ Pablo Oxaguian, em entrevista concedida à autora em: 04 fev. 2020. Olinda – PE.

2. “QUEM É... SABE. O TAMBOR CHAMA!”: A FORMAÇÃO DA REDE JUVENTUDE DE TERREIRO EM ALAGOAS

Desde a década de 1960, no âmbito nacional, os movimentos e organizações sociais vivenciaram momentos marcantes para a política e cultura brasileira: no modo como se estruturavam, na organicidade de cada segmento e nas influências que exerciam sobre os novos projetos político-ideológicos e alternativos de sociedade. Os chamados novos movimentos sociais, ampliaram os debates para além da perspectiva de classe e incorporavam outras pautas, que foram classificadas como “identitárias”¹⁰⁷.

Dentre esses movimentos se estruturaram também, propostas voltadas para experiências sociais negras¹⁰⁸. Tais manifestações objetivavam projetar ações políticas de reconfiguração para uma sociedade mais democrática, tolerante e igualitária. Em 1964, durante a ditadura militar, essas manifestações foram reprimidas e causaram um enfraquecimento dos movimentos de oposição ao regime. Na mesma medida que o regime militar desmobilizou alguns movimentos, instigou outros novos.

Durante os anos da ditadura militar a sociedade brasileira era interpelada por várias ações que concretizavam relações de poder e legitimavam projetos políticos: a censura, a repressão e a propaganda governamental de um lado e as ações de categorias sociais desprivilegiadas politicamente de outro. Se havia uma história silenciada da violência e opressão de um lado, de outro o governo federal fazia questão de divulgar na mídia o entusiasmo do chamado ‘milagre econômico’¹⁰⁹.

O discurso de crescimento econômico entusiasmava a elite brasileira, mas, em contrapartida, outras categorias sociais, afirmava que estas transformações não alcançavam a população negra e periférica potencializando, assim, a emergência de atuação do movimento social negro contra diversos setores governamentais¹¹⁰. No embate Estado e Sociedade, as demandas dos movimentos sociais criticavam e pautavam o desenvolvimento do capitalismo industrializante, mas não se esgotaram apenas com a questão socioeconômica. Buscavam

¹⁰⁷ BAUMAN, Zygmunt. Identidade no mundo globalizante. In: BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

¹⁰⁸ No início do século XX, são identificadas organizações como a Frente Negra Brasileira (FNB), Teatro Experimental do Negro (TEM), União de Negros Pela Igualdade (UNEGRO) e Movimento Negro Unificado (MNU).

¹⁰⁹ GOMES, Gustavo Manoel da Silva. **A Cultura Afro-Brasileira como Discursividade**: histórias e poderes de um conceito. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2013, p. 80.

¹¹⁰ Idem.

também uma reestruturação nos “padrões culturais”, com a inserção das minorias e maiorias invisibilizadas.

Após a Ditadura Militar, o Movimento Negro Unificado (MNU) apresentou uma atuação expressiva em prol dos direitos da população negra e por uma valorização cultural. O movimento negro, para além das lutas sociais em comum com outros grupos, passou a reivindicar e apresentar suas demandas específicas. Tais conflitos acumularam-se, ao longo da História do Brasil, nas repressões dos movimentos abolicionistas e dos coletivos sociais negros durante a ditadura militar e na discriminação à cultura negra e as manifestações negro-religiosas. Esses fatores históricos influenciaram expressivamente as transformações que ocorreram no cenário político brasileiro, impulsionados pelos movimentos sociais negros, como a obrigatoriedade do “Ensino de História da África e Cultura Afro-Brasileira” nas escolas, a aplicação da “Política de Cotas Raciais” e a instituição do “Racismo” como crime perante a constituição. No entanto, essas demandas só foram prescritas como projetos de lei no início do século XXI¹¹¹. De fato, a gênese do Movimento Negro dar-se-á pelas lutas socioeconômicas, mas o que reforça a autonomia são as alianças com outros aspectos histórico-sociais, como a cultura negra e religiosidade afro-brasileira.

Em Alagoas, as organizações sociais contemporâneas, em suas mais diversas formas de expressão tecem, ainda que indiretamente, uma rede de valorização dos direitos e da cultura negra. Embora não haja uma linha clara de atuação, eles estariam conectados por suas ações no campo político, social e religioso que se concentram na dimensão cultural sustentada com o objetivo de valorizar a expressividade negra. Fios, pontos e nós que como num bordado alinhavam uma rede de sentidos, sons, cores e formas. Mas, no que consiste uma rede?

É possível atribuir o conceito de Rede quando nos deparamos com processos que se cruzam e costuram as dimensões de tempo e espaço nas diferentes experiências sociais. Para Ábia Marpin (2018), embora seja essa uma alusão em termos configurativos, a rede consiste numa ferramenta capaz de compreender e comportar resultados que possibilitam analisar as especificidades das estruturas sociais contemporâneas. Assim, os processos organizativos

¹¹¹ As leis foram resultados de um processo de reivindicações sociais, presentes em debates do Movimento Negro Unificado (MNU) e em outros núcleos de resistência. Em 1988 em Recife-PE ocorreu o “VIII encontro negro norte e nordeste” que neste ano discutia “o negro e a educação”, buscando na educação uma forma de desmistificação do preconceito racial, regatando o papel histórico e o reconhecimento do negro e suas matrizes como membro da sociedade, exigindo uma educação voltada para os interesses dos inferiorizados.

como movimentos sociais e culturais também podem ser compreendidos a partir do conceito de rede, seja ela de sociabilidade, informação ou até mesmo de manifestação política¹¹².

Com uma significação simples, a rede auxilia na compreensão da heterogeneidade das estruturas sociais que as comportam e estabelecem através de relações que se complementam coletivamente, que são flexíveis, mutáveis e estendidas ao mesmo tempo. Dentro destes aspectos, os processos se dão pela importância das subjetividades como argumentos mobilizadores da rede.

Assim, imbricados no processo, os movimentos sociais e/ou culturais são organizados a partir das experiências, da cultura que os envolve e pela disputa de poder, sendo esses os meios de produção das ações coletivas e individuais dos sujeitos. Esses pontos que se inter cruzam, marcam e integram as estruturas, são os responsáveis por formar abrigos, mesmo que provisórios e que se tornam mobilizadores. O determinante passa a ser o sistema de pertencimento criado de valores éticos, culturais, políticos ou até mesmo subjetivos.

O termo rede é utilizado para caracterizar sujeitos e instituições que estruturam e se movimentam de forma amplificada e em diferentes localidades de acordo com suas necessidades e especificidades. Em Alagoas, essa definição foi utilizada de forma inaugural para levantar e definir as manifestações sociais e culturais negras, e seus diversos repertórios na contemporaneidade, pela autora Marpin (2018) através do conceito de “rede de valorização e expressividade da cultura afro-alagoana”. Segundo a pesquisadora, os movimentos sociais negros contemporâneos nesse estado, estão conectados por suas ações no eixo político, científico, artístico e religioso com o objetivo de valorizar as memórias, identidades culturais negras e garantir direitos políticos para essa categoria social. Em diálogo com o autor Norbert Elias¹¹³, a autora busca relacionar os conceitos de figuração e poder para codificar, partindo de seus objetivos, uma rede de expressividade. E compreende que:

A posição que os indivíduos ocupam na estrutura social e a função que desempenham, para serem respeitados e valorizados, dependem da relação que estabelecem com a rede que os envolve. A maneira como o poder vai ocorrer depende, assim, das lutas e das tensões estabelecidas em tal rede de interdependências. Da mesma maneira, os indivíduos criam esta figuração, mudando-a a partir do *habitus*. Este tipo de dinâmica pode ser observada no projeto da *rede afro-alagoana* de mudar o status da negritude, valorizando a expressividade vinculada a este universo simbólico, combatendo o estigma e ressignificando as

¹¹² MARPIN, Ábia. **Luzes para uma face no escuro**: A emergência de uma rede de valorização da expressividade afro-alagoana. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018, p. 38.

¹¹³ ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

marcas da negritude a partir da convicção da necessidade de uma mudança do espaço social das populações negras¹¹⁴.

Desta forma, a configuração da rede é interdependente e deve ser compreendida como tal em seus processos que passam por modificações e estabelecem dinâmicas próprias. As relações de poder destas figurações funcionam como uma reação ao sistema já naturalizado socialmente, sejam eles formais ou não. O interessante desta dinâmica é que ela não se auto percebe enquanto rede e nem sobre a existência de si – ela é irreflexiva – e não se concebe enquanto categoria de sujeitos participantes¹¹⁵.

Os sujeitos sociais são organizados a partir das experiências intersubjetivas que, constroem tanto ações individualizadas, quanto coletivas e formam abrigos mobilizadores, mesmo que provisórios. São instituições que se posicionam de forma reativa intercruzando-se, integrando e marcando dentro das estruturas dominantes. Embora os diferentes sujeitos e instituições desses movimentos ajam de forma independente, revelam múltiplos pontos de poder, inclusive em disputa, mas que tecem pontos e nós de uma rede. Os sentidos que os movimentos sociais negros tecem nessa rede, produzem um novo saber, cria valores éticos e estéticos com grande poder de subjetivação e mobilizações políticas.

No entanto, quando colocamos o argumento mediador desses coletivos como centro dessas mobilizações, constatamos na força da tradição, na cultura e nas experiências de uma luta antirracista que já tem cruzado séculos de combate. Neste sentido não há como estabelecer uma dimensão temporal. É dado e conhecido no âmbito nacional que o movimento negro e seus variantes (que busca valorizar, refletir e reivindicar) é uma mediação entre tradição e modernidade que busca traçar estratégias de atuação para projetar maior visibilidade e equidade para a população negra e levantar questionamentos sobre a democracia racial. Assim, partindo da perspectiva de Joel Rufino,

Todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo [aí compreendidas mesmo aquelas que visavam à autodefesa física e cultural do negro], fundadas e promovidas por pretos e negros. Entidades religiosas [como terreiros de candomblé, por exemplo,], assistenciais [como as confrarias coloniais], recreativas [como “clubes de negros”], artísticas [como os inúmeros grupos de dança, capoeira, teatro, poesia], culturais [como os diversos “centros de pesquisa”] e políticas [como o Movimento Negro Unificado]; e ações de mobilização política, de protesto anti-discriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos,

¹¹⁴ MARPIN, op. cit., p. 39.

¹¹⁵ Ibidem, p. 55.

literários e ‘folclóricos’ – toda essa complexa dinâmica, ostensiva ou encoberta, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro (Grifos do original) ¹¹⁶.

Essas movimentações ficaram conhecidas como Movimento Negro em suas mais diversas nomenclaturas. Entre as décadas de 1980 e 1990, com a efervescência dos novos movimentos e a ampliação dos debates sociais, as concepções ideológicas não se estruturavam de forma unânime, havia algumas reivindicações que assumiam uma perspectiva mais “política” e outras mais “culturais”.

Segundo a historiadora Martha Queiroz (2010), por mais que tenham ocorrido fortes embates entre os ditos “culturalistas e os políticos”, ao analisar os discursos e práticas de grupos culturais e movimentos políticos em Recife – PE, percebeu-se o inverso desta lógica.

Na construção de suas estratégias discursivas, as múltiplas vozes negras que compunham o Movimento Negro recorreram a uma ancoragem marcada pela oposição ao 13 de maio e ao mito da democracia racial, pela valorização da ancestralidade africana, valorização da autoestima e enfrentamento do racismo em todas as frentes. Essa multiplicidade de vozes, articuladas interdiscursivamente, gerou resultados que são melhor visualizados numa perspectiva histórica que conceba as subjetividades e as forças criativas das inter-relações na compreensão dos fatos sociais ¹¹⁷.

Nesta lógica, os movimentos negros contemporâneos brasileiros, em suas particularidades, transitavam entre as denúncias de discriminação racial e a busca por uma afirmação étnica pautada nos critérios de diferenciação de “raça” e “cor”. A emergência das entidades de frente negra brasileira se dá entre as décadas de 1970 e 1980 tendo como marco fundador o ato que tornou público a instituição do Movimento Unificado contra a Discriminação Racial (MUCDR) que depois viria a se chamar Movimento Negro Unificado (MNU) que, muito embora não contemplasse as linhas políticas e ideológicas de todas as categorias de base negra, foram responsáveis por levantar as possibilidades de formação em outros estados ¹¹⁸.

Os discursos racialistas foram argumentos definidores para o surgimento destas organizações. De fato, a gênese do Movimento Negro deu-se pelas lutas socioeconômicas, mas o que reforça a autonomia são as alianças com outros aspectos histórico-sociais como, a cultura negra e religiosidade afro-brasileira. Aspecto esse que nos interessa, mas que só viria a

¹¹⁶ SANTOS, Joel Rufino dos. **Movimento negro e crises brasileiras**. Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares: Brasília, 1994, p.57.

¹¹⁷ QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. **Onde Cultura é Política: Movimento Negro, Afoxés e Maracatus no carnaval do Recife (1979-1995)**. 2010. Tese (Doutorado em História Cultural) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2010, p. 260.

¹¹⁸ Idem.

ser considerado tempos depois¹¹⁹. É importante compreender que apesar de esses movimentos possuírem atuações distintas, uns mais sociais outros culturais, é claro e de objetiva concessão que tais organizações se manifestem e defendam expressões da cultura afro-brasileira. Ao lado dessas expressões, disseminava-se simbolicamente uma construção discursiva sobre a cultura afro-brasileira como mecanismo (re) educador contra o projeto do Estado brasileiro¹²⁰.

A cultura afro-brasileira como discursividade esteve presente nos eixos transversais dos movimentos que se firmaram formais ou informais.¹²¹ O Movimento Negro Unificado (MNU) assumia uma criticidade ao modelo de Estado ao mesmo tempo, em que definia categorias de um “ser negro” dentro da sociedade brasileira e participante destas coletividades. Os princípios da organicidade pautavam-se, sobretudo na condição social dos negros e negras, e nos mecanismos de defesa de todos os aspectos (políticos, econômicos, religiosos, etc.)¹²².

Apesar dos esforços em tornar a política base das diretrizes do movimento, logo nos primeiros anos surgiu certo desconforto frente às perspectivas culturais e religiosas apresentadas.

Em determinadas cidades, como Recife e Salvador, por exemplo, o movimento negro que surgia criava também algumas entidades culturais e estreitava os laços com as já existentes para a valorização da cultura negra e ativação da militância política. Essa atuação gerou um desconforto entre os militantes que se dividiram em “alas” de acordo com suas perspectivas de trabalho: os “culturalistas” e os “políticos”¹²³.

Embora os discursos ditos “culturalistas” estampassem os panfletos das organizações negras, sob o viés da valorização da cultura, do pertencimento e da identidade, a realidade estava um pouco mais distante disto. Os desencontros das organizações negras também faziam parte do contexto. As coletividades estavam, portanto, associadas ao lugar social que

¹¹⁹ ALBERTI, Verena; PEREIRA, Almicar. **Histórias do Movimento Negro no Brasil**: depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas, 2007, p. 65.

¹²⁰ A experiência do surgimento do Movimento Negro é importante na medida em que esses e outros movimentos sociais podem ser pensados como indicativos, explicações ou até mesmo interpretações da sociedade, que permitem observar e analisar momentos e conflitos históricos. In: BEM, Arim Soares do. A centralidade dos movimentos sociais na articulação entre Estado e a sociedade brasileira nos séculos XIX e XX. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 27, n. 97, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v27n97/a04v2797.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

¹²¹ GOMES, Gustavo Manoel da Silva. **A Cultura Afro-Brasileira como Discursividade**: histórias e poderes de um conceito. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2013.

¹²² MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. **Programa de Ação** (Discutido e aprovado no III Congresso Nacional do MNU em abril de 1982).

¹²³ GOMES, Gustavo Manoel da Silva. **A Cultura Afro-Brasileira como Discursividade**: histórias e poderes de um conceito. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2013, p. 56.

os sujeitos ocupavam. Esse lugar determina o acesso aos diferentes espaços onde esses movimentos acontecem.

Cabe ressaltar, que estes aspectos não se encontravam de forma geral, havia os movimentos que abriam esse diálogo como o caso de Pernambuco, e outros apenas buscavam as formações políticas como base. Essas relações aparecem nos depoimentos do livro *Histórias do Movimento Negro no Brasil*¹²⁴, em que nas trajetórias dos militantes os movimentos culturais são retratados como agentes mobilizadores e de incentivo para a participação dos movimentos sociais e políticos da década de 1970. Se somarmos as persistências dos grupos culturais às conjunturas das políticas de Estado, temos aí, nesse cenário, os meios necessários para a instituição do MNU.

Mas seria mesmo que os movimentos culturais estariam à parte desta chamada “política”? A cultura enquanto discurso não seria também política? Como relata o militante Ivair Alves dos Santos:

Em 1976/77, já havia uma tensão, no meio do movimento negro, entre aqueles que defendiam que era uma mudança cultural e os que defendiam uma mudança mais profunda. Os primeiros achavam que a mudança tinha que acontecer através da informação? ‘Temos que publicar mais, organizar poesia, organizar contos, fazer eventos esportivos, tentar reunir a comunidade’. Era a linha do Foconezu, era a linha do Quilombo hoje – uma tendência que a gente batizou de “culturalista”. Eram pessoas que tinham feito às opções corretas, mas que a gente não sabia avaliar naquele momento. E havia pessoas, como eu, do movimento político, que queriam uma manifestação mais política, mas nós não tínhamos nenhum cabedal para fazer isso. Eles tinham um projeto específico de literatura, de teatro, de festival, e nós querendo transformar aquilo em uma coisa política, negando que aquilo fosse política¹²⁵.

A separação na narrativa entre “nós” e “eles” demonstra a divisão que havia dentro da própria formação do MNU, os culturais e os políticos ainda não percebiam as correlações que existiam dentro do campo de suas experiências. O fio condutor destes processos, mesmo que tênue, possui os mesmos aspectos característicos de reexplicar e preservar as culturas de matriz africanas, também como argumento político, estético e ético.

Retomamos aqui a percepção da rede que se estabelece nesse cruzamento de cenários e agentes que não se percebe enquanto rede de valorização em constante movimento. A abertura crítica da cisão de pensamentos não contemplava mais a separação do político e cultural, mas comungava da ideia de que ambos eram aspectos que precisavam de espaços e

¹²⁴ ALBERTI, Verena; PEREIRA, Almicar. **Histórias do Movimento Negro no Brasil**: depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 237.

equidade dentro das organizações. Era necessário compreender a lógica cultural vista pelo interior do segmento.

Desta forma, demarcamos e tomamos como ciência que os movimentos negros, no plural, com toda sua diversidade de discursos, práticas, experiências, memórias e histórias, aspiram projetos e constituem estruturas de poderes simbólicos que merecem ser historicizados. Não numa lógica simplista ou reducionista, mas como um espaço de tradição inventada, ressignificada de subjetividades, de novos sentidos e espaços de atuação. Definido, assim, formou-se o Movimento Negro que nesta dissertação compreendemos como um conjunto de propostas objetivas culturais, políticas e sociais negras – em diferentes formas e dinâmicas de atuação – que tecem e se correlacionam em encontros e desencontros de uma rede que em sua pluralidade alinha propostas políticas.

2.1. Entre conexões, poderes e símbolos: a formação da rede de valorização da cultura negra alagoana

Embasados nestes pressupostos, das experiências negras do passado e do presente, buscamos refletir sobre o modo como essas redes se lançaram até o estado de Alagoas. Embora não se encontre uma grande quantidade de fontes e referências bibliográficas que relatem as construções políticas das primeiras manifestações negras do estado, é possível verificar hipóteses a partir de alguns autores que se empenharam em registrar as origens do Movimento Negro e o modo como estes dialogavam com o contexto nacional.¹²⁶ O professor e militante negro em Alagoas, Zezito Araújo, explicou em entrevista concedida à Irinéia Santos, que:

O interessante do movimento negro em Alagoas é que enquanto movimento político-social ele só começou realmente na década de 1980 (...). E tem uma característica talvez diferente de vários outros Estados. Talvez eles não percebam, ou não quiseram fazer um trabalho anterior à presença do movimento negro; é que não existia movimento negro em Alagoas tal como estava organizado no Brasil.

¹²⁶ Para as religiões afro-alagoanas, é importante mencionar que muito antes desse período já havia uma forte articulação social entre seus adeptos e simpatizantes. Como por exemplo, as federações religiosas de candomblés, centos espíritas e umbandas, que muito embora não apareçam em trabalhos voltados pra essa temática, possuíram um papel fundamental na articulação dos terreiros após o Quebra de 1912. Entre as décadas de 1970 e 1980, essas organizações federativas buscavam ocupar os espaços que por anos lhes foram negados, assim como os direitos civis e jurídicos e políticos. In: SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **O axé nunca se quebra: transformações históricas em religiões afro-brasileiras**, São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: EDUFAL, 2014, p. 342.

Então, esse movimento, ele tem características muito particulares do lugar que surgiu¹²⁷.

Nesse contexto, a primeira organização a ser identificada é a Associação Cultural Zumbi (ACZ), que se articulou entre 1979 e 1980 para pensar a situação social, econômica e cultural dos negros em Alagoas. O que teria motivado tal mobilização seria semelhante a outros estados, um caso ou uma sucessão de discriminação racial teria movimentando um determinado grupo de pessoas a se reunirem e que culminados com uma circulação de referenciais de outras organizações, impulsionaram a criação da associação. Sobre a formação da ACZ, Vanda Menezes relatou que:

A Associação Cultural Zumbi surgiu em Maceió, em 1979, porque um companheiro nosso, Marcelino Maximiliano Dantas, que fazia Medicina, foi para um baile no Clube Fênix Alagoano, que era um clube fechado, como os outros clubes da época, e foi convidado a sair desse baile porque era negro (...). E, por conta dessa atitude do cara que tomava conta do clube, houve uma revolta dos próprios companheiros brancos que faziam Medicina com ele. Foi uma confusão. Não me lembro se saiu página em jornal. Mas foi uma coisa muito doida, porque era um homem, filho de uma mulher negra, mas muito bem relacionada, que fazia Medicina, e que foi posto para fora da Fênix. E aí muitos companheiros começaram a discutir sobre isso. Todo mundo se mobilizou e resolveu fazer uma reunião para discutir essa coisa da discriminação, desse racismo. Éramos 33 pessoas no primeiro encontro, duas mulheres e 31 homens, que se reuniram na Universidade Federal de Alagoas, UFAL, porque Zezito Araújo, na época, já estava na UFAL. Dos que foram à reunião, só quem estava na universidade era eu – que não era da UFAL – e Zezito. A maioria era de negros que ficavam no mundo, na vida. A gente fez a reunião, o Marcelino contou a história toda, aí a gente se revoltou e resolveu fazer um grupo para discutir isso. A Associação Cultural Zumbi, ACZ, era um grupo político (...). Foi a Associação Cultural Zumbi que constituiu o Memorial Zumbi e que brigou para tombar e desapropriar a Serra da Barriga¹²⁸.

No decurso da atuação da ACZ, as propostas estiveram muito próximas da perspectiva do MNU. No entanto, essa referência foi se perdendo à medida que essa organização se limitou a pensar apenas o tombamento da Serra da Barriga, tornando-se essa a principal crítica tecida ao Movimento Negro de Alagoas¹²⁹. O espelhamento destas propostas dava-se na medida em que se buscava bases para uma luta contra a discriminação racial e a necessidade

¹²⁷ ARAÚJO, 2011 apud SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. Entrevista: Zezito de Araújo – O movimento negro em Alagoas: militância e história. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, São Paulo, v. 04, n. 07, 2011, p. 107.

¹²⁸ ALBERTI, Verena; PEREIRA, Almicar. **Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC**. Rio de Janeiro: Pallas, 2007, p.225.

¹²⁹ SILVA, Jeferson Santos da. Um Movimento Negro em Alagoas: Associação Cultural Zumbi (1979-1992). In: CAVALCANTI, Bruno Cesár; FERNANDES, Clara Suassuna. (Org.). **Kulé-Kulé: Visibilidades negras**. Maceió: EDUFAL, 2006, p. 30.

de “revoltar-se” e “discutir” políticas de reparação social que eram cada vez mais presentes entre as populações negras e não negras.

Embora a Associação Cultural Zumbi tivesse um discurso coerente, isso não seria o suficiente para evitar a primeira cisão sofrida pela entidade. A mesma ocorreria por volta de 1984 onde alguns de seus membros sairiam da organização formando o grupo Filhos de Zumbi, que duraria cerca de dois anos. Um dos motivos da dissidência seria o fato de que a ACZ não teria uma política para se chegar à base da população afro-descendente do Estado, (...) as discussões ocorridas na Associação Cultural Zumbi ficaram muito concentradas na abordagem da Serra da Barriga¹³⁰.

A principal crítica a essa Associação seria, portanto, o não envolvimento com as bases, ou seja, o distanciamento da luta social e cultural cotidiana da população negra. No entanto, mesmo com árduas críticas sobre sua atuação, a ACZ tornou-se parcialmente responsável por levantar questionamentos sobre a realidade negra no território alagoano, mesmo que sua atuação e perspectivas tenham sido vistas de forma limitada. Longe de tornar tendenciosa a origem do movimento negro em Alagoas, é relevante pensar em “origens” ao invés de “origem” e somente dedicar à ACZ a responsabilidade política tal qual seria sabendo que, ao mesmo tempo, se não antes, em outra esfera social, as federações das religiões afro-brasileiras, terreiros e tendas¹³¹ independentes traçavam estratégias políticas de visibilidades negras.

Neste amplo processo político, em que os movimentos sociais negros buscavam reafirmação e pertencimento, as religiões estavam inseridas num grande embate entre transformações e permanências.¹³² Após a ditadura militar, as federações, mesmo que fragmentadas, voltaram a se rearticular por volta de 1980 com a finalidade de projetar visibilidade com a retomada das festas e celebrações públicas para evidenciar a vivência religiosa¹³³.

¹³⁰ Ibidem, p. 103.

¹³¹ As “tendas” são espaços de culto espírita sincretizado com os cultos de origem negra.

¹³² SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **O axé nunca se quebra**: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: EDUFAL, 2014, p. 353.

¹³³ Cabe ressaltar que na metade do século XX o Brasil passou por um grande cenário de transformações sociais, culturais, políticas e econômicas marcadas pelo processo de urbanização e industrialização enaltecidos pela elite brasileira. O imaginário social que foi construído com base na identidade eurocêntrica se fixava cada vez mais forte desde os grandes centros até às periferias urbanas. Os discursos de poder e aniquilação das culturas que não correspondessem a esse perfil estavam cada vez mais enraizados. No entanto, já não se podia mais negar a contribuição desta parcela da sociedade. As religiões afro-brasileiras, neste período, passaram por um processo de “reafricanização”, quando contaram com forte contribuição do movimento negro para valorizar e institucionalizar os cultos negros que até então eram ditos e percebidos enquanto seitas. Em Alagoas, o processo de afirmação religiosa foi semelhante, com diferença de cerca de 20 anos devido ao histórico de repressão em 1912. Neste sentido, é necessário compreender que neste trabalho quando nos referimos às religiões afro-alagoanas, estamos considerando a dinâmica religiosa das religiosidades de matriz africana em Alagoas, que se

A década de 1980, além de ser marcada por essas rearticulações, também asseverou novas estratégias de atuação, definições de campos e ocupação de outros espaços que antes não eram vistos de forma estratégica. A ampliação dos horizontes e a possibilidade de novas e diferentes ramificações em âmbito nacional pelo empenho organizativo dos Movimentos Negros foram essenciais para o reconhecimento de suas identidades étnicas, aproximando, assim, os sujeitos do que seriam suas raízes religiosas¹³⁴.

A atuação do movimento negro em Maceió, nos anos 1980, conseguiu abrir brechas para a afirmação da religiosidade, juntamente com o trabalho que vinha sendo realizado pelas federações de culto. Estas, apesar de suas divergências, procuraram, pelo menos até fins dos oitenta, manterem-se ativas na promoção de visibilidades aos cultos locais. Entretanto, a partir dos anos 1990, perderam o protagonismo relacionado aos eventos públicos e liderança políticas¹³⁵.

O que para alguns se tratava de visibilidade para outros, era exposição do sagrado: o uso de indumentárias e elementos religiosos de forma lúdica em eventos públicos, o uso de meios de comunicação para divulgação e o retorno das festas religiosas em ambientes públicos. A transitoriedade entre o espaço sagrado e não sagrado foi ganhando lugar nas agendas religiosas da capital, assumindo assim uma nova dinâmica não só religiosa como também política¹³⁶.

No início do século XXI, as condições sociais e a descontinuidade dos registros sobre as manifestações político-religiosas em Alagoas alertam para a necessidade emergente de uma análise sistemática do surgimento de novos movimentos no presente século. A rede que tece os sujeitos mergulhados na cena negra possui um repertório diverso de atuações artísticas, sociais, políticas, religiosas e culturais, que se concentram na esfera pública e que tem suas bases nas experiências coletivas e individuais dos agentes que a ocupam, estando eles concentrados em dois grandes campos de sociabilidade: o campo artístico e o campo religioso¹³⁷.

encontra em contexto específico, marcado por uma repressão centenária. In. SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **O axé nunca se quebra**: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: EDUFAL, 2014.

¹³⁴ PEREIRA, Amílcar Araújo. **O mundo negro**: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/FAPERJ, 2013.

¹³⁵ SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **O axé nunca se quebra**: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: EDUFAL, 2014, p. 353.

¹³⁶ MARPIN, Ábia. **Luzes para uma face no escuro**: A emergência de uma rede de valorização da expressividade afro-alagoana. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.

¹³⁷ SANTOS, Ellen Cirilo. **“Àbùrò N’ílê” Rede de Juventude de Terreiro de Alagoas**: a formação histórica da juventude de terreiro alagoana (2014/2015). 2018. Monografia. (Graduação em História) – Universidade Federal de Alagoas, Delmiro Gouveia-AL, 2018.

No campo artístico/cultural têm surgido diversos grupos de cultura negra e/ou de representações afro-religiosas (dança, percussão e estética). Como exemplo dessas expressões podem ser mencionadas os grupos de *Afoxé*, os maracatus, cocos de roda e tantas outras manifestações que podem ser pensados como grupos de cultura negra.¹³⁸ Essas manifestações artísticas carregam um teor político-social de resistências cotidianas da população afro-alagoana, assim como assume um protagonismo frente à sociedade que “com a atual conveniência da cultura como recurso, este aspecto lúdico experiencial, pode ser interpretado como um novo instrumento de politização mais adaptado às dinâmicas políticas contemporâneas”¹³⁹.

As manifestações sociais do campo religioso têm partido de três pressupostos: 1) A formação intelectual, com a construção e participação de fóruns e seminários para debates sobre a perseguição e resistência das religiões afro-alagoanas; 2) A utilização de meios de comunicação, principalmente a Internet, como espaço de divulgação, da atuação das tradições afro-alagoanas; 3) A criação de espaços públicos de visibilidade (festas e celebrações públicas) e a formação de grupos e/ou organizações de representatividade das comunidades de terreiro.

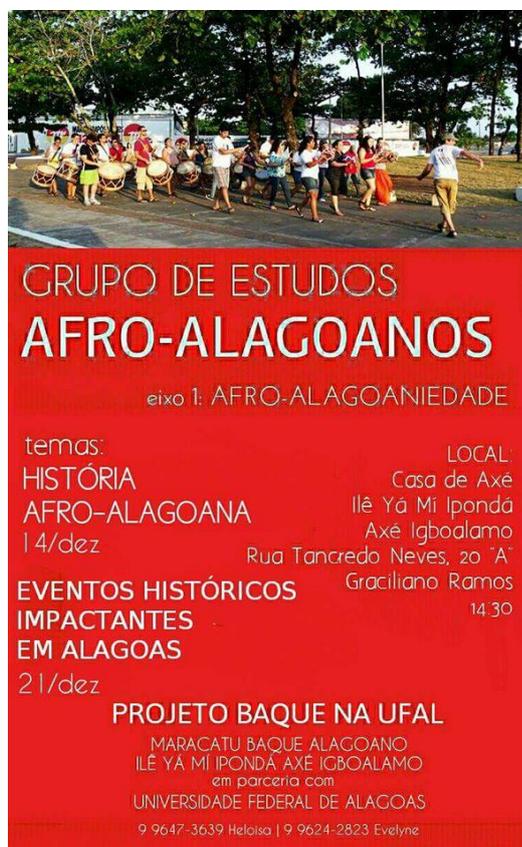
O primeiro aspecto das manifestações sociais do campo religioso consiste no uso dos espaços religiosos (terreiros, tendas e centros) como ambientes de formação. Atualmente, tem sido ainda mais recorrente a parceria entre terreiros e instituições de ensino, assim como a formação de grupos de estudos abertos para comunidade a qual estão localizados, as popularmente conhecidas *Casas de Axé*.

Esses grupos possuem caráter formativo e atuam como espaços de socialização dos saberes entre os filhos de uma mesma casa ou, até mesmo, aberto para a comunidade à discussão de temas como “intolerância religiosa e resistência dos cultos afro-alagoanos”. Para além deste espaço de debates tem-se construído espaços formativos como encontros e seminários voltados para a população negra, em geral, e para a população negro-religiosa.

¹³⁸ Dentre estes, podemos destacar os seguintes nomes: Maracatu Axé Zumbi (1981), Afro Mandela (1988), Malungos do Ilê (1991), Mamulengo das Alagoas (1995), Afoxé Odô Iya (1999), Baianá Flor de Lis (2000), Afro Gurugumba (2002), Dança Afro (2002), Afoxé Oju Omin Omorewá (2003), Projeto Inaê (2004), Maracatu Baque Alagoano (2007), Maracatu Raízes da Tradição (2008), Airê Yorúba (2009), Coletivo Afrocaeté (2009), Gifá Lomim (2009), Maracatu Nação A corte de Airá (2009), Afoxê Ofá Omin (2012), Civilização Negra (2012), Abí Axé Egbé (2013), Batuque Yá (2013), Batuquerê (2013), Afoxé Povo de Exú (2014) e outros não listados. Podemos observar a diversidade entre os grupos assim como suas fundações desde as décadas de 1980. In. *Ibidem*, p. 42.

¹³⁹ MARPIN, Ábia. **Luzes para uma face no escuro**: A emergência de uma rede de valorização da expressividade afro-alagoana. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018, p. 98.

Figura 5 - Divulgação do Grupo de Estudos Afro-Alagoanos, Casa *Ilê Yá Mí Ipondá Axé Igboalamo*, Maceió-AL



Fonte: Casa de Axé *Ilê Yá Mí Ipondá Axé Igboalamo*, 2016. ¹⁴⁰

O Cartaz apresentado acima teve como objetivo a divulgação do grupo de estudos instituído dentro de um terreiro situado no bairro Graciliano Ramos, na parte alta de Maceió. O grupo surgiu a partir da parceria entre o terreiro *Ilê Yá Mí Ipondá Axé Igboalamo*¹⁴¹, o *Maracatu Baque Alagoano* e a Universidade Federal de Alagoas (UFAL). A metodologia pensada pelo coletivo foi construída a partir de uma divisão por temas que são considerados importantes para a cultura negra e religiosa.

Parte destas estratégias se apresentava em maior ocorrência com as festas e cerimônias públicas, que são voltadas para as religiões de matriz africana e encontram-se concentradas na cidade de Maceió - AL. Com maior destaque para a Festa das Águas (8 de dezembro)¹⁴²,

¹⁴⁰Fanpage oficial da Casa de Axé *Ilê Yá Mí Ipondá Axé Igboalamo*. Disponível em:<<https://pt-br.facebook.com/odemcz/>> Acesso em 16 de janeiro de 2017.

¹⁴¹ Denominação da casa e/ou título do terreiro. Termo em *Yorubá* relacionando ao enredo dos orixás que rege o sacerdote da casa. Por essa razão, não é possível obter uma tradução literal.

¹⁴² Esta festividade, que ocorre em Maceió é destinada a celebração pública do Dia de Iemanjá, que ocorre em na Praia da Pajuçara concentrando religiosos de todo o Estado e apresentações de grupos culturais durante todo o

Lavagem do Bonfim (Janeiro)¹⁴³ e o Xangô Rezado Alto¹⁴⁴ (1º de Fevereiro); que tem ocorrido anualmente desde 2012, ano em que se relembrou solenemente os cem anos do Quebra de 1912 e contou com uma manifestação pública para que os religiosos pudessem receber o pedido de perdão por parte do Estado, para com os seus que foram agredidos, reprimidos e marginalizados durante este período.

A criação, no ano de 2006, da Rede de Terreiros de Alagoas, em conjunto com a Secretaria da Mulher, da Cidadania e dos Direitos Humanos do Estado de Alagoas (SMCDH/AL) e, posteriormente, com Articulação pela Cultura Popular e Afro Alagoana (2009); tem articulado líderes religiosos, grupos culturais e sociedade civil para construção e execução de um calendário de atividades. Neste contexto, é importante mencionar outro momento que tem ganhado notoriedade: “A Caminhada de Terreiros contra o Racismo Religioso” que ocorre em Arapiraca entre os meses de novembro e dezembro, desde o ano de 2016.

Figura 6 - Divulgação 1ª Caminhada Contra o Racismo Religioso, Arapiraca-AL



Fonte: Site 7segundos, 2016.¹⁴⁵

dia 8 de dezembro. In. LIMA, Ábia Denise Marques Pinheiro de. **Luzes para uma face no escuro: A emergência de uma rede de valorização da expressividade afro-alagoana.** 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Alagoas, Maceió-AL.

¹⁴³ Tradicional Lavagem do Pátio da Igreja do Senhor do Bonfim, localizada no Bairro do Poço em Maceió – AL. A celebração ocorre anualmente desde 2000, e reúne adeptos e simpatizantes das religiões afro- alagoanas.

¹⁴⁴ Atividades em memória das repressões e vítimas do episódio “Quebra de 1912”, que se culmina com um grande encontro no dia 2 de fevereiro, numa das principais ruas de Maceió, reunindo religiosos, pesquisadores, instituições públicas, grupos culturais e sociedade civil.

¹⁴⁵ Disponível em: <<https://arapiraca.7segundos.com.br/noticias/2016/12/02/78576/babalorixa-e-vitima-de-intolerancia-religiosa-em-loja-de-produtos-cristaos.html>>. Acesso em: 05 jul. 2018.

Figura 7 - 2ª Caminhada Contra Racismo Religioso, Centro de Arapiraca, Alagoas



Foto: Ellen Cirilo, 2017.

Acima, pode-se visualizar o registro da primeira e segunda Caminhada Contra Intolerância Religiosa que surgiu em 2016 a partir do esforço de denunciar um caso de racismo religioso contra um jovem *Tata Nkisi*¹⁴⁶ de 22 anos, que sentiu-se coagido e ameaçado pela proprietária de uma loja de artigos religiosos cristãos ao tentar comprar um presente na mesma. O jovem *Tata* prestou queixa junto à Delegacia Regional e iniciou uma campanha de mobilização junto à Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). A primeira caminhada ocorreu no dia 9 de dezembro de 2016, logo após o caso de racismo religioso. A segunda caminhada ocorreu dia 29 de novembro de 2017.

É a partir destes eventos e celebrações e do esforço de articulação, que se respalda ao que Marpin¹⁴⁷ afirmava a respeito da existência de uma rede expressiva de valorização da cultura negra em Alagoas. As dinâmicas desenvolvidas aqui, e apontadas como estratégias de mobilização, levantam hipóteses para avaliar, a partir da esfera cultural e social a continuidade dos processos sócio-históricos. Há quem discorde, ainda, que nestas manifestações tenham estrutura do que pensamos, aqui, como movimento negro.

A dissociação do social e político ou do político e cultural ainda é presente nos debates a respeito do Movimento Negro. Quando perguntado sobre a percepção do Movimento Negro atualmente, Araújo responde:

¹⁴⁶Termo utilizado no *Candomblé Bantu* para designar pai-de-santo, zelador de santo, semelhante ao que conhecemos por *Babalorixá* do Candomblé Ketu.

¹⁴⁷MARPIN, Ábia. **Luzes para uma face no escuro**: A emergência de uma rede de valorização da expressividade afro-alagoana. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.

Do Movimento Negro eu tenho uma experiência muito rica e boa da década de 1980, início da década de 1990; nós tínhamos alguns objetivos e até conseguimos alcançar alguns. E hoje, o Movimento Negro em Alagoas tem uma característica, que eu digo, posso até estar errado, eles usam da matriz africana para dizer que é Movimento Negro, mas não tem uma prática política de Movimento Negro (...). Por exemplo, o grupo do Pai Célio, que é um grupo muito bem organizado, eles levaram algumas reivindicações políticas, favoreceu a comunidade negra de uma forma geral, mas não houve, em contrapartida uma distinção na base dessa proposta que foi levada (...). Então, por isso digo que não há Movimento Negro, há grupos que utilizam da matriz africana para fazer cultura¹⁴⁸.

Em acordos e desacordos sobre a pretensão política ou não política do que seria o “legítimo” movimento social no âmbito das entidades negras, que antes de qualquer outro aspecto também é cultural, não cabe outra interpretação que não a de que ambos são indissociáveis, principalmente no que diz respeito às religiões afro-alagoanas, não há como categorizar que uma dimensão estaria isenta da outra. Os grupos sociais são representações da sociedade que são permeados em todo tempo inevitavelmente por questões culturais. Com isso, é um risco repetir tal lógica separatista¹⁴⁹.

A cultura negra nesse sentido possui um poder simbólico de resistência e preservação de sentidos étnicos, religiosos e políticos. Se por um lado se pensa a cultura como aspecto social, por outro tenta se generalizar, silenciar e apagar as experiências históricas dos negros e negras, ao colocar tudo e todos há qualquer custo como cultura, folclore e etc.¹⁵⁰ Essas generalizações (de) marcam as experiências políticas, econômicas e socioculturais de grupos marginalizados ao longo do tempo, deixando suficientemente nebulosas as representações de nossa experiência nacional enquanto país tolerante e pacífico. Problematizar esses não-silêncios tornou-se realizar uma operação de poder desestabilizadora das metanarrativas dominantes sobre o nacional que produzem ficções democráticas opacas.

O que podemos compreender, neste contexto, é que dentro destes desacordos, o movimento negro teria assumido outra dinâmica para suas mobilizações políticas, partindo de suas experiências culturais e sociais, semelhante a outras instituições de caráter negro-religioso. A fim de perceber essas dinâmicas e caracterizar os traços das manifestações afro-

¹⁴⁸ ARAÚJO, 2011 apud SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. Entrevista: Zezito de Araújo – O movimento negro em Alagoas: militância e história. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, São Paulo, v. 04, n. 07, 2011, p. 113.

¹⁴⁹ PROST, Antoine. Social e cultural indissociavelmente. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean François (Orgs.). **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.

¹⁵⁰ SILVA, Jeferson Santos da. **O que restou é Folclore: o negro na historiografia alagoana**. 2014. 119 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

alagoanas na contemporaneidade, buscamos analisar a seguir a formação histórica da Juventude de Terreiro¹⁵¹ em Alagoas.

2.2. “Exú é o começo, meio e fim. Exu é travesso!”: A formação da Juventude de Terreiro em Alagoas (2014/2015)

Mojubá Cobá Laroyê, senhor falante! Esú é o nosso patrono, o senhor da comunicação, ao qual rendemos sempre homenagem em todos os eventos e encontros¹⁵².

A Juventude de Terreiro, enquanto movimento social surgiu em 2014 e foi denominada de *Àbùrò N'ilê – Rede de Juventude de Terreiro de Alagoas* trazendo como patrono o orixá Exú. Em entrevista concedida a esta pesquisa, Lucélia Tayná explicou como se deu esse processo de organização e surgimento do *Àbùrò N'ilê - RJT AL* enquanto movimento político-religioso.

Em 2014, num encontro chamado *Teia da Diversidade¹⁵³*, que reúne lideranças de várias etnias a cada quatro anos, ocorreu uma conversa de articulação de jovens de terreiro do Nordeste. Já havia uma rede regional de Juventude de Terreiro e na ocasião se encontravam três jovens que representavam a Casa de Iemanjá (Terreiro localizado na cidade de Maceió).

E daí a gente começa a discutir juventude, discutir políticas de juventude e eles tinham um projeto já há alguns anos em Pernambuco que era o Àbùrò N'ilê, por isso que eles estavam lá no Teia, quando a gente começa a ter essa conexão a princípio ela não foi nada muito legal. Foi bem radical, mas aí com dois dias de evento - o evento foi uma semana toda - a gente começa a ter essa conexão, essa conversa e aí começa a ter esse interesse. “E como é que eu posso fazer?”. Começo a perguntar como é que eu posso fazer pra levar a juventude pra Maceió (...). É quando eu chego em Maceió e começo a conversar com Marcinho: “Marcininho tem um movimento de juventude”. Marcinho, pai de santo jovem, eu uma Ekedy¹⁵⁴ jovem, era o que precisava¹⁵⁵.

¹⁵¹ Em Alagoas, o segmento é representado através do *Àbùrò N'ilê – Rede Regional da Juventude de Terreiro*, atualmente representada nos estados de Alagoas, Pernambuco e Ceará.

¹⁵² *ÀBÙRÓ N'ILÊ – REDE DE JUVENTUDE DE TERREIRO DE ALAGOAS. Carta de Princípios* (Discutida e aprovada internamente em novembro de 2014). Acervo do Movimento. Documento gentilmente cedido à autora.

¹⁵³ O encontro Teia da Diversidade é um espaço realizado a cada quatro anos que conta com a participação dos Pontos de Cultura e comunidades de várias etnias (povos tradicionais de terreiros, indígenas, povos ciganos, etc.) No ano referido o encontro ocorreu em Natal, no Rio Grande do Norte.

¹⁵⁴ O termo em Yorubá é utilizado para determinar a um cargo feminino que significa "zeladora dos orixás", e que dentro do terreiro possuem tarefas específicas que outras filhas e filhos de santo não podem realizar. Este cargo é escolhido e determinado pelo orixá e estes não entram em transe, ficando responsáveis por cuidar daqueles que experienciam o processo de incorporação.

¹⁵⁵ Lucélia Silva, em entrevista concedida à autora em: 15 dez. 2018. Jovem de 25 anos, estudante de Licenciatura em Dança (UFAL), coreógrafa do Afoxé Odô Iyá, Turbanteira, Ekedy da Casa de Iemanjá e uma das coordenadoras do *Àbùrò N'ilê - RJT AL*. Maceió – AL.

Naquele momento nasceu a articulação entre Pernambuco e Alagoas, a entrevistada relatou que ao voltar para Maceió conversou com alguns amigos que também eram jovens de axé¹⁵⁶, buscando mobilizar a vinda desse segmento para Alagoas. Lucélia continua:

E aí vamos fazer um encontro? Vamos! De princípio era eu, Thauane e Marcinho, a gente não sabia que iria encontrar com outras pessoas no caminho, quando a gente marcou o primeiro encontro, não foi um encontro bem-sucedido, é um encontro só com cinco ou seis pessoas (...). A gente começa a conversar, começa a discutir, Pedro já tendo esse conhecimento com a política de Maceió já de outros casos mais forte. Marcinho com o conhecimento religioso mais aprofundado e a gente começa a unir forças e dizer vamos, e ali é aonde funda a primeira direção¹⁵⁷.

A formação de uma “coordenação” para a Juventude de Terreiro, de início, parece ter havido em acordo, assim como foi determinada pela disponibilidade e presença de jovens neste primeiro encontro. Os critérios apresentados pela entrevistada de um “conhecimento mais aprofundado” de Marcinho (*Babalorixá*) e o conhecimento “político” de Pedro, que já era de outras organizações, foram importantes para a construção desse primeiro momento. O primeiro encontro ocorreu em novembro de 2014,

Figura 8 - I Encontro da Juventude de Terreiro “Àbùrò – Alagoas”, Maceió – AL



Foto: Acervo pessoal do Movimento, 2014¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Refere-se aqui a jovens (13 a 35 anos) que participam ou frequentam terreiros e que não são necessariamente da mesma casa. Tal recorte foi estabelecido pelo próprio movimento, que difere de outros recortes etários que já estão naturalizados em nossa sociedade.

¹⁵⁷ Lucélia Silva, em entrevista concedida à autora em: 15 dez. 2018. Maceió – AL.

¹⁵⁸ Fonte: Acervo do Movimento. Documento gentilmente cedido à autora.

A fotografia acima foi registrada no primeiro encontro do “*Àbùrò*” realizado no coreto da Praça Jaraguá, em Maceió. Na ocasião, estiveram presentes cinco jovens: Matheus Silva (24 anos), que atualmente se encontra em Recife (PE) contribuindo no *Àbùrò* de Pernambuco; Márcio Henrique (25 anos), Babalorixá do *Ilê Yá Mí Ipondá Axé Igboalamo* (em memória); Thauane Rodrigues (18 anos), Casa de Iemanjá; Lucélia Silva (25 anos), Casa de Iemanjá; e Pedro Mendes (22 anos) do *Asé Otín*. Na foto aparece quatro dos cinco mencionados. Alguns elementos como instrumentos sonoros (Xequerê, Atabaque e Agogô), vestimentas e comportamentos corporais específicos também estão presentes.

Os encontros ocorriam duas vezes ao mês a depender do calendário religioso das *Casas de Axé* que os jovens frequentavam. Era comum haver troca de datas e cancelamento de atividade por “questões religiosas”. As atividades eram articuladas via rede social e ocorriam em locais abertos (praças, orlas e coretos) ou em terreiros da região. Outro aspecto importante era a preferência para que as reuniões ocorressem nos finais de semana, para que pudesse mobilizar também os jovens estudantes e trabalhadores sem comprometer essas outras funções. A dinâmica das atividades era definida em acordo com integrantes e coordenadores, a função da diretoria era organizar questões como faixa com a identidade do movimento, instrumentos e localização.

Os tambores (atabaques) eram elementos fundamentais para a realização dos encontros, como conexão com a religiosidade e ocupação da cena pública com o sagrado. O toque, a musicalidade o “sair de casa com os tambores e levar para a rua”, “ficar na parada e entrar no ônibus com o atabaque” e “saudar o sagrado no meio da praça” são estratégias políticas e de resistência da identidade religiosa do movimento.¹⁵⁹ É importante ressaltar que, o toque dos tambores são elos de comunicação mítica para os religiosos de matriz africana. Na história dos silêncios a sonoridade dos tambores atravessaram séculos de repressão, e resistiram nas mais diversas formas de expressão. Assim, dentro do terreiro o tambor cumpre a função ritualística de “guiar”, “chamar” a energia das divindades num movimento de identificação e reconhecimento da ancestralidade.¹⁶⁰ Não poderia ser diferente com a juventude de terreiro, para eles “o tambor chama!”¹⁶¹ E é ele que dá todo o diferencial pra os encontros.

¹⁵⁹ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora em: 05 jul. 2016. Maceió – AL. O entrevistado é um jovem de 25 anos, estudante de Geografia – Ufal, militante da União da Juventude Socialista (UJS) e um dos coordenadores do *Àbùrò N'ilé - RJT AL* desde a formação.

¹⁶⁰ AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas; SP: Educ, 2002.

¹⁶¹ Lucélia Silva, em entrevista concedida à autora em: 15 dez. 2018. Maceió – AL.

A dinâmica e a periodicidades dos encontros foram sendo “*alafiados*”¹⁶² no decorrer dos meses. Ainda a respeito da formação, o coordenador Pedro Mendes nos contou:

O *Àbúrò* nasceu aqui no estado e a gente precisava de um movimento que se consolidasse muito rápido, e a gente tinha essa questão com a RENAFRO, não dava pra o *Àbúrò* ser mais um movimento que ia nascer e morrer com um tempo breve, então a gente decidiu colocar o mesmo nome que o *Àbúrò* de Pernambuco com o objetivo de fazer com que o *Àbúrò* aqui no estado tivesse um nome mais forte, pelo fato que o *Àbúrò* em Pernambuco já era uma juventude consolidada e aí a gente decidiu fazer essa parceria até porque foi o pessoal de Pernambuco que nos ajudou em vários aspectos¹⁶³.

Desse modo, nota-se que desde o início do coletivo, havia uma preocupação em consolidar rapidamente e, ainda mais, a necessidade de um movimento feito por jovens e para jovens. Havia, portanto, um conflito entre os representantes da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e as Juventudes de Terreiro, que passaram pelo que pode se chamar de transição, no sentido de agregar e unir jovens, para a constituição de um movimento social liderado por jovens.

Havia uma necessidade prévia de consolidar rapidamente o movimento, acreditou-se que os representantes escolhidos pela RENAFRO, não realizaram a articulação que se achava importante naquele momento. Desde 2012, as articulações de terreiros promoviam festas e atos públicos, e a juventude não se sentia contemplada nos espaços de falas cedidos para essas entidades. Os representantes da juventude de terreiro, nomeados pela RENAFRO, não eram jovens e quando procurados para colaborar com este trabalho, não se dispuseram a ceder nenhuma informação a respeito da atuação dos grupos de trabalho.

Portanto, o que temos nesta abordagem sobre o conflito entre as representações do grupo de trabalho da juventude de terreiro RENAFRO e o movimento *Àbúrò N'ilê*, parte da perspectiva dos jovens que estiveram inseridos nesse processo de ruptura. Embora quando questionados sobre a relação com a representação desta outra organização, a maioria se recusou a mencionar o que teria ocorrido. Por se tratar de representações com nomes importantes nas lideranças religiosas em Alagoas. Independente do conflito, da ruptura e dos desacordos as hierarquias são respeitadas e permanecem.

Inicialmente, o movimento chamava-se Juventude de Terreiro de Alagoas (JDT-AL). No entanto, por uma estratégia política de fortalecer o movimento, a organização adotou o nome “*Àbúrò N'ilê-RJT/AL*”, a Rede de Juventude de Terreiro de Alagoas. Entre os espaços

¹⁶² Alafia. É uma caída do jogo de búzios que “confirma” e “define” perguntas e respostas.

¹⁶³ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora em: 05 jul. 2016. Maceió – AL.

ocupados inicialmente pelo movimento, destacamos as “redes sociais”¹⁶⁴. O movimento possuía um perfil social no *site Facebook*¹⁶⁵, identificado como “JDT-AL (Juventude de Terreiro de Alagoas)”. No perfil havia o fomento de ações que socializavam as atividades do movimento, comunicavam encontros e compartilhavam os saberes de sua religião. Este espaço agregava diversas pessoas jovens e não jovens que tinham o interesse de construir um movimento de juventude de terreiro em Alagoas. Essa construção distanciava-se de uma estruturação ampla e de total acordo das partes interessadas, como pode ser entendido a seguir, onde observamos um recorte de uma postagem feita no perfil do movimento. Neste trecho adaptado, optamos pela não exposição das identidades dos perfis pessoais, revelando apenas o perfil do movimento em questão, o JDT-AL.

Figura 9 - Recorte de uma publicação do Perfil JDT- AL, Maceió – AL



Fonte: Adaptado de Facebook®, 2015.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Nesta expressão estão representadas as plataformas digitais utilizadas em nome da organização, administradas por membros para comunicação e divulgação do movimento. (Blogs, Facebook, etc.)

¹⁶⁵ Rede social lançada em 4 de fevereiro de 2004.

¹⁶⁶ Fonte: Perfil Oficial do movimento JDT-AL (Juventude de Terreiro de Alagoas). Após a mudança de nome do movimento este perfil foi excluído das redes sociais. Acesso em: 20 dez. 2015.

No comentário da tela acima, uma *Yalorixá* (32 anos), da cidade de Maceió, questiona aos administradores da página a respeito do “diálogo” ou a falta dele, e sobre a “representatividade” ao qual o grupo se dispõe a realizar. O comentário se refere a um certo distanciamento entre as nações.¹⁶⁷ Em resposta ao questionamento, o movimento julgou ter “um diálogo bastante amplo” com a juventude e com “Bábás e Ìyás”¹⁶⁸. No entanto, coloca o pouco tempo de organização como motivo deste distanciamento entre os demais jovens de outras nações. Assim, parece ter havido, nesse primeiro momento de instituição do coletivo, um conflito em relação à representatividade no estado de Alagoas. No final do ano de 2014, a articulação do JDT- AL rompeu, desativando este perfil mencionado, e adotou o nome da Rede Regional de Juventude de Terreiro passando agora a chamar-se de “*Àbúrò N’ilê* - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas”.

Como uma primeira estratégia de atuação, podemos pontuar a escolha do nome para denominar a Juventude de Terreiro que se formava em Alagoas. Optar por escolher fazer parte da Rede Regional da Juventude de Terreiro - *Àbúrò N’ilê* traria uma maior visibilidade, considerando que esta já vinha realizando atividades em Pernambuco. Como mencionado no capítulo anterior a rede de juventudes de terreiro, em menos de um ano, obteve um número expressivo de organização em outros estados brasileiros.

Além da utilização do nome, percebemos que há, também, uma troca de atividades e sentidos entre esses dois segmentos, assim como a escolha do discurso visual e a relação direta com aspectos da cultura religiosa afro-alagoana. A troca de experiência entre estes dois estados se estendeu além da utilização do nome e a formação política. A organização alagoana também adotou a marca do grupo através da criação de um logotipo, com a intenção de identificar e conceder finalidade da organização pela identificação visual. Em sua imagem de identificação, o logotipo, tanto o *Àbúrò* alagoano quanto o pernambucano apresenta elementos bastante significativos para o movimento étnico, jovem, afro-religioso e estético.

¹⁶⁷ O termo *Nações* é utilizado para definir as diferenças ritualísticas e dialéticas que existem dentro das tradições afro-religiosas. Os diferentes aspectos podem ser percebidos nas disposições simbólicas dos ritos, na linguagem, na sonoridade e na estética de cada segmento.

¹⁶⁸ Termo abreviado para se referir aos sacerdotes de religiões afro-brasileiros, popularmente conhecidos como pais e mãe de santo ou zeladores de orixá.

Figura 10 - Logotipo do movimento *Àbùrò N'ílê* - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas



Fonte: Página do *Àbùrò N'ílê* - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas no Facebook¹⁶⁹

Na imagem acima estão duas representações de jovens: uma masculina e outra feminina em posição de igualdade, ainda que se olhe para pontos diferentes a partir do lugar que ocupam. A identidade também é assumida a partir da estética negra: estética Black Power que expressa empoderamento e pertencimento étnico. Outro elemento relevante é a escrita em Iorubá do nome *ÀBÙRÒ N'ILÊ*, nas cores preta e vermelha, simbolizando as cores do Orixá Exú, escolhido para ser patrono da juventude. A correlação e atribuição dos arquétipos do Orixá Exú, em face os elementos que representam a identidade negra e a utilização do termo Iorubá, delineiam o pertencimento étnico e religioso de uma forma estética ao mesmo tempo em que expressa a mensagem com relação à definição de identidade coletiva do movimento.

Exú é o orixá do dinamismo, é o orixá da comunicação, é o orixá da irreverência, é aquele que está em tudo e em todos é o orixá que move o corpo, enfim é quem mais tem essa característica rebelde e irreverente, essa característica dinâmica da juventude e exu é o princípio de tudo, e por isso deliberamos ele como patrono, por Exú ser caminho e por tudo isso que ele representa¹⁷⁰.

De acordo com o dicionário de Iorubá, o termo *Àbùrò* significa “irmão”, que remete à construção de família espiritual, pertencente ao mesmo espaço de consagração religiosa, e o termo “N'ílê” significa “em casa, da casa e/ou à casa”. A junção das duas expressões significa “irmão mais novo da casa”, que para o movimento teria o sentido de referir-se aos mais

¹⁶⁹

Disponível

em:

<<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=125804874510618&type=3&theater>&set=a.125804917843947.1073741827.100012433187904&type=3&theater>. Acesso em: 05 jul. 2018.

¹⁷⁰ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora em: 05 jul. 2016. Maceió – AL.

jovens que exercem funções religiosas dentro dos espaços categorizados aqui como terreiros, que não necessariamente são os mesmos. É relevante esclarecer que esta construção terminológica não está relacionada às posições hierárquicas que existem nas religiões afro-brasileiras.

A hierarquia dos terreiros é invariável e possui tarefa extremamente importante nas práticas cotidianas do culto. Os saberes e segredos são transmitidos respeitando a hierarquia de cada *Ilê* (casa, templos, terreiros...), em que os *Babalorixás*¹⁷¹ e *Yalorixás*¹⁷² são autoridades máximas. Nesta organização, o poder está correlacionado ao tempo de iniciação na religião e às obrigações realizadas. Diferente de outras crenças, nas religiões afro-brasileiras o tempo é constituído de ciclos, marcados por ritos de passagens e deveres cumpridos durante toda sua experiência religiosa¹⁷³.

Tal posição é mantida também dentro do segmento. Dentre os jovens que participam, existem aqueles que seriam “mais velhos”, porém, em termos de experiência religiosa e não correspondente à faixa etária. Essa transitoriedade entre o sagrado e não-sagrado acaba por incorporar aspectos desses dois meios para a atuação e simbologia da organização. Exemplo disso estaria na construção do orixá Exú como uma espécie de padrinho, patrono responsável por dar norte às mobilizações, sendo este referenciado em primeiro lugar antes de qualquer atividade. Tal prática se explica pela tradição ritualística que se tem no culto deste orixá.

Segundo Reginaldo Prandi¹⁷⁴, Exú teria ganhado o direito de ser referenciado antes de qualquer outro orixá. Conta o Itan (história) que Exú curou o rei Olofim, que em forma de gratidão lhe concedeu o privilégio de ser saudado antes de qualquer oferenda ou ritual religioso, para pedir proteção e licença para realizar tais tarefas¹⁷⁵.

Fica claro, nestes termos, que há muito dos aspectos religiosos que se entrelaçam com a configuração do movimento, além das demandas que são reivindicadas em prol desta parcela da sociedade, os traços religiosos aparecem também como instrumento de afirmação e identidade afro-religiosa. A representatividade de Exú para o movimento dá sentido às expressões utilizadas nos princípios da carta aberta do movimento e simbolismo dos arquétipos do orixá incorporados nos discursos e práticas cotidianas da cultura política do

¹⁷¹ Termo Iorubá que significa "pai dos segredos do Orixá", utilizado para denominar os sacerdotes dos cultos afro-brasileiros.

¹⁷² Termo Iorubá que significa "mãe dos segredos do Orixá", utilizada para denominar as sacerdotisas dos cultos afro-brasileiros.

¹⁷³ PRANDI, Reginaldo. **Candomblé e o tempo:** concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 16, n. 47, 2001.

¹⁷⁴ PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 83.

¹⁷⁵ Idem.

coletivo. O *dinamismo*, a *comunicação* e a *irreverência* são palavras que aparecem como perfil dos trabalhos desempenhados, assim como são características atribuídas a Exu na tradição de matriz africana.

A carta de princípios, construída coletivamente e aprovada em 2014, apresenta alguns aspectos importantes a serem considerados a respeito da atuação do movimento.

Somos o reflexo de um povo heroico que sobreviveu ao trabalho forçado e ao açoite do chicote. Somos herdeiros de um dos maiores símbolos de resistência dessa nação. Somos Ábùró N'ílê, o irmão mais novo da casa. Ábùró N'ílê, termo que significa 'o irmão mais novo da casa', é o nome que intitula uma das juventudes de terreiros existentes em nosso país, criada no ano de 2014, em Pernambuco. A juventude é extremamente eclética e vive em constante movimento. A busca por atividades atrativas e que contemplem nossas necessidades é incessante e por isso existimos. A corrida pela união de nossa juventude em torno das causas que permeiam as religiões de matrizes afro-ameríndias foi o ponto principal para nosso surgimento. Porém, esse não é o único ponto que define nossa existência: A juventude negra, quilombola e periférica sofre diariamente com problemas que parecem passar despercebidos. O extermínio da juventude negra, por exemplo, é algo que vem dizimando nossos jovens, devido à crescente discriminação e a falta de políticas públicas que sanem esses problemas¹⁷⁶.

Algumas questões presentes nesta carta são definidoras para caracterizar a emergência do surgimento dessa juventude. A consciência de si e do histórico das populações negras são essenciais para definir as pautas que são traçadas pelo movimento. A utilização do termo afro-ameríndias, por exemplo, a respeito das religiões, propõe uma abertura para além dos segmentos do Candomblé e Umbanda, abrange também as religiosidades traçadas, como é o caso da *Jurema Sagrada*¹⁷⁷ e outras tradições ameríndias.

A carta de princípios do movimento foi elaborada por coordenadores e membros em reuniões de coordenação, baseada em um modelo de carta que já circulava entre os coordenadores da organização em outros estados. O objetivo da carta foi pautar necessidades específicas da realidade das juventudes alagoanas e transformá-las em princípios políticos. O documento referido também apresenta o intuito da organização, o conflito, a busca por políticas afirmativas e evidência a necessidade da criação do movimento específico para a juventude que integra as comunidades de terreiro. Neste primeiro momento, identificamos a construção de identidades no movimento como estratégia de organização:

¹⁷⁶ ÁBÙRÓ N'ILÊ – REDE DE JUVENTUDE DE TERREIRO DE ALAGOAS. **Carta de Princípios** (Discutida e aprovada internamente em novembro de 2014). (p. 01). Acervo do Movimento. Documento gentilmente cedido à autora.

¹⁷⁷ Religiosidade com cultos traçados entre as expressões indígenas e afro-religiosas.

Nossa juventude nasce com o intuito de agregar forças no combate ao racismo, xenofobia, homofobia, intolerância religiosa e qualquer tipo de preconceito. Temos nossos princípios pautados na coletividade e na ascensão da nossa cultura, povo e religião¹⁷⁸.

As experiências comuns e individuais que são vivenciadas pelos adeptos das religiões afro-alagoanas, assim como a condição identitária e biológica de jovens, são os fatores que possibilitam a (re)construção da identidade coletiva do movimento. Essa formação, pode ser analisada com fundamento no modo como os indivíduos reagem de acordo com cada situação, de suas condições, dos conflitos e da autoconsciência de suas experiências sociais. A impressão de seus pertences culturais e religiosos como construção de uma identidade política e social, das repressões sofridas com outras formas de organização que não condizem com os interesses de uma parcela que decide por construir um novo espaço de atuação e a estratégia de partir de um referencial já consolidado, marca a formação histórica do objeto em questão. Portanto, o movimento representa de algum modo um ato para as religiões, construindo-se dessa maneira um movimento social de caráter político-religioso que tem como proposta “discutir políticas públicas pra juventude e levar a informação através das atividades que realizamos e, a partir da formação, organizar a juventude na luta por uma sociedade mais justa e igualitária”¹⁷⁹.

Em entrevista concedida ao canal TVCOM Maceió, no Programa Conexão Periferia, umas das coordenadoras, Lucélia Silva, explanou alguns dos objetivos do movimento para a juventude alagoana. Quando questionada sobre qual a importância da entidade para os jovens, a coordenadora respondeu:

A Juventude de Terreiro em Alagoas nasceu através realmente desse propósito do empoderamento negro e principalmente o empoderamento jovem, porque vemos muitos jovens de terreiro ainda ocultos. Sem saber como dizer que é da religião do candomblé, sem saber responder quando ser tachado como “macumbeiro” sem ter vontade de sair na rua de branco e ter ainda vergonha de sair na rua de turbante ou até mesmo com seu fio de contas escondido por conta desse preconceito que vem rondando o nosso estado (...). Formamos os jovens pra no futuro eles serem adultos experientes pra saberem realmente o que é a sua religião pra não pensar só em viver apenas de candomblé, viver apenas da cultura, vamos viver apenas do movimento, vamos lutar, vamos estudar, vamos nos formar. Ser jovem é você ocupar todos os espaços seja da Universidade, na rua ou na cultura¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Idem.

¹⁷⁹ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora. Maceió-AL. 05 jul. 2016. Maceió – AL.

¹⁸⁰ Programa disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yBQGNZ_27Gk>. Acesso em: 04 dez. 2019.

O empoderamento “negro” e “jovem” aparece nas falas da entrevistada, mas é importante compreender o neologismo que consiste no termo e qual sentido ele emprega neste contexto. O exercício de “dar poder” ou “empoderar” está inteiramente ligado com a consciência de si, a cultura de que tanto falamos. É importante pensar de que poder se trata e que efeitos ele pode exercer sobre essas experiências. O poder pode ser compreendido neste contexto de forma subjetiva:

Quando assumimos que estamos dando poder, em verdade estamos falando na condução de indivíduos e grupos por diversos estágios de autoafirmação, autovalorização, autorreconhecimento e autoconhecimento de si mesmo e de suas mais variadas habilidades humanas, de sua história, principalmente, um entendimento sobre sua condição social e política e, por sua vez, um estado psicológico perceptivo do que se passa ao seu redor, Seria estimular, em algum nível, a autoaceitação de características culturais e estéticas herdadas pela ancestralidade que lhe é inerente para que possa, devidamente munido de informações e novas percepções críticas sobre si mesmo e sobre o mundo em volta, e, ainda, de suas habilidades e características próprias, criar ou descobrir em si mesmo ferramentas ou poderes de atuação no meio em que vive e em prol da coletividade¹⁸¹.

Contudo, o ato de empoderar-se estaria atrelado ao lugar social que o sujeito ocupa, e neste caso, nos referimos às religiosidades; ocupar outros espaços munidos esteticamente de símbolos que representem essa pertença religiosa. “Sair de branco”, “usar fio de contas” e fazer uso “dos turbantes” seria neste sentido dar poder a esta coletividade a partir de suas características herdadas e preservadas socialmente. Vemos o uso da estética afro como instrumento político e componente de uma identidade construída pelas memórias (coletivas e individuais) e referenciais culturais que compõem o universo simbólico no qual estão inseridos.

Os jovens que constituem o *Àbúrò N’ilê* constroem uma autoimagem que se auto representam na esfera pública. Essa identidade afro-religiosa traz na corporeidade uma estética que remete às simbologias e representações da cultura afro-brasileira como “uma contrainformação sobre si, por meio de experiências de subjetividades individuais e coletivas, singulares e universais, compromissadas com a ação política em defesa do reconhecimento da diversidade étnica e cultural e do combate à intolerância”¹⁸².

¹⁸¹ BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte: Letramento, 2018, p. 21.

¹⁸² FREITAS, Ricardo Oliveira de. Jovens de Axé: construção de (auto)imagens, estética afro e identidade religiosa. **Revista Antropolítica**, Niterói, v. 01, n. 40, 2016, p. 81.

Este processo de construção de autoimagem é recente, e tem sido atribuído como características desta nova geração de adeptos religiosos – jovens de axé. Ao lembrar seu contato com as religiões afro-alagoanas, uma das entrevistadas comentou:

Por muito tempo eu fui impedida de assistir obrigações, de assistir até toques, meu padrinho era uma pessoa muito rigorosa e não queria crianças no meio do salão. Não entendia o porquê naquela época, mas na época que minha mãe passou por processo iniciatório mais uma vez (...). E aí é quando eu percebo que ela fica 30 dias dentro da casa do meu padrinho e eu vivendo 30 dias lá, sem sair e sem saber, sem entender e ai vem essa questão dela não levar as contas dela pra casa, dela não usar roupa de candomblé como hoje em dia a gente sai, ela usava uma calça branca normal e uma camisa de bloco que fosse branca e um chapéu, não era um pano de cabeça, era um chapéu na cabeça porque não poderia se usar o pano de cabeça naquela época tão visível¹⁸³.

Os lampejos de memória de uma jovem de 24 anos sobre sua infância no terreiro, revela o curto período onde a memória que antes era silenciada, passa ser reinventada como estratégia política. A inibição do uso das indumentárias religiosas na esfera pública passa a ser uma autoafirmação da experiência religiosa de cada indivíduo que se identifica coletivamente com outros sujeitos que passaram por processos similares em suas trajetórias. O estético aparece antes, é ele que comunica a subjetividade que o outro projeta na sociedade. Como a fala e a escrita, o corpo também é um meio de comunicação que sofre intervenção pela cultura à qual está imerso que, estando alheio aos padrões estabelecidos e naturalizados, funciona como uma extensão dos costumes sociais.

Nesse sentido, qualquer adjetivação da cultura, seja cigana, judaica, indígena ou negra, é uma construção social, política, ideológica e cultural que, numa sociedade que tende a discriminar e tratar desigualmente as diferenças, passa a ter uma validade política e identitária. A cultura negra possibilita aos negros a construção de um “nós”, de uma história e de uma identidade. Diz respeito à consciência cultural, à estética, à corporeidade, à musicalidade, à religiosidade, à vivência da negritude, marcadas por um processo de africanidade e recriação cultural. Esse “nós” possibilita o posicionamento de negro diante do outro e destaca aspectos relevantes da sua história e de sua ancestralidade¹⁸⁴.

Essa construção subjetiva não ocorre de forma passiva, ela é um processo que o tempo todo está tensionado por aceitações e rejeições. Os turbantes, as indumentárias e outros símbolos religiosos são utilizados com a finalidade de divulgar e promover a cultura negra. Fazer uso desses aspectos também é uma ocupação social. As identidades e representações

¹⁸³ Lucélia Silva, em entrevista concedida à autora em: 15 dez. 2018. Maceió – AL.

¹⁸⁴ GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 23, 2003, p. 79.

construídas politicamente neste percurso, não necessariamente nesta ordem, exercem sobre o desenvolvimento desta organização uma prática reativa, que pode ser pensada e articulada pelos próprios sujeitos em seus contextos sociais, como um espaço de interação de experiências sociais.

2.3. “Redes em movimento”: a ocupação do movimento *Àbúrò N’ilê* nas redes sociais

A pertença religiosa, tensionada pelas desigualdades dos direitos sociais, criaram estruturas favoráveis para pensar diversas categorias afetadas por estes fatores. O juvenil representado aqui pelos sujeitos que integram o segmento *Àbúrò N’ilê*, tem construído suas atividades ocupando os espaços diante do não-lugar que ocupavam as religiões de matriz africana. Essa posição tem feito surgir novas estratégias de projeção da cultura religiosa desta parcela significativa da cultura alagoana. A performance do corpo, da estética, das práticas e o discurso são espaços ocupados que agora passam também a serem virtualizados. Ricardo Freitas¹⁸⁵, ao realizar um estudo antropológico sobre os jovens de Axé, afirma que a busca da visibilidade e necessidade de se manterem articulados faz com que a cultura política desses jovens – ressignificada, de sentidos e símbolos – seja transferida do espaço social para o espaço virtual. De forma que “a visibilidade promovida pela exposição da Juventude de Terreiro nas redes sociais concretiza a participação cidadã do jovem de axé no seio da sociedade na qual, antes, encontrava-se invisível”¹⁸⁶.

A utilização das plataformas digitais como espaços de convivência religiosa alcança desde conteúdos litúrgicos até estratégias políticas contra o racismo religioso. A apropriação deste meio de comunicação tem proporcionado o surgimento de novas redes de sociabilidade afro-religiosas ao fazer uso destas plataformas (*Sites, Blogs, Facebook e Youtube*) como espaço de divulgação. De forma a situar, apesar dos riscos recorrentes, parece que ao investir consideravelmente em redes de sociabilidades na Internet, os afro-religiosos buscam potencializar a visibilidade e protagonismo social junto à sociedade em tom de denúncia ou até mesmo de delinear uma identidade negro-religiosa.

Em Alagoas, os movimentos sociais vinculados às causas negras, tanto no campo cultural, quanto no campo religioso, utilizam as redes sociais não só como forma de divulgar seu respectivo calendário de atividades, mas utilizam também o espaço para expressar uma

¹⁸⁵ FREITAS, Ricardo Oliveira de. **Jovens de Axé**: construção de (auto)imagens, estética afro e identidade religiosa. *Revista Antropolítica*, Niterói, v. 01, n. 40, 2016, p. 80.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 89.

identidade social a partir da rede de valorização que comungam. Portanto, como propósito analítico, avaliamos a Internet como categoria de espaço para a pesquisa histórica. A noção de *locus* (digital) para este trabalho consiste nas formas de articulação e se caracteriza importante enquanto categoria, porque é um lugar de expressão, de arquivamento da memória, da ativação de sentidos e de discursos. É, sobretudo neste local que constroem suas práticas enquanto segmento social.

As fontes digitais, ainda que íferas, podem ser utilizadas a partir de uma sistematização de teorias e métodos à serviço de historicizar a experiência desses sujeitos, considerando seus aspectos fundamentais e suas especificidades. Sabe-se da resistência da tradição historiográfica em incorporar fontes consideradas “não-oficiais” ao fazer historiográfico. “A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem”¹⁸⁷. Em conformidade:

As religiões de matriz africana, até o advento da Internet, deixaram aberta uma grande lacuna provocada pela ausência de produtos e produções em meios de comunicação de massa que pudessem dar-lhes visibilidade, assim como a seus adeptos. Quando não foram banidas das produções em mídia, foram representadas sob argumentos desqualificadores e negativados. A presença em rede, em tempos mais recentes, contribui desse modo, para criar representações alternativas positivas, que transformam religiões resguardadas, até então, sob a égide da oralidade (da tradição oral, da ausência de um livro revelado, do tabu e do segredo) em religiões hipertextuais¹⁸⁸.

Por isso, a presença de movimentos jovens no espaço digital, produzindo estas fontes, ocupa um espaço de comunicação e visibilidade que antes lhe foram negados, sob a óptica do racismo estrutural que se construiu. Os acessos a estas plataformas e as facilidades com que se polarizam as informações proporcionam a essa categoria a entrada democrática e o poder de expressar-se socialmente. Conseqüentemente, na mesma medida que se dá visibilidade se expõe a todo e qualquer público. Uma das mídias produzidas pelos movimentos são imagens de divulgação que têm o objetivo de convidar toda a comunidade a participar dos encontros promovidos pelo movimento.

¹⁸⁷ FEBVRE, 1992 apud LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1998, p. 540.

¹⁸⁸ FREITAS, Ricardo Oliveira de. Jovens de Axé: construção de (auto)imagens, estética afro e identidade religiosa. **Revista Antropolítica**, Niterói, v. 01, n. 40, 2016, p. 94.

Figura 11 – Convite/Divulgação de encontros do movimento *Àbùrò N'ìlê - AL*

(22 de janeiro de 2015)



Fonte: Página do *Àbùrò N'ìlê - RJT-AL* no Facebook¹⁸⁹

Os encontros promovidos pelo coletivo possuem certas características. Quando não são realizados nos espaços dos terreiros, a juventude prefere trazer os encontros para os locais públicos mais movimentados da cidade com o intuito de atrair não só os que já tinham a pretensão de comparecer, como também as comunidades da região. Os fins de semana são escolhidos de forma estratégica, tanto para conseguir um número maior de jovens que não podem comparecer nos demais dias por questões de trabalho, como também pela presença massiva de pessoas nos pontos turísticos.

Figura 12 - Convite/Divulgação de encontros do movimento *Àbùrò N'ìlê - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas*

(22 de fevereiro de 2015)



Fonte: Página do *Àbùrò N'ìlê - RJT-AL* no Facebook¹⁹⁰

189

Disponível

em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=125804874510618&_set=a.125804917843947.1073741827.100012433187904&_type=3&_theater>. Acesso em: 02 fev. 2018.

Tais investidas na divulgação dos encontros buscam instigar a participação de jovens destas categorias sociais (faixa etária e pertença afro-religiosa) para adentrar ao movimento. As artes que circulam nas plataformas (*page, fanpage, blog* etc.) e nas redes sociais pessoais dos adeptos, são compartilhadas diversas vezes e fazem parte também da proposta política do movimento – integrar toda a comunidade afro-religiosa. A utilização (figura acima) de cores, imagens e marcas do movimento são características de uma identidade visual desses “convites virtuais” que são construídos e pensados a partir da necessidade desses sujeitos. A chamada para mobilizar esse perfil de juventude precisa ser “atrativa, e com a cara da juventude”¹⁹¹.

Outro fator importante é pensar que esses espaços vão além de uma vitrine para o movimento. Em análise ao perfil das publicações do movimento, é possível encontrar textos, fotografias e vídeos que tratem da memória religiosa a qual estão inseridos. Serve, ainda, como um espaço de denúncia dos casos de racismo religioso que a população negra vem sofrendo. A respeito disto podemos utilizar um pequeno trecho de um texto publicado (sem autoria) na página do movimento no Facebook no dia 29 de janeiro 2017:

"O MEU XANGÔ É REZADO ALTO"

A Juventude de Terreiros de Alagoas compreende a importância da presença dos jovens neste grande evento, portanto, aguardamos todos lá!

"Não queremos ser tolerados, queremos ser RESPEITADOS!"¹⁹².

Com a proximidade do dia 01 de fevereiro, o movimento começou uma série de publicações informativas sobre o que teria ocorrido durante o Quebra de 1912. No trecho acima, na frase em letras maiúsculas, chamam atenção para o que seria um protesto de repúdio ao que teria acontecido em 1912. Sabe-se que em parte do estado de Alagoas em 1º de fevereiro de 1912, houve umas das maiores repressões às religiosidades de matriz africanas, a então conhecida *Operação Xangô* ou *Quebra*, que ocasionou a invasão de terreiros, destruição de objetos sagrados e perseguição de seus praticantes.

Esse período de repressão foi um grande “marco” para todo estado e regiões próximas, como os estados de Sergipe e Pernambuco, sendo este episódio o responsável por desestruturar as religiões de matriz afro-brasileira e silenciar suas práticas. Houve um extenso

190

Disponível

em:

<<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=125804874510618&type=3&theater>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

¹⁹¹ Lucélia Silva, em entrevista concedida à autora em: 15 dez. 2018. Maceió – AL.

¹⁹² Fragmento de texto adaptado de publicação da página do movimento. Disponível em: <<https://www.facebook.com/aburonileal/>>. Acesso em: 02 fev. 2018. Ortografia original.

silêncio e as poucas informações eram transmitidas através da oralidade entre seus adeptos e, durante décadas, instalou-se o chamado “Xangô rezado baixo” termo utilizado pelo estudioso Gonçalves Fernandes¹⁹³ para descrever o momento de repressão aos ritos religiosos que passaram a ser cultuados em “silêncio”¹⁹⁴.

A expressão “Xangô rezado alto” faz parte de um momento que se convencionou chamar de: a *Invenção do Quebra*. Compreende-se por Invenção do Quebra um período onde houve uma reutilização da memória como instrumento político, uma espécie de resposta ao episódio ocorrido. A memória que por décadas foi silenciada agora ganha muito mais força e passa a ser rezada alto. O *Quebra de Xangô* passou a ser a grande motivação dos grupos culturais e sociais, e não seria diferente com a Juventude de Terreiro¹⁹⁵.

A *Invenção do Quebra* reconfigurou os grupos culturais e religiosos que foram se reorganizando e afiando suas propostas políticas com a (re) apropriação da memória do Quebra. Realizando uma reconstrução da identidade social, que se tornou um dos principais argumentos da cultura negra-religiosa alagoana na construção de espaços de discussões e socializações das experiências coletivas. Importante mencionar que tal movimento deve-se também à virada histórica de trabalhos acadêmicos que se propuseram a fazer um levantamento científico sobre a memória do “Quebra de Xangô” e seus desdobramentos contribuindo, assim, para a produção do conhecimento e visibilidade das comunidades tradicionais de terreiro.

A identidade social da organização está permeada não só pela cultura como também pela memória. Como podemos ver em outro trecho adaptado da página, publicado em 03 de fevereiro de 2015:

Momentos como o que vivemos no dia de hoje servem como marca da bravura de nosso povo, que resistiu bravamente ao açoite do chicote e a toda repressão sofrida por nosso povo. **Tia Marcelina sou eu**, são vocês, somos todos nós, pois dentro de cada um de nós existe um espírito revolucionário que anseia por mudanças e por isso permanecemos lutando bravamente pela perpetuação de nossa cultura e de nossa religião, além, é claro, da ascensão de nosso povo, quebrando com todos preconceitos que nos circundam. Poderemos morrer de pé, em plena batalha, mas nunca nos ajoelharemos diante da covardia da isenção da luta!¹⁹⁶.

¹⁹³ FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**: investigações sobre os cultos negro-fetichista do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

¹⁹⁴ RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Rezado Baixo**: religião e política na primeira república. São Cristóvão: Editora da UFS; Maceió: EDUFAL, 2012.

¹⁹⁵ LIMA, Ábia Denise Marques Pinheiro de. Luzes para uma face no escuro: A emergência de uma rede de valorização da expressividade afro-alagoana. 2015. **Dissertação** (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Alagoas, Maceió-AL, 2015.

¹⁹⁶ Disponível em: <<https://www.facebook.com/aburonileal/>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

A Juventude de Terreiro enquanto categoria social faz uso do espaço digital para registrar suas referências culturais. A auto-identificação com personagens que foram importantes, coloca em foco a relação afro-religiosa com a ancestralidade. A invenção dessas figuras possui a tarefa de construir as resistências cotidianas desses sujeitos que embora não tenham vivenciado esse período, carregam essa memória “quase que herdada” do período de repressão, como se tivessem vivenciado¹⁹⁷. Quando dizem “Tia Marcelina sou eu”, se referem à história emblemática da mulher, *Yalorixá*, que foi cruelmente agredida na noite do Quebra.

As memórias são responsáveis pela construção das narrativas que são ejetadas no construto do imaginário social. É ela que detém o poder de preservar a história local. Por essas questões, compreendemos o espaço digital também como um espaço de arquivo da memória, que se pensado enquanto categoria analítica permite a compreensão das possibilidades do uso dessa ferramenta na atuação.

O imediatismo da Internet permite a construção de uma linha do tempo, onde todas e quaisquer atividades são registradas com fotografias, publicações e identificações como forma de prestar conta com aqueles que se sentem representados por este grupo de juventude. Frente a esse contexto, os jovens assumem o compromisso de uma representação social. Mas o que estamos chamando de representação? A quem eles representam? E como representam?

Partindo destes questionamentos, compreendemos a representação social como uma rede de indivíduos que compartilham os mesmos objetivos e estratégias, assim como o desenvolvimento de uma coletividade que defina as interpretações acerca de uma determinada categoria social de modo a construir posições e conceitos partindo de suas experiências individuais e coletivas. Para Jodelet¹⁹⁸, há fundamentos característicos para a construção de uma representação social, em que estas características se respaldam sob o valor simbólico e o caráter construtivo das representações sociais. As representações sociais, no entanto, não correspondem à realidade total, também não correspondem à verdade pronta e acabada de algo ou alguém.

O que temos são marcadores sociais que definem demandas coletivas, que acabam sendo articuladas coletivamente pautadas no princípio da experiência religiosa e nas condições dessas comunidades em Alagoas. Os jovens sentiram a necessidade de criar um espaço no qual pudessem discutir seus direitos e pensar projetos voltados para a juventude

¹⁹⁷ POLLAK, Michael. **Memória e Identidade Social**. Estudos históricos, Rio de Janeiro, v. 05, n. 10, 1992.

¹⁹⁸ JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: _____. (Org.). **As Representações sociais**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

negra e de terreiro. A noção de espaço ultrapassa a barreira dos espaços físicos, e constrói outras noções de espaços a serem ocupados.

A percepção de ocupar espaços pode ser vista em muitas das falas dos interlocutores, como também na publicação abaixo:

Figura 13 - Foto/registro de atividades do movimento *Àbùrò N'ìlê - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas* (09 de fevereiro de 2017)



Fonte: Página do *Àbùrò N'ìlê - RJT-AL* no Facebook¹⁹⁹

A frase “Ocupar todos os espaços!” é corriqueira nas colocações do movimento. No recorte digital podemos observar a efetiva participação da juventude em outros espaços, na presença de Lucélia Silva e Thauane Rodrigues (coordenadoras da Juventude de Terreiro), como por exemplo, em documentários, falas públicas e atos políticos que veremos no próximo capítulo. É notório também o uso dos trajes de terreiros como *Axós*²⁰⁰, turbantes, fios de contas e outros acessórios estéticos, retomando de forma visual o que havíamos levantado a respeito da projeção da cultura religiosa dos terreiros.

Essa auto-representação não deixa de ser um discurso visual. Historicamente as religiões afro-brasileiras têm sofrido repressões cotidianas e um dos fatores dessa exposição é

¹⁹⁹ Disponível em: <<https://www.facebook.com/aburonileal/>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

²⁰⁰ Roupas, tecidos e paramentas tradicionalmente utilizada nos cultos afro-brasileiros.

o reconhecimento dos aspectos estéticos da religiosidade. Certamente, o racismo religioso é também estético, o que indica a sua crença religiosa é o modo como você a projeta para a sociedade. O ato de esconder esses elementos revela essa percepção.

A proposta apresentada pelo movimento Juventude de Terreiro é de protagonismo político, religioso e social, assim como suas experiências individuais e coletivas, sejam elas estéticas ou não. Seja qual for o espaço, digital ou social, o movimento tem elaborado suas pautas de acordo com seus conhecimentos herdados, adquiridos ou socialmente inventados. Contudo, as dinâmicas estabelecidas até aqui, dos traços visíveis das articulações e investidas projetivas para o movimento em sua formação, também são estratégias políticas. A pluralidade destas práticas compõe a organização que em sua subjetividade é parte também da história alagoana e de uma rede de valorização aos aspectos da cultura negra.

O surgimento destes novos protagonistas e suas formas de atuação traduzem um novo momento para as religiosidades afro-alagoanas. Assim, munidos da percepção de como se instituiu o movimento e como se localiza, buscaremos agora entender a construção e os fundamentos dessa identidade coletiva assumida, entendendo que tais categorias são pautadas na *Cultura e Experiência* que rodeiam os jovens que comungam desta mesma realidade social. Que noções podemos tecer sobre uma categoria que tem experienciado socialmente ser um jovem, negro, afro-religioso e alagoano? Que sentidos, conflitos, valores, significados, interpretações e formas de atuação têm surgido das experiências individuais e coletivas? Que tensões têm sofrido pela cultura a qual estão inseridos?

Instigados por esses questionamentos, seguimos para um “de dentro” da lógica cultural dessas identidades quem em seus marcadores sociais — de cultura, gênero, classe, religião, raça, etc. — têm construído suas autoafirmações e uma consciência de si na ativação dos sentidos étnicos e estéticos, na pela busca dos direitos para a população jovem e de terreiro. A historicidade dos conceitos presente na tarefa de dar continuidade às heranças religiosas — com os desafios da contemporaneidade sem perder-se dos seus —, são os principais objetivos do irmão mais novo de casa (Àbúrò N’ilê) que busca afirmar-se na certeza de que para os integrantes do coletivo: “*Quem é... sabe. O tambor chama!*”.

3. “GIRO NOS TERREIROS”: A ATUAÇÃO DA JUVENTUDE DE TERREIRO ALAGOANA (2014-2017)

No início do século XX, as religiões afro-alagoanas sofreram uma intervenção em seu processo histórico que modificou toda a experiência religiosa do estado e de regiões circunvizinhas, não só no âmbito social como também no que se refere aos estudos e abordagens acadêmicas e científicas. Para entender o contexto no qual este trabalho está inserido, torna-se primordial compreender de qual dinâmica religiosa estamos falando, para dar conta dos desdobramentos atuais do movimento de Juventude de Terreiro. Obviamente, parte das experiências desses sujeitos tem raízes muito profundas no que diz respeito ao contexto religioso, social e político.

Nas últimas décadas, em Alagoas, pesquisadores demonstraram empenho em produzir estudos sobre as questões negras nos mais diversos aspectos. O Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de Alagoas (NEAB-UFAL), criado em 1981, se propôs desde então a reunir novas pesquisas que contribuíssem para os estudos científicos sobre a população negra a partir da percepção dos próprios negros, reunindo intelectuais das Ciências Sociais e da História²⁰¹ constituindo-se, assim, um primeiro esforço de importância política e científica.²⁰² O NEAB, não só tem sua importância científica como também social. Tem contribuído eficientemente para potencializar histórias, memórias e conhecimentos a respeito das comunidades tradicionais que estiveram às margens dos debates científicos. Esse movimento representou uma possibilidade de desconstrução do racismo em suas mais variadas versões.

No que se refere aos estudos sobre as dinâmicas socioculturais das religiosidades, cabe ressaltar que, na passagem entre os séculos XX e XXI, uma nova geração de pesquisadores se empenhou em investigar as memórias dos diferentes grupos afro-brasileiros de Alagoas em diferentes áreas e perspectivas. Surgiram monografias, dissertações e teses com temas e abordagens renovadas.

Gabriela Dias (2019), em sua dissertação, analisou os silêncios sobre a memória do Quebra de Xangô nas décadas de 1930 a 1950. A autora chamou de “silenciamentos” o

²⁰¹ Fonte: <http://neabufal.blogspot.com.br/2009_08_01_archive.html?view=classic> Acesso em: 04 jan. de 2020.

²⁰² Cabe ressaltar que esse movimento epistemológico foi importante para as religiosidades na medida que movimentou as experiências e apresentam narrativas que foram silenciadas ao longo do tempo. Percebe-se uma apropriação das narrativas científicas com propósitos políticos. Exemplo disto, podemos mencionar a memória do “Quebra de 1912” que só teve uma maior popularização após o início dos estudos sobre a temática.

processo de invisibilização das religiões negras expressadas nos trabalhos de intelectuais alagoanos na época. Em sua análise, constatou que as ausências destes trabalhos reforçam os mecanismos de subalternização e marginalização da história dos negros em Alagoas.²⁰³ Com uma abordagem semelhante, o autor Jeferson Silva (2018) realizou uma revisão crítica aos trabalhos memorialistas e folcloristas, onde identificou o desaparecimento da população negra nestes escritos. Esses silêncios são consequências do racismo estrutural e da negação do negro como sujeito ativo na história alagoana²⁰⁴. Esses trabalhos fazem parte de uma gama de estudos mais recentes que tem surgido de pesquisas acadêmicas e a partir de nomes como Irinéia Santos (2014), Ulisses Rafael (2012), Clébio Araújo (2015), entre outros nomes que desempenharam um papel importantíssimo para a história das religiões negras em Alagoas.

O pesquisador Ulisses Rafael (2012) tem registrado nos últimos 20 anos, estudos sociais e antropológicos sobre as motivações do “Quebra de 1912”²⁰⁵ e suas consequências preenchendo, assim, uma lacuna nos estudos sobre o embate entre religião e política na Primeira República (1889-1930). A partir de suas fontes o autor descreve o episódio de 1º de fevereiro e relata a invasão do terreiro de Tia Marcelina,

Já era quase meia noite, a função havia terminado e apenas alguns filhos de santo permaneciam no lugar, quando de repente, a procissão errante, que agora se compunha de quase quinhentas pessoas, invadiu o recinto, transformando aquilo num verdadeiro carnaval, formato de certas revoltas populares assumem em alguns eventos históricos. Móveis e utensílios foram destruídos no próprio lugar onde se encontravam, enquanto outros tantos paramentos e insígnias usadas nos cultos foram arrastados para fora do terreiro, para arderem na grande fogueira montada ali.²⁰⁶

Na capital do estado de Alagoas em 1º de fevereiro de 1912, houve umas das maiores repressões às religiosidades de matriz africana, que ficou conhecida como “Operação Xangô ou Quebra” e ocasionou a invasão de terreiros, destruição de objetos sagrados e perseguição de afro-religiosos, por questões políticas durante o período Malta. “A era dos maltas, nome pelo qual ficou conhecido o longo período em que esta família esteve a frente da política alagoana, apresenta-se como uma ruptura à estrutura administrativa no estado, naquele tempestuado início de república.”²⁰⁷ A permanência de Euclides Malta, o governador, frente

²⁰³ DIAS, Gabriela Torres. **Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912**: uma história de silêncios (1930-1950). Maceió: EDUFAL, 2019.

²⁰⁴ SILVA, Jeferson Santos da. **O que restou é folclore**. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.

²⁰⁵ RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Rezado Baixo**: religião e política na primeira república. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: Edufal, 2012.

²⁰⁶ Ibidem, p.36.

²⁰⁷ RAFAEL, Ulisses Neves, op. cit., p.50.

ao estado foi associada fortemente às religiosidades negras. O governador, na ocasião do episódio, foi acusado de fazer uso de “bruxarias” e “feitiços”, para permanecer por tanto tempo no governo. Com isso, a oposição mobilizou e executou a repressão aos terreiros alagoanos. No relato acima, o autor expõe especificamente a invasão do terreiro da Yalorixá conhecida como Tia Marcelina, já mencionada neste trabalho, que no contexto do episódio, seria o principal alvo dos manifestantes. A organização responsável pela aglomeração ficou conhecida como Liga dos Republicanos Combatentes.

O *Xangô Rezado Baixo*, de Ulisses Rafael, apresenta, até o momento, o trabalho mais denso sobre o “Quebra de 1912”, nele o autor narra minuciosamente todo o ocorrido durante a madrugada de agitação apresentando, também, uma breve revisão na qual deixa evidente que seu trabalho está referenciado nas obras de Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

Para que se tenha um imaginário do que foi este dia, o autor contextualiza a política alagoana na primeira república dedicando um dos capítulos à família Malta, ao governo de Euclides Malta e suas incursões sobre as religiões afro-alagoanas. Em um de seus capítulos, Rafael apresenta um levantamento dos estudos produzidos após 1912, sobre a presença do negro em Alagoas e abordou quais os caminhos que os estudos científicos apontaram como a reestruturação da população negra no estado. Assim como, descreve a partir de Abelardo Duarte, as manifestações culturais negras existentes nesta mesma época²⁰⁸.

Em 1904 encontram-se nos recortes de jornais, apresentados por Ulisses, as evidências da festa de “Santa Bárbara” organizada por Chico Foguinho e membros de seu terreiro.

Outra série de matérias sugere o envolvimento de Euclides Malta e de alguns dos seus correligionários com os terreiros de Xangô de Maceió. A primeira das reportagens, na verdade uma carta anônima enviada à redação do Correio de Alagoas, órgão da imprensa oposicionista, [...]. Na denúncia, não se verifica a referência à cor do pai-de-santo consultado; no caso, o mestre Félix, conhecido feiticeiro, que atuava o bairro do Jaraguá²⁰⁹.

Tantas outras reportagens como esta citada, aparecem nos jornais que circulavam na cidade nos anos que antecederam ao episódio do “quebra”. A imprensa tornou-se um fator determinante na movimentação e convencimentos que culminou nas perseguições.

Ainda com um olhar sobre o período anterior o “Xangô Rezado Baixo” estudado por Rafael, a historiadora Irinéia Santos (2014) desenvolve um levantamento histórico e social de

²⁰⁸ SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **O axé nunca se quebra**: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Edufal, 2014.

²⁰⁹ SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **O axé nunca se quebra**: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Edufal, 2014, p. 36.

fontes históricas que atestam a transformação das religiões afro-brasileiras em Maceió de 1970 a 2000. Em “*O axé nunca se Quebra*” Irinéia Santos (2014) indica uma Maceió ainda sobre os efeitos do “Quebra”. Nas palavras da autora:

Nas fontes da imprensa local, especialmente no Jornal de Alagoas, as notícias sobre os cultos reaparecem a partir de 1927, através de uma pequena nota, sob o título “Bruxaria”, em que se fazia menção aos acontecimentos de 1912. Somente a partir de 1936, pelo menos para aquele jornal, outras informações sobre as religiões negras na cidade são mencionadas. Se considerar-se, tais notas, entre 1936 até o final dos anos 1950, tem-se a “retomada” forte na cidade dos xangôs²¹⁰.

Evidentemente nota-se que já havia indícios claros da “reestruturação” das “Casas de Xangô” na cidade de Maceió e suas proximidades. O período de 1940 até o início de 1990 foi característico, como afirmou Irinéia Santos, pelo processo de reorganização das manifestações religiosas afro-brasileira. Como também, pela negociação de liberdade aos ritos e, conseqüentemente, a permissão para a realização de “toques” (em horários permitidos)²¹¹.

O fim deste período é marcado pela chegada das igrejas neopentecostais, proporcionando a migração de adeptos para outras religiões, dificultando a aproximação entres os terreiros. A autora Irinéia Santos faz uma análise historiográfica e antropológica do que vieram a ser as transformações recorrentes das religiões da década de 1990 até o fim dos anos 2000 na capital alagoana.²¹²

Nestes aspectos os estudos desenvolvidos pela autora demarca este período como uma busca por “afirmação e autonomia” do povo de santo, uma busca pela tradição oral e mitológica, detalhando todas as modificações nos ritos afro-alagoanos e apresentando um dos estudos mais completos sobre as religiosidades afro-brasileiras na cidade de Maceió até o fim do século XX. Com base em relatos de *Yalorixás* e *Babalorixás* mais antigos, a autora considera importante ressaltar as principais modificações e afirma que:

Em resumo os elementos que foram mais percebidos como os de mudanças nas religiões afrobrasileiras em Maceió, de meados do século XX até o início do XXI. Seriam eles: (a) mudança em práticas litúrgicas e nos rituais de iniciação; (b) diminuição do rigor das regras de limpeza ritual e resguardo; (c) banalização e/ou menor rigor para a formação do sacerdócio; (d) percepção da festa publica como momento para exibição de trajes; ‘folclorização’ da religião; (e) aumento do culto a Pombagira e mudança no papel dos gêneros masculino e feminino na ritualística, com a maior presença percebida de homossexuais; (d) percepção do aumento da

²¹⁰ Ibidem, p.234.

²¹¹ Idem.

²¹² Ibidem, p.313.

perseguição por evangélicos; (e) mudança na percepção da força testada do transe²¹³.

Podemos caracterizar as religiões afro-brasileiras presentes em Maceió, em reestruturação até o fim do século XX. Este processo histórico traçado é importante para compreender a identidade assumida pelo “xangô maceioense” desde o “Quebra” e o medo que predominou durante muito tempo. Esses elementos apontados descrevem o processo histórico das religiões afro-brasileiras em Maceió e sinaliza a forma como os adeptos se afirmaram no momento do quebra e do “Xangô Rezado Baixo”, avaliando a necessidade de aumentar a visibilidade ao enfrentamento de seus adeptos sob o respeito e a valorização de suas religiosidades e cultura.

Por volta de 1970, “as federações de culto afro-maceioenses buscaram ampliar a visibilidade da religião na cidade, através de atividades públicas como: encontros, seminários, apresentações ‘artísticas’ em Teatros e Clubes, com maior destaque para a festa de Iemanjá nas praias da capital”²¹⁴.

A força de aglutinação das festas públicas dos xangôs maceioenses parece ter sempre sido foco de suspeição. Por isso, as federações e os chefes de casas de axé procuraram afirmar o sentido próprio das festas, na vivência de sua religiosidade. A Festa das águas celebrada em 08 de dezembro, por exemplo, foi percebida como um momento também de afirmação da cultura negra em Alagoas de valorização do povo de santo. [...] Nos anos 1990 e 2000 a festa continuou sendo promovida com apoio das Federações somadas à ação de militantes do que se poderia chamar de “movimento negro religioso” em Maceió²¹⁵.

Para além dos rituais religiosos dentro dos terreiros surgem outras manifestações que proporcionam outra dinâmica para as religiões afro-alagoanas. Os estudos de Irinéia Santos marcam essas modificações, na região de Maceió, identificando quais destas manifestações se apresentavam em maior nível de mobilização e caracteriza a Festas das águas, citada anteriormente, como umas das principais festas dedicadas às religiões de matriz africana. Assim, a autora expõe esse momento como mais um espaço de resistência contra os ataques que consideram o dia 08 de dezembro como uma festa “demoníaca e pagã”.

Uma vez que os ataques se dariam de forma dispersa e constante, em diferentes lugares e no cotidiano, a reação a eles também seria fragmentada. Mesmo a articulação de um “movimento negro religioso” na cidade teria mais uma função de trabalhos focados no resgate e valorização da cultura negra, ainda com pouca

²¹³ Idem, p.313

²¹⁴ Idem.

²¹⁵ Ibidem, p. 301.

eficácia para mudanças. [...] Outra dificuldade, sempre lembrada pelos próprios pais e mães de santo, seria a falta de união entre as federações, casas de axé, e o povo de santo de um modo geral.²¹⁶

Nas palavras da autora, surge uma nova problemática que seria uma dificuldade em concentrar as forças em prol de um movimento negro religioso e unificado. Essa problemática é ponto de encontro das duas dimensões presentes neste trabalho: a vivência afro-alagoana no contexto das repressões descritas até aqui e a experiência do movimento negro como mobilizador de forças organizativas para a construção de uma rede de resistências comuns. Partindo desse contexto, no tempo presente, às religiosidades afro-alagoanas tem se apropriado das demandas territoriais, por ocupação na cena cultural e pelo direito à cidade. A juventude negra e de terreiro tem chegado ao mercado de trabalho, às escolas e universidades. O perfil da juventude e/ou categoria histórica, que aqui estudamos, foi se diversificando, ampliando os debates e inserindo outras pautas políticas. Embora a questão religiosa fosse o centro, outras particularidades foram surgindo e ganhando força dentro do movimento. Era preciso compreender e reivindicar outros aspectos que também cruzavam a subjetividade destes sujeitos, como: Trabalho, educação, saúde, sexualidade e questões de gênero, etc.

Parte dos jovens que participaram ativamente da construção do coletivo, vieram de outros grupos culturais e já estavam inseridos na religião como *Abiã* ou *Yaô*, ou como *Ogans*, *Ekedys*, *Yalorixás*, *Babalorixás* entre outros cargos. Ainda que, durante os encontros houvesse a participação significativa de simpatizantes da religião, a dinâmica e condução dos eventos era por conta de jovens que já estavam envolvidos de algum modo com a religiosidade. Notou – se em algumas atividades a presença de outros coletivos e movimentos culturais. A respeito da relação com outros movimentos o coordenador Mendes explicou,

Antes mesmo de adentrar no candomblé, eu já fazia parte de movimentos sociais. No fim do meu ensino médio, no terceiro ano, eu comecei a participar do movimento estudantil e logo em seguida adentrei em uma organização política de juventude. Mas, dentro da perspectiva religiosa eu tive o primeiro contato com um grupo de Afoxé, o *Odô Iyá* da casa de pai Célio e logo depois com a juventude de terreiro que organizamos aqui no estado, a partir das experiências de outros lugares como Pernambuco²¹⁷.

Mendes (2019) fez parte da formação do coletivo e aparece em outros relatos como o integrante com mais “experiência política” e responsável por ajudar o movimento a alinhar questões “mais estruturais”. A experiência de Pedro com o movimento estudantil,

²¹⁶ Ibidem, p. 309.

²¹⁷ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora. Maceió -AL. 05 dez. 2019.

movimentos partidários e outras organizações apareceu em diversos momentos de sua atuação junto à juventude de terreiro. Ao falar de sua experiência política partidária, o jovem mendes relatou que,

O meu posicionamento religioso dentro do partido sempre foi muito bem definindo. Às vezes, obviamente, e na maioria delas, na verdade, é difícil pra o pessoal compreender algumas limitações que a gente tem enquanto candomblecista. Principalmente, no que se referem aos nossos resguardos, as nossas limitações e em relação a determinados espaços e comportamentos. Não é uma coisa que as pessoas absorvem muito naturalmente. É necessário às vezes todo um diálogo, toda uma construção. Principalmente, nas épocas mais corridas como período eleitoral, é muito difícil as pessoas entenderem minhas limitações, como, por exemplo, a minha ausência por conta dos resguardos ou alguma atividade religiosa. Uma incompreensão natural de uma sociedade que foi construída, entendendo essa religião como algo negativo, como algo pejorativo. A turma conhece muito pouco. O partido tem uma preocupação muito grande com isso, tem uma das entidades que a gente dirige nacionalmente que é a UNEGRO que pauta muito essas questões dentro do partido. Obviamente, algumas questões são aceitas e muito bem-vindas, outras a gente tem uma polêmica maior, uma discussão maior e é bom porque divergências qualificam o debate ²¹⁸.

O envolvimento do jovem com os movimentos partidários é anterior a formação da juventude de terreiro. E a avaliação que se faz desse recorte é que, embora os movimentos considerados de esquerda tenham abertura para o debate sobre pertença religiosa, quando se refere às religiosidades negras o debate ainda é muito imaturo e não há uma compreensão sobre as necessidades da juventude afro-religiosa como categoria social. Ainda que se faça o debate, é necessário pensar de forma mais específica a condição social e histórica desses jovens em Alagoas. As condições juvenis perpassam por uma série de intervenções que necessitam ser pensadas de modo mais articulado com suas atividades e reivindicações. Os entrevistados comentaram em diversos momentos, sobre as limitações, hábitos e necessidades de uma pessoa de terreiro.

As religiosidades negras, em qualquer tempo, são permeadas cotidianamente por hábitos e costumes que são visíveis e perceptíveis na esfera pública. “A visibilidade dessas manifestações estabelece uma tensão entre os seus valores e os valores da sociedade contemporânea”. ²¹⁹ São esses os valores que disputam com o racismo e as práticas de isolamento e apagamento histórico das matrizes negras de nossa sociedade. As perseguições, a intolerância e o racismo religioso têm tomado proporções jamais vista, violando os direitos

²¹⁸ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora. Maceió -AL. 05 dez. 2019.

²¹⁹ MARPIN, Ábia. **Luzes para uma face no escuro: A emergência de uma rede de valorização da expressividade afro-alagoana.** Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018, p.70.

civis do princípio e da liberdade religiosa que autoriza e legítima as práticas e discursos de ódio.

A experiência dos jovens de terreiro, inevitavelmente, perpassa também por essas questões estruturais. Os casos de perseguições e constrangimentos motivados por crença estiveram presentes na maioria dos relatos. Ao falar da sua entrada na universidade Pedro Mendes comentou,

Ser jovem de terreiro é complicado, na maioria dos espaços e na universidade, apesar de ser um ambiente onde você se sente muito mais livre, não é diferente. Parece que a universidade é uma bolha fora da sociedade, em determinados aspectos, porque aqui dentro a dinâmica é totalmente diferente. Ainda assim, mesmo com essa pluralidade é complicado em determinados aspectos. Por exemplo, eu sou de candomblé e pra piorar a minha situação sou de Oxalá e tenho diversas limitações durante a minha vida diária. Eu tenho a limitação do uso do branco em todas as sextas, tem toda uma dificuldade. Dentro da sala de aula, às vezes, quando a gente chega no primeiro período e tem uma discussão de farda. Todo mundo quer farda preta ou vermelha, roxa e eu não posso usar nenhuma dessas cores. Por exemplo, dia de sexta a restrição de carne vermelha e na maioria das vezes que vou no RU eu tenho que comer no vegetariano, porque não tenho a opção de comer peixe. Sem contar toda questão do preconceito social que reflete na Universidade. Falta compreensão com a dinâmica de vida de uma pessoa que é diferente da sua. E isso é um problema e dificulta muito a nossa vida como pessoa de terreiro.

Embora as questões pareçam alheias ao contexto universitário, para os jovens são situações extremamente danosas, e que por muitas vezes acabam interferindo na vida religiosa. Muitos deixam a religião, outros passam a ser perseguidos e constrangidos nos mais diversos espaços. Nesse sentido, o movimento passou a ser também rede de apoio para esses sujeitos em situação de vulnerabilidade social. É devido aos casos de perseguição que se sustenta a emergência da articulação desse movimento. A dinâmica assumida para o aspecto político é de compreender essas especificidades da vida do jovem que está no mercado de trabalho, nas escolas e universidades.

Quando o movimento surgiu em 2014, tomou como ponto estratégico o contexto social desses jovens, juntamente com suas experiências religiosas, realizando atividades e investindo na necessidade existencial de suas comunidades. As reuniões de rotina do movimento (atividades internas) funcionavam também como ponto de apoio. Eram realizadas de acordo com a disponibilidade dos integrantes e geralmente aos finais de semana, devida a suas rotinas religiosas, de trabalho e estudos. Importante mencionar que, grande maioria dos jovens participantes do coletivo eram trabalhadores informais, sem renda fixa e estudantes secundaristas. Apenas dois dos integrantes (um jovem e uma jovem), até o momento de publicação deste trabalho, chegaram à universidade pública. Os anseios, conflitos e

experiências advindas desses lugares sociais também eram levados para os encontros em busca de apoio, acolhimento ou até mesmo de resoluções. Em diversos momentos eram colocadas situações em que os jovens precisavam reagir ou posicionar-se.

Em um desses momentos, os jovens chegaram a procurar as mídias locais e o apoio de líderes afro-religiosos para denunciar um caso de racismo religioso que ocorreu durante a aplicação do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), envolvendo uma das coordenadoras do movimento. O caso ocorreu no ano de 2016, mesmo ano em que a redação da prova teve como tema “Caminhos para combater a intolerância religiosa no Brasil”. Sobre o episódio a jovem Lucélia Tayná relatou:

Eu cheguei tranquila, passei por todos os portões e não fui parada nem nada. Passei pela porta da sala que iria fazer a prova e nada foi falado sobre o turbante, após duas horas do início da prova fui abordada pela fiscal de sala, que só depois de duas horas veio me falar ironicamente que se eu pudesse ir amanhã, sem turbante eu fosse. Sendo assim fiquei com o juízo conturbado, finalizei logo a prova e entreguei logo pra ela para chegar em casa e pode olha o edital do Enem pra ver se tem algo que fale sobre poder ou não usar o turbante²²⁰.

O caso ganhou uma proporção interessante ao gerar centenas de compartilhamentos nas redes sociais, diversas entrevistas aos jornais locais e o apoio de vários religiosos que ficaram indignados com o fato ocorrido. A jovem na ocasião fazia uso de uma indumentária religiosa, um adorno de cabeça utilizado para “proteger o *Orí* e dar sabedoria” na lógica religiosa dos religiosos de matriz africana. O edital do ENEM dispõe de procedimentos padrões para a autorização e utilização de elementos religiosos durante a prova. Os procedimentos devem ser realizados antes da entrada da participante na sala de realização da prova. Por essa razão, a abordagem realizada no meio da aplicação da prova foi considerada inadmissível, compreendendo que a participante teve sua entrada autorizada e só foi abordada horas depois do início da prova, configurando a abordagem como atitude racista e intolerante.

Neste sentido, podemos observar que o movimento não só oferece apoio e acolhimento, como também busca formas de enfrentamento e posicionamento mediante as situações vivenciadas pelos jovens. Pois, antes de qualquer outro apoio é importante encontrar sustentação na própria comunidade, mobilizando forças organizativas para a construção de uma rede de resistências comuns. Logo, poderíamos pensar e refletir sobre quais efeitos e poderes simbólicos o encontro destas dimensões exerce sobre a atuação de jovens negros e de

²²⁰ Entrevista concedida ao Blog Grito de Luta em 06 de setembro de 2016. Disponível em: <https://gritonaluta.wordpress.com/2016/11/07/>. Acesso em: 20 ago. 2020.

terreiros organizados? que ações projetivas são realizadas no cotidiano dos terreiros? E quais encontros eles têm protagonizado?

3.1 “Atagbá” aquilo que é passado de mão em mão: saberes e tradições para a juventude de terreiro alagoana

A formação da juventude de terreiro causou impactos interessantes nas dinâmicas afro-religiosas em Alagoas. Parte desses jovens nasce dentro do terreiro, têm seus valores éticos e morais aprendidos da lógica interna de sua família espiritual. Outros chegaram aos terreiros na maioridade, com famílias carnais de outras religiões que, por vezes, não aceitam suas escolhas religiosas. Ou ainda, esses jovens se encontram no mercado de trabalho, nas escolas, nas universidades e se relacionando com diferentes pessoas. Lidando e confrontando diretamente não só com a lógica interna como também, a externa.

Nesse sentido, a juventude constituiu diferentes perfis de experiência religiosa. Logo, quando questionados sobre a identidade que se constroem a partir do movimento e a relação direta com as casas e terreiros de *Axé*, as respostas dos jovens são semelhantes e variam entre “importante” e “delicada”. Sobre essa relação um dos coordenadores contou,

A presença da juventude ela é fundamental nos mais diversos espaços. Mas, quando a gente fala sobre os terreiros eu acho que a presença da juventude é extremamente importante, mas delicada ao mesmo tempo. Porque ao passo que é importante por uma questão de renovação de hábitos e costumes é delicada por certos questionamentos. A parte delicada é quando a juventude começa a questionar coisas que não podem ser questionadas. Colocando isso a parte, eu acho que a presença da juventude é fundamental não só por essa questão da reoxigenação da religião, mas como forma de trazer uma característica nova e de adaptar inclusive a religião a todo esse processo tecnológico ²²¹.

O relato do jovem se refere aos hábitos e costumes tradicionais dos terreiros que precisam ser negociados o tempo todo. Muitos dos “questionamentos” são conceitos básicos da religião e são aprendidos no cotidiano dessas comunidades. O processo iniciativo nos terreiros pode ser diferente entre os terreiros e nações, o que existe em comum entre elas é o respeito e a estrutura hierárquica muito bem definida. Logo, a relação que o jovem expressou no relato acima, acontece principalmente por tensões nesta base religiosa. O desenvolvimento do “*ser jovem de axé*” é extremamente complexo, exige certas posturas e decisões a serem cumpridas e tomadas. Essas decisões, como explicou o jovem, às vezes nem pode ser

²²¹ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora. Maceió - AL. 05 dez. 2019.

“questionada” e torna-se primordial “acreditar na energia do orixá e na sensibilidade humana de quem os ensina”²²².

Nesta lógica, as funções míticas servem como norteadores para essas concepções hierárquicas, como por exemplo, o itã do “*Atagbá*”.²²³ O *Atagbá* é um termo que se refere ao exercício de aprender e ensinar dentro dos terreiros, significa “aquilo que é passado de mão em mão” e para os mais velhos reflete no exercício de passar os princípios religiosos aos mais novos para que num futuro esse mesmo ensinamento possa ser repassado mantendo ativos os costumes e tradições religiosas.

No entanto, essas doutrinas se referem às experiências religiosas dos mais velhos para com os mais novos, que nem sempre estão dispostos para compartilhar seus saberes com sujeitos tão “jovens e consequentemente irresponsáveis”²²⁴. A respeito dessa relação com os mais velhos, um dos jovens explicou que,

Em geral não é muito isso que acontece, porque você tem uma estrutura muito bem definida, uma estrutura hierárquica que é muito bem definida dentro dos terreiros. Na maioria das vezes essa estrutura ela é constituída pelas pessoas mais antigas que são os mais velhos dentro do Candomblé e existe uma cultura muito grande de se respeitar aqueles que já estavam ali antes de você, inclusive o dito popular de quê ‘antiguidade é posto’ é muito utilizado dentro do candomblé e quando a gente vê pais e mães de santos percebendo a importância da juventude é um sentimento muito bom²²⁵.

O sistema religioso é uma estrutura que conseguiu resistir até mesmo aos processos de transformações sociais da realidade afro-religiosa em Alagoas. Com o intuito de sanar parte dessas contestações, os jovens de terreiros organizados traçaram estratégias de apoio para conseguir estabelecer uma boa relação entre os terreiros da cidade de Maceió. Em suas primeiras atividades, pensaram formas de levar o coletivo para um número maior de terreiros a partir de atividades pontuais²²⁶. Com isso surgiu o projeto chamado “Giro nos Terreiros”.

O “Giro nos Terreiros” foi um dos primeiros projetos do movimento para dar visibilidade ao coletivo que acabava de surgir. A escolha do nome do projeto se deu de forma estratégica para dá sentido ao movimento de “girar nos terreiros da cidade” com a proposta do movimento. A metodologia do projeto inicialmente foi dar uma rotatividade aos encontros que

²²² Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora. Maceió - AL. 05 dez. 2019.

²²³ Termo em *Iorubá* que significa “aquilo que é passado de mão em mão”.

²²⁴ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora. Maceió - AL. 05 dez. 2019.

²²⁵ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora. Maceió - AL. 05 dez. 2019.

²²⁶ Lucélia Silva, em entrevista concedida à autora em: 15 dez. 2018. Maceió – AL.

eram realizados duas vezes ao mês, com exceções das atividades que surgiram a partir de convites.

Como o *Àbùrò N'ílê* surgiu a partir do encontro de Pontos de Cultura, grande maioria dos jovens da coordenação eram vinculadas ao terreiro que sediava o Ponto de Cultura (Casa de Iemanjá)²²⁷ e havia a necessidade de agregar jovens de outros terreiros e expandir o movimento. Com isso, os jovens criaram uma agenda de visitas aos terreiros com a entrega de um certificado de apoio que certificava que aquela comunidade era parceira e apoiava a juventude de terreiro. Ao mesmo tempo em que isso ocorria, era também um espaço para que a juventude falasse sobre a proposta da organização coletiva, convidando mais jovens para participar.

Figura 14 – Cartaz/Divulgação do “Giro nos terreiros” - *Àbùrò N'ílê* - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas (12 de abril de 2015)



Fonte: Página do *Àbùrò N'ílê* - RJT-AL no Facebook²²⁸

Os encontros do projeto “Giro nos terreiros” aconteceram em dois formatos: o primeiro no formato de roda de diálogo com oficinas de dança, percussão e turbante s ministradas pela própria juventude. Uma das coordenadoras quando questionada sobre os temas escolhidos para essas rodas de diálogo, nos contou que os encontros eram pensados com antecedência pela direção do movimento, na maioria das vezes eram motivados por assuntos atuais ou eram pautas que surgiam da própria necessidade do movimento. Onde, eles decidiam os temas e definiam a dinâmica de cada encontro²²⁹. “Às vezes acontecia de

²²⁷ O interessante desta dinâmica é que assim como o movimento de jovens de terreiro de Pernambuco surgiu de um ponto de cultura, o de Alagoas seguiu numa mesma lógica de formação.

²²⁸ Disponível em: <<https://www.facebook.com/aburonileal/>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

²²⁹ Lucélia Silva, em entrevista concedida à autora em: 15 dez. 2018. Maceió – AL.

precisar discutir um documento ou preparar alguém para falar nos eventos. Era assim que resolvia as coisas da coordenação”.²³⁰ Às vezes nas festas e cerimônias públicas cediam espaços de fala para a juventude de terreiro. Encontros como Xangô Rezado Alto, Lavagem do Bonfim e Festa das Águas passaram a contar com a juventude em suas reuniões de articulação. Sobre essas participações a jovem Lucélia Silva nos contou,

Nem sempre a gente tinha espaço pra ir nessas reuniões. Eu comecei a ir por conta do meu cargo de Ekedy onde eu preciso acompanhar o meu Babá. E aí eu comecei a me posicionar e dizer ‘tem que ter fala da juventude’ nesse evento. Nisso, começaram a ceder uma fala curtinha pra gente falar no Xangô Rezado Alto em 2017 e daí a gente conseguiu ir pra os atos religiosos, mas também pra os políticos de luta pela democracia. Foi um salto muito bom pra o movimento, pra agregar mais pessoas e mudar a nossa imagem que estava sempre amarrada na casa de iemanjá²³¹.

As articulações dessas falas se dão no âmbito do que já foi mencionado neste trabalho, como expressões da rede de articulações afro-alagoana nas mais diferentes frentes que se organizavam para deliberar o teor desses atos que eram e são realizados anualmente. Interessante perceber que mesmo nos espaços fora da dinâmica religiosa há uma hierarquia instituída, parte considerável destas reuniões são formadas por líderes religiosos que acabam ocupando os espaços de fala de forma hegemônica.²³² A entrevistada ocupava um lugar diferente dentro da hierarquia de sua casa e mesmo sendo jovem já possuía um cargo religioso que lhe permitia estar e transitar em lugares que outros jovens de terreiro não podem ocupar. Utilizar desta posição hierárquica, também passa a ser uma estratégia política do movimento para ocupar mais espaços na cena afro-alagoana.

Como nos contou a entrevistada Lucélia Silva, em 2017 a juventude de terreiro *Àbúrò N'ilê* realizou uma fala durante o evento Xangô Rezado Alto. No ato político, estiveram presentes religiosos, movimentos culturais e simpatizantes. Na ocasião, a representação da juventude ficou por conta da jovem coordenadora Lucélia Silva que realizou uma fala de 15 minutos durante o evento.

²³⁰ Lucélia Silva, em entrevista concedida à autora em: 15 dez. 2018. Maceió – AL.

²³¹ Lucélia Silva, em entrevista concedida à autora em: 15 dez. 2018. Maceió – AL.

²³² MARPIN, Ábia. **Luzes para uma face no escuro: A emergência de uma rede de valorização da expressividade afro-alagoana.** Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.

Figura 15 – Lucélia Silva, coordenadora da Juventude de Terreiro “*Àbúrò N’ilé*” - *Xangô Rezado Alto* (2 de fevereiro de 2017)



Fonte: Página do *Àbúrò N’ilé* - *RJT-AL* no Facebook²³³

Em sua fala, a jovem ressaltou a importância da união da juventude negra e de terreiro para a preservação da tradição cultural religiosa. E defendeu o protagonismo da juventude de terreiro nos mais diferentes espaços. Em sua entrevista, concedida a este trabalho, a militante relatou que é muito difícil unir os jovens, porque os próprios pais de santo não incentivam os filhos a participarem do coletivo. Houve no início uma disputa entre os terreiros e muitos pais e mães de santo não permitiam que seus filhos frequentassem outras casas, e o fato do movimento estar vinculado ao Ponto de Cultura da Casa de Iemanjá dificultava uma unificação. Pensando nisto, a juventude aproveitava todo e qualquer espaço para evidenciar a importância da juventude e buscou uma forma de certificar o apoio de diversas casas com o projeto Giro nos Terreiros. Nesta estratégia, o projeto possuía uma dinâmica diferente. A dinâmica foi pensada para ser executada nas cerimônias abertas ao público que eram realizadas nos terreiros. Eles comunicavam ao *Babalorixá* ou *Yalorixá* da casa, e no meio da cerimônia pediam a fala e faziam a entrega do certificado com o intuito de dizer 'esse terreiro apoia a juventude de terreiro'.

Tal movimento era considerado estratégico para o coletivo, por receber publicamente o apoio daquela casa de *Axé* e para que os jovens daquela comunidade pudessem também construir junto ao movimento. Era, na verdade, uma espécie de “liberação” e “apoio” para a juventude de terreiro organizada.

²³³ Disponível em: <<https://www.facebook.com/aburonileal/>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

Figura 16 – Realização do encontro “Giro nos terreiros” - *Àbùrò N’ilê* - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas (13 de agosto de 2016)²³⁴



Foto: Ellen Cirilo, 2016.

Sobre esses primeiros encontros que aconteciam geralmente aos sábados à tarde, o jovem explica que também era uma forma de potencializar a própria juventude. Pois, sempre levavam alguma oficina formativa para os encontros além de dispor dos espaços para jovens fazerem vendas e divulgarem seus projetos pessoais. Esse foi o caso da loja “Estyloroots” que em muitos dos eventos realizados tiveram seus produtos comercializados ²³⁵.

Figura 17 – Exposição da Loja Estyloroots no “Giro nos terreiros” - *Àbùrò N’ilê* - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas (13 de agosto de 2016)



Foto: Ellen Cirilo, 2016.

²³⁴ Encontro realizado no Ilê Iyá Mi Ipondá Axé Igbualamo do Babá Marcinho de Odé.

²³⁵ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora. Maceió -AL. 05 dez. 2019.

Tais estratégias podem ser compreendidas como propostas de incentivo econômico às formas de subsistências. Diante do crescimento das desigualdades sociais em Alagoas, especificamente para jovens negros, não só economicamente, sobretudo da violência dos corpos, consideramos compreensível e pertinente que o movimento apresente ações reativas a essa realidade social²³⁶.

As estatísticas de negação do direito à vida, conseqüentemente, refletem nos direitos ao trabalho, à educação e ao espaço social. Foi manchete nos principais jornais do estado, que Alagoas é o estado que mais mata jovens negros em todo país, segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública. Os dados revelam que jovens de 15 a 29 anos, do sexo masculino, são maioria nos casos de homicídio do estado²³⁷. O genocídio da população negra passa a ser também um dos mobilizadores da rede considerando que isso parte de um esquema de abandono social e, conseqüentemente, do racismo estrutural que já mencionamos neste trabalho. Nesta perspectiva, a carta do movimento ressaltou,

A juventude negra, quilombola e periférica sofre diariamente com problemas que parecem passar despercebidos. O extermínio da juventude negra, por exemplo, é algo que vem dizimando nossos jovens, devido à crescente discriminação e a falta de políticas públicas que sanem esses problemas. Nossa juventude nasce com o intuito de agregar forças no combate ao racismo, xenofobia, homofobia, intolerância religiosa e qualquer tipo de preconceito. Temos nossos princípios pautados na coletividade e na ascensão da nossa cultura, povo e religião. Para isso, visamos a elaboração de projetos de ações afirmativas, políticas preventivas e de inclusão social para a juventude, seminários e ações voltadas para as questões de saúde pública²³⁸.

A emergência da constituição do movimento surgiu também das demandas advindas das desigualdades sociais, que são mobilizadoras das ações que a organização pensou e executou ao longo de sua atuação. O engajamento e realização de atividades que se alinham com o discurso da carta revelou o quão inclinado politicamente o movimento se encontrava, e quais elementos elegeram como prioritários. Parte desse entendimento se baseia na busca por implementação de políticas afirmativas que vão de encontro ao mito fundacional de igualdade das “três raças” e que vela a possibilidade de um racismo entre nós²³⁹.

A responsabilidade existencial dos terreiros como um espaço de resistência cultural e social agrega as políticas afirmativas como importantes tarefas religiosas. Os interlocutores

²³⁶ Relatoria do Evento Juventude Negra, Juventude Viva: Diálogos Governo E Sociedade Civil, 2013.

²³⁷ Fonte: <<http://www.forumseguranca.org.br/atividades/anuario/>> Acesso em: 05 fev. 2020.

²³⁸ ÁBÜRÓ N’ILÊ – REDE DE JUVENTUDE DE TERREIRO DE ALAGOAS. **Carta de Princípios** (Discutida e aprovada internamente em novembro de 2014). p. 01.

²³⁹ COUTINHO, Carlos Nelson. “A hegemonia da pequena política”. In: OLIVEIRA, F., BRAGA, R., RIZEK, C. (Org). **Hegemonia às avessas**. São Paulo: Boitempo, 2010.

deste trabalho expressaram em diversos momentos o atravessamento político na esfera das religiões, ou seja, não se trata somente de saberes cosmológicos que passam de mão em mão, há também uma preocupação com a garantia de vida de seus adeptos. Consequência disso são os apoios políticos e partidários que o movimento recebe e oferece. Um dos interlocutores menciona discretamente que o movimento, enquanto organização civil, já teria apoiado políticos que levantaram a bandeira dos terreiros com a justificativa de “se eles nos apoiam, porque também não o apoiaríamos”. Quando questionados sobre essa relação partidária, o jovem desconversou, mas afirmou ser uma relação negociada e estratégica. Estratégica no sentido de pensar em vias de adentrar no sistema, segundo o jovem²⁴⁰.

Estes fatores confirmaram a relação fluída que existe entre essas duas esferas sociais. Do mesmo modo que, as bancadas parlamentares se encontram lotadas de religiosos neopentecostais, os terreiros também buscam espaço nesse cenários. Por razões históricas, comparados aos demais segmentos religiosos, as religiões afro-brasileiras são as que menos possuem representações políticas partidárias. Pode até existir nomes que se utilizem do discurso identitário para suas campanhas, porém os fatores históricos são os mesmos da condição social de seus sujeitos.

Sabe-se que os direitos da população negra não foram respeitados no decorrer da história e que se construiu uma postura de culturas dominantes contra as culturas dominadas. A religiosidade também é parte da cultura Negra, uma cultura que foi historicamente subalternizada. A análise das estratégias tecidas pelos movimentos pode ser pensada como termômetros para as demandas sociais.

Como afirmou Santo (2014), para identificar as formas de combate ao racismo estrutural de que tanto falamos, é necessário analisar os discursos políticos proferidos pelos líderes e religiosos nos espaços de fala e comunicação. A autoafirmação étnica e religiosa, juntamente com a identificação dos marcadores sociais são de extrema importância. É desta autoafirmação que nos vem expostas as diversas formas de opressão e perseguição sofrida por esses sujeitos, e é destes cenários que emerge a necessidade de se eleger representantes políticos. A representação política tem sido pauta dos Movimentos Negros desde a década de 1980, apontado como estratégia de preservação dos terreiros e liberdade religiosa²⁴¹. Sobre essas relações com a política, um jovem destacou:

²⁴⁰ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora. Maceió - AL. 05 dez. 2019.

²⁴¹ SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **Religião e Política no Candomblé em São Paulo**: Debates sobre uma problemática histórica e um discurso político. São Paulo, 2009, p. 07.

Tiveram jovens que entraram na política e aí a gente apoiou e tava junto da candidatura também, não ganhou por pouco mas a gente tava lá e o PSOL nos abraçou e abriu as portas. E disse ‘vamos nos candidatar! Vamos botar a cara como jovem de terreiro’ por que é importante também que a gente se coloque como jovem de terreiro e sintam-se representado, sintam a identidade e se proponham a estar lá também. A gente não acredita muito nessa política legislativa, no modo que está, é derrubar, é fazer plesbício e participar em vez de eleger representação. Mas, do jeito que tá a gente vai tentando até porque a bancada evangélica tá aí conseguindo projetos e a juventude de terreiro tá aí atrasada²⁴².

O jovem entrevistado expressa seu sentimento pessoal a respeito da política partidária e “não acredita” no modo em que ela se encontra atualmente, mas achou importante apoiar partidos que levaram as pautas dos terreiros para seus projetos políticos. A tônica do movimento consiste em estruturar projetos que reparem a situação socioeconômica da juventude negra, que promova o acesso às políticas culturais e que reconheça os terreiros como um espaço de sociabilidade.

A organização da juventude precisa ser de dois modos: “do terreiro pra dentro, quando for preciso” nas questões litúrgicas e do “terreiro pra fora” nas ações de desenvolvimento formativo e na construção de atividades que promovam a união dos religiosos²⁴³. Por essa razão, os jovens entrevistados acreditam que cada vez mais a juventude “tem que está na rua”²⁴⁴. A fotografia abaixo registra um dos encontros mais importantes da trajetória do movimento e é lembrado com muita frequência nas entrevistas pela quantidade de jovens reunidos na orla de Maceió, numa tarde de sábado. No registro é possível vê uma faixa estendida com o nome do movimento em preto e vermelho (cores do *Orixá Exú*), jovens utilizando turbantes e trajes religiosos, como também instrumentos trazidos do terreiro. Além de, contar com uma numerosa participação de simpatizantes que passavam no local durante o encontro.

²⁴² Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora. Maceió -AL. 05 dez. 2019.

²⁴³ Pablo Oxaguian, em entrevista concedida à autora em: 04 fev. 2020. Olinda – PE.

²⁴⁴ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora. Maceió -AL. 05 dez. 2019.

Figura 18 – Encontro Aberto na Orla - Àbúrò N'ílê - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas (25 de janeiro de 2015)



Fonte: Página do *Àbúrò N'ílê - RJT-AL* no Facebook²⁴⁵

Vale mencionar que, o repertório da organicidade desses sujeitos perpassa por diversos setores sociais como Educação, Segurança, Trabalho e Cultura nos mais diversos espaços dos quais estão inseridos. Essas pautas são reivindicações históricas dos movimentos pela igualdade racial. Essas movimentações sociais deram impulso a diversas políticas afirmativas que foram instituídas e negociadas com o poder público. Um dos exemplo destes projetos foi o Plano Juventude Viva, programa federal lançado pela pasta da Secretaria Nacional de Juventude (SNJ), no ano de 2012. O programa teve participação de outros ministérios – Cultura, Esporte, Educação, Emprego e Saúde – na construção do plano que constituiu um avanço significativo na fomentação de direitos para a juventude. O primeiro estado onde as políticas foram implementadas devidos aos altos índices de violências e crimes raciais, foi o estado de Alagoas²⁴⁶.

O plano atingiu, mesmo que indiretamente, os nossos sujeitos. Com atividades iniciadas em setembro de 2012, as ações em formato de participações políticas e democráticas se deu através de editais que tinham o objetivo de expandir e valorizar a execução dos projetos desenvolvidos nos Pontos de Cultura. Logo, sendo a juventude de terreiro fruto das redes conectivas dos pontos culturais, inevitavelmente esses jovens participaram desse fluxo de políticas participativas²⁴⁷. As relações com as pastas governamentais são corriqueiras, os jovens se colocam disponíveis para participar de toda e qualquer ação que diz respeito à

²⁴⁵ Disponível em: <<https://www.facebook.com/aburonileal/>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

²⁴⁶ BOTELHO, Isaura. **As dimensões da cultura e o lugar das políticas públicas**. Disponível em <<http://politicasculturais.wordpress.com/blocovpoliticasculturaisnobrasilenabahia>>. Acesso em: 07 fev. 2020.

²⁴⁷ Idem.

juventude como um todo. Em 2016, a juventude foi convocada para uma reunião de construção do “Primeiro Encontro Estadual de Políticas Públicas para Juventude de Terreiros e Quilombolas em Alagoas” proposto pela Secretaria de Esporte, Lazer e Juventude do Estado de Alagoas (SELAJ).

Figura 19 – Reunião para construção de Evento - Àbùrò N’ilê - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas (09 de setembro de 2016)



Fonte: Página do *Àbùrò N’ilê - RJT-AL* no Facebook²⁴⁸

Nesta reunião “a juventude foi chamada pela secretaria para compor a programação do evento”, explicou o entrevistado ao mostrar a publicação feita no perfil do grupo. Quando o questionamos sobre a realização do evento o jovem respondeu que “o encontro nunca aconteceu, quando chegamos lá eles tinham um modelo e queriam que a gente se adaptasse e a gente falou ‘se o evento é pra juventude, é ela que tem que construir’ e disse ficou até falarem que não tinha verba pra realizar”²⁴⁹. Na fotografia acima estão três militantes representando a juventude de terreiro, um representante da pasta e outro da secretaria de educação do estado. Apesar de, a iniciativa do evento propor um encontro para a juventude quilombola e de terreiro, na reunião só estiveram representantes do o segmento *Àbùrò N’ilê-AL*.

²⁴⁸ Disponível em: <<https://www.facebook.com/aburonileal/>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

²⁴⁹ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora. Maceió -AL. 05 dez. 2019.

O interessante desse registro é perceber que a juventude apresenta também alguns elementos religiosos como o *Eketé*,²⁵⁰ *Ilekés*²⁵¹ e *Torços*²⁵² não só dentro dos terreiros, mas em outros lugares como discutimos no capítulo anterior. É uma estratégia para se posicionar religiosamente, seja dentro das escolas ou em diferentes espaços. Há uma dualidade neste sentido: a visibilidade também é exposição. Nessa relação de dualidade é importante compreender quais os efeitos e sentidos da auto afirmação jovem-religiosa. Ao falar sobre esse processo o entrevistado relatou,

São dois pontos de vistas diferentes sob a ótica de quem é religioso. Eu acho que a gente não pode e não deve ter vergonha de se apresentar como tal, obviamente a dinâmica social às vezes faz com que a gente não consiga ter essa autonomia e essa liberdade de se expressar da forma que a gente queria. Às vezes os espaços de trabalho não permitem, mas eu acho que é importante que, em todo momento que a gente tenha a oportunidade é importante estar vestido da forma que a gente se veste, usar o nosso fio de contas e de colocar o nosso turbante²⁵³.

Esses elementos mencionados pelos militantes são eleitos como símbolos da afirmação e pertencimento religioso, transportados de uma esfera para a outra. Obviamente que parte desses elementos são condições religiosas que precisam ser respeitadas e cumpridas por um determinado tempo. Os “preceitos” como são chamados os resguardos, limitam os jovens de diversas formas em seus cotidianos. Os religiosos precisam ser “preparados” para esses momentos e muitas vezes os terreiros não oferecem esse suporte, segundo o entrevistado. Neste sentido, o *Àbúrò N’ilê* exerceu o papel de orientar sobre os aspectos religiosos, sobre a formação das religiosidades e sobre os mecanismos de repressão que persistem contra a cultura negra. Os apagamentos históricos dessas comunidades estiveram presentes nos principais debates e propostas ativas do grupo com o princípio de que “é preciso conhecer para defender”.

Falar em pertencimento religioso e autoafirmação em nossas rotinas democraticamente forjadas é já, realizar um movimento intenso sobre as identificações das demandas sufocadas socialmente. As conexões entre o antes e o agora são facilmente cruzadas pelo fio do racismo estrutural. As lutas seculares pela equidade social e pela liberdade cultural instigou diversos grupos a se organizarem politicamente. Embora tenha ocorrido diversas transformações no campo religioso, o argumento de valorização cultural ainda segue reativo. Deste modo, é

²⁵⁰ Adorno de cabeça utilizado por homens nas cerimônias religiosas do Candomblé.

²⁵¹ Colares de miçangas, fios de contas nas cores dos orixás utilizados pelos filhos de santo.

²⁵² Amarrações de tecidos com a função de proteger a energia do *Orixá* no *Ori* (cabeça).

²⁵³ Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora. Maceió -AL. 05 dez. 2019.

relevante pensar a cultura como argumento medidor das tensões sociais, como um espaço de promoção política e de construção identitária.

A juventude de terreiro *Àbúrò N'ilê*, como um movimento organizado, atuou consecutivamente entre os anos de 2014 e 2017. Os anos seguintes foram complexos e conflituosos para o coletivo. A periodicidade das reuniões foi sendo disputada com o calendário religioso de cada casa, causando uma desmobilização do movimento durante todo o ano de 2018. A situação socioeconômica dos jovens também foi um fator determinante nesta desarticulação. Um dos jovens mencionou que “era quase impossível para os jovens ter disposição pra seguir ativo no movimento, muitas vezes tendo que trabalhar em dois empregos, estudar e ir pro terreiro. Seguimos como foi possível naquele momento difícil”²⁵⁴.

Ainda que o movimento não tivesse forças pra voltar a se reunir presencialmente, suas atividades remotas seguiam sendo alimentadas. Era possível notar as atividades de produção de textos para as redes sociais, participação de eventos e representação em reuniões das articulações religiosas. Embora o recorte desta pesquisa tenha objetivado historicizar a formação e as formas de atuação do movimento até o ano de 2017 é válido mencionar também esses conflitos internos do movimento como força organizativa.

Mesmo com altos e baixos em seus percursos, as concepções de identidade apresentadas pela juventude de terreiro de apelo cultural, social, político e comunicativo perpassam suas atividades em diversos sentidos. Alguns pensadores como Abdias do Nascimento (2009) desse a década de 1980 já problematizavam as formas de organização social dos negros. Concordavam que, os processos históricos da condição e situação de vulnerabilidade do negro geravam a necessidade de assegurar suas existências, dessa necessidade foram se formando os quilombos. A percepção de *quilombo* de Nascimento ou *quilombismo*,

[...] antecipa conceitos atuais como multiculturalismo, cujo conteúdo está previsto nos princípios de ‘igualitarismo democrático(...)compreendido no tocante do sexo, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, condição racial, situação econômica enfim, todas as expressões da vida em sociedade’²⁵⁵.

Esses processos organizativos funcionam como estratégias para as comunidades negras. Não somente pela união, mas por se tornar um processo disciplinar na consciência de

²⁵⁴ GOMES, M. em entrevista concedida à autora em: 13 ago. 2016. Maceió - AL.

²⁵⁵ NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente de processos histórico-cultural da população afro-brasileira. In. NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Sankofa 4. Matrizes africanas da cultura afro-brasileira**. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Sele Negro, 2000, p. 203.

si e do outro. O *quilombismo* como ideologia mobilizadora, fez parte do suporte político de muitas das organizações negro-religiosas. Onde a associação e identificação religiosa tornaram-se “perigosas formas de resistências”²⁵⁶.

Seria na valorização de si e dos seus, na auto afirmação dos modelos de vida, essencialmente diferenciados do capitalismo, que se processariam as condições de aglutinação de forças políticas para as transformações históricas, favoráveis aos povos africanos e afro-brasileiros²⁵⁷.

Esse processo de afirmação religiosa nem sempre esteve presente nos discursos sociais e políticos dos movimentos sociais. Ele é uma demanda que surge das transformações religiosas com o processo de (re) africanização. Esse teve seu papel fundamental na difusão do pertencimento religioso com o aspecto da identidade negra.

As religiões afro-brasileiras haviam sofrido uma transformação muito significativa, a partir do encontro entre religiosos e intelectuais, com vistas a construir uma cosmovisão dos rituais africanos, uma teologia negra. Certos espaços antes considerados exclusivamente “culturais” (ou de lazer) são utilizados enquanto meios de protesto político. Novos temas passam a compor a agenda dos militantes, além dos “velhos” problemas referentes ao mercado de trabalho e acesso à educação; questões tais como violência racial, mulheres negras, cultura juvenil, diversidade cultural e outros serão discutidas nos fóruns de suas organizações. Cada vez mais a prática dos militantes estará marcada por alianças políticas, as mais diferentes possíveis. As divergências internas assumem dimensões gigantescas. O grande desafio a ser enfrentado não é apenas definir uma “linguagem específica” para se comunicar com outros setores sociais, mas criar canais de comunicação entre os próprios segmentos do movimento negro²⁵⁸.

Neste sentido, a identidade negra só se afirma quando há processos de identificação similares, que mobilizam as organizações que buscam formas de reparação e resistência social. Esses elementos comuns, aguçam o sentimento de desigualdade social que acaba por ativar os sentidos políticos. Mas, essa percepção só se deu pela identificação com outros sujeitos emergentes destas mesmas experiências coletivas. Há, portanto, uma necessidade histórica de organizar-se politicamente apesar dos conflitos, e mesmo com as dificuldades encontradas para mobilizar e formar uma consciência negra de pertencimento religioso por conta do processo de branqueamento²⁵⁹.

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **O axé nunca se quebra**: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: EDUFAL, 2014, p.373.

²⁵⁸ GONÇALVES, Luiz Alberto de Oliveira. Os movimentos negros no Brasil: Construindo atores sociopolíticos. **Revista Brasileira de Educação**, Belo Horizonte. n. 9, set./out./nov./dez., 1998.

²⁵⁹ MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Identidade nacional *versus* identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

A identidade negra-religiosa, assume a função de expressão social nas formas de superar as desigualdades sociais e o racismo estrutural. A juventude de terreiro, neste sentido, buscou através do pertencimento religioso aquilombar-se como núcleos de resistências comuns e associativos.

Esses seriam os ensinamentos cultivados dentro e fora do terreiro. O discurso e as práticas da “Juventude de Terreiro” no protagonismo político, religioso e social, assim como, suas experiências individuais e coletivas, estabeleceram um conceito experienciado como categoria social. Portando, a juventude de terreiro alagoana consiste num movimento social-político-religioso pautado nos sentidos das experiências, dos conflitos e das reivindicações sócio-políticas. E assim como o *Atagbá*, o saber político também segue sendo passado de mão em mão.

CONCLUSÃO

Episódios como a escravização de povos indígenas e africanos, no passado, bem como as presentes formas de segregação racial e social que acometem, por exemplo, os povos tradicionais de terreiros e remanescentes quilombolas, bem como o genocídio da população negra, sobretudo de mulheres, jovens e população LGBTQI+, são aspectos que dão os tons da constituição identitária deste país. À surdina, na delicadeza das práticas veladas e conservadoras, essa realidade tem se estendido desde os primeiros tempos da colonização, atualizando-se até os dias atuais, passando por diferentes regimes políticos, governos e instituições que têm como base uma estrutura autoritária: racista, patriarcal, intolerante e socialmente desigual.

O Brasil, no início do século XXI foi marcado por disputas entre distintos projetos de sociedade que manifestaram tensas lutas políticas e instalam ambiguidades. Se de um lado viu-se a implementação de uma série de políticas públicas com fins de promover cidadanias plurais e diminuir as desigualdades; assistiu-se, de outro, o aceleração de uma nova onda conservadora, pautada nos valores e objetivos da extrema direita, autorizando a violência e vertiginando a nossa democracia. Temos vivenciado discursos de ódio, ataques contra as questões de gênero e violências aos grupos minoritários entre outras práticas intolerantes em nome dos valores éticos e morais dos “cidadãos de bem”. Com tantos gatilhos sociais e construções míticas de um Estado laico e racialmente democrático, a onda de repressão não é nova e nem desconhecida, ela é fruto de um processo de manutenção de aparelhos estruturais racistas que foram naturalizados e entendidos como necessários em nossa sociedade.

Contudo, ao tempo em que crescem as ondas conservadoras na contemporaneidade, ampliam-se as redes de resistências com novas formas de expressão e ações reativas. É desse emaranhado de sentidos que nas últimas quatro décadas, com o surgimento expressivo de novos movimentos e organizações negras (instituições políticas e sociais; entidades religiosas e artísticas; grupos científicos, etc.) e de múltiplos agentes políticos, a esfera pública nacional vem sendo ocupada por projetos pautados nas necessidades e especificidades das comunidades negras em meio a uma sociedade estruturada por segregações raciais.

O estado de Alagoas é representativo desse contexto. Como descreveu o escritor Dirceu Lindoso “Alagoas é o que se ama e dói” (LINDOSO, 2005, p.124). Esse estado possui uma memória significativa de conflitos raciais, dentre os quais, destacam-se, no passado, os ataques e perseguições aos religiosos de matriz africana em 1912, episódio que ficou

conhecido como “Quebra de Xangô”; e, contemporaneamente, os alarmantes índices de genocídio da juventude negra e periférica. As feridas históricas, algumas ainda abertas, são problemas estruturais, portanto, tem cor, lugar, gênero, crença e classe.

Neste trabalho apresentamos noções, hipóteses, dados e questionamentos que podem e devem impulsionar outros trabalhos historiográficos, pois as concepções e afirmativas tecidas pela leitura crítica dos sujeitos buscaram compreender as dinâmicas sociais assumidas pelas religiões afro-alagoanas e pelos jovens de terreiro no presente século.

O contexto histórico de Alagoas foi e continua marcado pelas variadas formas de repressão e exclusão. O silenciamento social e histórico do século passado demonstram o quanto desmobilizado se encontravam as expressividades afro-alagoanas. As poucas referências teóricas voltadas para este período ensaiam uma abordagem historiográfica da vida social e religiosa dos adeptos das religiões de matriz africana que se interrompem no início do século XXI. As religiões afro alagoanas seguiam se reoxigenando nas adaptações e articulações e nas formas estratégicas de atuação e resistência tecendo redes e movimentos de afirmação cultural social e política. Estas formas de organizações interpretam a construção e desconstrução dos fatos e de noções caras para história local.

O surgimento de novos protagonistas e suas formas de atuação traduzem um novo momento para as religiosidades afro-alagoanas. Neste sentido, como tratamos de tecer neste trabalho, deixamos para a historiografia alagoana as primeiras noções e hipóteses verificadas de apenas uma das faces do movimento negro-religioso alagoano. Amparados pelo campo da História Social das Religiões, buscamos registrar cientificamente a formação e atuação histórica da Juventude de Terreiro de nome e identidade “Àbúrò N’ilê - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas”, articulada em 2012, organizada e lançada com carta de princípio em 2014. Tomando como eixo as experiências sociais e culturais dos jovens que tem buscado se articular politicamente e construir projetos alternativos de sociedade. Reagindo aos ataques e perseguições, criando e recriando suas estratégias de ocupação.

Assim, a juventude de terreiro não apresenta um conceito definido, mas oferece indícios de como os jovens inseridos em tais posições tem experienciado socialmente ser um jovem, negro, afro-religioso e alagoano. Os sentidos, conflitos, valores, significados, interpretações e formas de atuação são resultados da junção das experiências individuais e coletivas tensionadas pela cultura na qual estão inseridos.

O “irmão ou filho mais novo da casa”, nasceu em Alagoas como “filho” dos movimentos socioculturais alagoanos. As identidades e representações construídas

politicamente neste percurso, que não necessariamente nesta ordem, exercem sobre o desenvolvimento desta organização práticas, que podem ser pensadas e articuladas pelos próprios sujeitos em seus contextos sociais, como um espaço de interação de experiências sociais, mas também de conflitos.

Deste modo, consideramos que a *Juventude de Terreiro* tem experienciado um movimento social irreverente, partindo dos valores e sentidos afro-religiosos, para a (re)construção de representações políticas que dialoguem de forma igualitária com a sociedade na mesma medida em que proporciona a ascensão da cultura negro-religiosa, na estruturação de projeto políticos pautados na valorização e inclusão social dos jovens de terreiro. Por fim, espero que este trabalho provoque questionamentos que sirvam de referencial para futuras e essenciais pesquisas. Em tempos de valores e pensamentos conservadores, na longa e árdua luta pela democracia, os personagens aqui destacados afirmaram-se e reivindicaram-se jovens, negros e negras praticantes das religiões negras. Afirmar-se neste contexto em si, já é um ato político.

Assim encerro, com a certeza de que as formas de valorização e resistências das comunidades afro-alagoanas emprestam à História Social das Religiões caras possibilidades de produções científicas.

Que venham outros irmãos. Outras irmãs!

REFERÊNCIAS E FONTES

REFERÊNCIAS

ABRAMO, Helena Wendel. O uso das noções de adolescência e juventude no contexto brasileiro. In: FREITAS, Maria Virgínia de (Org.). **Juventude e adolescência no Brasil: referências conceituais**. São Paulo: Ação Educativa, 2005.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Almicar. **Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC**. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Polén, 2019.

AMARAL, Rita. **Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas; SP: Educ, 2002.

AMARAL, Rita.; SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões afro-brasileiras e cultura nacional: uma etnografia em hipermídia. **Revista Pós-Ciências Sociais**, São Luís, v. 3, n. 6, 2006.

ÀRIES, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BARBOSA, Wilson. **Cultura negra e dominação**. Rio de Janeiro: Editora Unisinos, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. Identidade no mundo globalizante. In: _____. **A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BEM, Arim Soares do. A centralidade dos movimentos sociais na articulação entre Estado e a sociedade brasileira nos séculos XIX e XX. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 27, n. 97, 2006.

BENY, Daniela. **O Afoxé Dança Para Iansã**. Maceió: Editora Viva, 2017.

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BOURDIEU, Pierre. A juventude é apenas uma palavra. In: **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. De xangô a candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, 2013.

CAPUTO, Stella Guedes. Cultura e Conhecimento em Terreiros de Candomblé – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. **Currículo sem Fronteiras**, Rio de Janeiro, v. 07, n. 02, 2007.

CASTRO, Elisa Guaraná de. **Juventude: reflexões para o debate**. Disponível em: <<https://docs.google.com/document/d/1dbkafGWT3ny7a4rB68-kFwAm4sZsViqXAge7s4nRqM/edit>>. Acesso em: 20 de julho de 2019.

CAVALCANTI, Bruno Cesár; FERNANDES, Clara Suassuna. (Org.). **Kulé-Kulé: Visibilidades negras**. Maceió: EDUFAL, 2006

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas** (10), nº 1, Florianópolis, UFSC, 2002.

DIAS, Gabriela Torres. **Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912: uma história de silêncios (1930-1950)**. Maceió: EDUFAL, 2019.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichista do Recife**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FERNANDES, Florestan. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. Vol. II, Ed. Globo, São Paulo, 2008.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Notas iniciais sobre a história do tempo presente e a historiografia no Brasil. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 80 - 108, jan./mar. 2018.

FRY, Peter. **A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. Jovens de Axé: construção de (auto)imagens, estética afro e identidade religiosa. **Revista Antropolítica**, Niterói, v. 01, n. 40, 2016.

GOHN, Maria da Glória. **Novas teorias dos movimentos sociais**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 1997.

GOMES, Gustavo Manoel da Silva. A Cultura Afro-Brasileira como Discursividade: histórias e poderes de um conceito. 2013. **Dissertação** (Mestrado em História Social da Cultura Regional) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife-PE.

GOMES, Nilma L. Cultura negra e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 23, 2003.

GRAMSCI, Antonio. **Às margens da História** (História dos Grupos Sociais Subalternos). In: **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. (v. 05).

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais. Vértice, 1990.

JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: _____. (Org.). **As Representações sociais**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1996.

LIMA, Ábia Denise Marques Pinheiro de. **Luzes para uma face no escuro: A emergência de uma rede de valorização da expressividade afro-alagoana**. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Alagoas, Maceió-AL, 2015.

LIMA, Elisane Pinto da Silva Machado de. Gladiadores do altar? discutindo a noção de estranhamento no discurso religioso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Fórum Linguístico**. v. 14, 2017.

MARCIAL, Rogelio. Jóvenes contemporâneos: entre las nuevas tendencias y las viejas insistências. In: MENEZES, Jaileila de Araújo; COSTA Monica Rodrigues; SANTOS, Tatiana Cristina dos (Org.). **VJUBRA: Territórios interculturais de juventude**. Recife: EDUFPE, 2013.

MARPIN, Ábia. **Luzes para uma face no escuro: A emergência de uma rede de valorização da expressividade afro-alagoana**. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.

MELUCCI, Alberto. Juventude, tempo e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 05-06, 1997.

MINTZ, Sidney W. E PRICE, Richard. **O nascimento da cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MOITA Lopes, Luiz Paulo. **Identidades fragmentadas: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

MOTTA, Márcia Maria de Menendes. História, memória e tempo presente. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Identidade nacional *versus* identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente de processos histórico-cultural da população afro-brasileira. In. NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Sankofa 4. Matrizes africanas da cultura afro-brasileira**. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Sele Negro, 2000.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Sueli Carneio, Polén, 2020.

OLIVEIRA, F., BRAGA, R., RIZEK, C. (Org). **Hegemonia às avessas**. São Paulo: Boitempo, 2010.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. In. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, p.59-74, 2001.

PEREIRA, Amílcar Araújo. **O mundo negro**. Relações Raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. *Rio de Janeiro*, Pallas/FAPERJ, 2013.

POLLAK, Michael. **Memória e Identidade Social**. Estudos históricos, Rio de Janeiro, v. 05, n. 10, 1992.

PRANDI, Reginaldo. **Candomblé e o tempo**: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, 2001.

_____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PROST, Antoine. Social e cultural indissociavelmente. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean François (Orgs.). **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Rezado Baixo**: religião e política na primeira república. São Cristóvão: Editora da UFS; Maceió: EDUFAL, 2012.

ROHDEN, Júlia. O que a intolerância religiosa tem a ver com racismo? **Brasil de Fato**, Curitiba, 23 nov. 2017.

QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. **Onde Cultura é Política**: Movimento Negro, Afoxés e Maracatus no carnaval do Recife (1979-1995). 2010. Tese (Doutorado em História Cultural) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

SANTANA, Márcio Santos de. A categoria Juventude na pesquisa histórica: notas metodológicas. XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, 27, São Paulo, 2011.

Anais... Disponível em:

<http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1312378682_ARQUIVO_MarcioSantosdeSANTANA.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2019.

SANTOS, Ellen Cirilo. “Àbùrò N’ilê” Rede de Juventude de Terreiro de Alagoas: a formação histórica da juventude de terreiro alagoana (2014/2015). 2018. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Graduação em História) – Universidade Federal de Alagoas, Delmiro Gouveia-AL.

_____. “O quebra nosso de todo dia”: memórias do racismo religioso no sertão de Alagoas. In. SANTOS, Ellen. Cirilo; GOMES, Gustavo. M. da Silva. (org.). **Ser(tão) negro com o Abí Axé Egbé**: estudos e pesquisas interdisciplinares sobre as presenças negras no sertão alagoano. Maceió: Edufal, 2019.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **O axé nunca se quebra**: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: EDUFAL, 2014.

_____. **“Nos Domínios de Exu e Xangô o Axé Nunca se Quebra”**: Transformações Históricas em Religiões Afro-Brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). São Paulo, 2012.

_____. Entrevista: Zezito de Araújo – O movimento negro em Alagoas: militância e história. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, São Paulo, v. 04, n. 07, 2011.

_____. **A caverna do diabo e outras histórias**: ensaios de História Social das Religiões (Alagoas, Séculos XIX e XX). Maceió: EDUFAL, 2016

SANTOS, Joel Rufino dos. **Movimento negro e crise brasileiras**. Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares: Brasília, 1994.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SILVA, Eliane Moura da. **Entre religião, cultura e história**: a escola italiana das religiões. *Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, v. 11, n. 02, 2011.

SILVA, Jefferson Santos da. Um Movimento Negro em Alagoas: Associação Cultural Zumbi (1979-1992). In: CAVALCANTI, Bruno Cesár; FERNANDES, Clara Suassuna. (Org.). **Kulé-Kulé**: Visibilidades negras. Maceió: EDUFAL, 2006.

SILVA, Jeferson Santos da. **O que restou é Folclore: o negro na historiografia alagoana**. 2014. 119 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

SILVA, José Marmo da. Religiões e Saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 16, n. 02, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana** vol.13 n.1 Rio de Janeiro, 2007.

SOFIATI, Flávio **Religião e Juventude**: Os Novos Carismáticos. São Paulo, Brasil: Editora Ideias & Letras, 2011.

SOUZA, Carmen Zeli Vargas Gil. Juventude e contemporaneidade: possibilidades e limites. **Última Década**, Cidpa Viña del Mar, n. 20, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.cl/pdf/udecada/v12n20/art03.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2019.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VELHO, Gilberto. **Patrimônio, negociação e conflito**. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 01, 2006.

FONTES

DOCUMENTOS

ÁBÜRÓ N'ILÊ – REDE DE JUVENTUDE DE TERREIRO DE ALAGOAS. **Carta de Princípios** (Discutida e aprovada internamente em novembro de 2014).

BRASIL. **Conferência de Intelectuais da África e da Diáspora - II CIAD: a Diáspora e o Renascimento africano**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.

BRASIL. **Estatuto da Juventude**: atos internacionais e normas correlatadas. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2013.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. **Programa de Ação** (Discutido e aprovado no III Congresso Nacional do MNU em abril de 1982).

Relatório Final do 1º Seminário Municipal de Juventude de Terreiro de Teresina. Teresina- PI: 2008.

ENTREVISTAS

Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora em: 05 jul. 2016. Maceió – AL.

Pedro Mendes, em entrevista concedida à autora em: 06 dez. 2019. Maceió – AL.

M. H. Gomes, em entrevista concedida à autora em: 13 ago. 2016. Maceió – AL.

Lucélia Silva, em entrevista concedida à autora em: 15 dez. 2018. Maceió – AL.

Pablo Oxaguián, em entrevista concedida à autora em: 04 fev. 2020. Olinda – PE.

OUTROS

[Blog Comunica Ewè](https://aburonilerjt.wordpress.com/). Disponível em: <<https://aburonilerjt.wordpress.com/>>.

GOMES, Fábio. **Origem da Juventude de Terreiro**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dmkzMI_hvsg>.

Página do *Ábúrò N'ilê - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas* no Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/aburonileal>>.

Programa Conexão Periferia, exibido em: 27 jan. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yBQGNZ_27Gk>.

GLOSSÁRIO

Abí Axé Egbé	Nasce a força da comunidade
Àbúrò N'ílê	Irmão mais novo da casa
Afoxé	Candomblé de Rua
Atagbá	Aquilo que é passado de mão em mão
Axé	Força
Axós	Vestimentas, roupas tradicionais de terreiro
Babakekerê	Pai pequeno de uma casa e/ou terreiro
Babalorixá	Pai dos segredos do Orixá (Pai de Santo)
Ekedy	Mãe que o Orixá escolheu (Cargo hierárquico)
Ilê	Casa
Ilekés	Fios de Contas (Colares)
Ilerá	Saúde
Itan	Histórias
Xirê	Roda ou Dança realizada no culto aos Orixás
Yalorixá	Mãe dos segredos do Orixá (Mãe de Santo)
Yorubá	Dialeto falado em algumas regiões africanas