



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS**  
**CAMPUS DO SERTÃO**  
**CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA**

**TIEGO RIBEIRO GOMES**

**AS TRAMAS DO AXÉ NO ALTO SERTÃO ALAGOANO: MEMÓRIAS DO  
RACISMO RELIGIOSO E SUAS FORMAS DE RESISTÊNCIA EM DELMIRO  
GOUVEIA. (1980-2000)**

Delmiro Gouveia/AL

2022

TIEGO RIBEIRO GOMES

**AS TRAMAS DO AXÉ NO ALTO SERTÃO ALAGOANO: MEMÓRIAS DO  
RACISMO RELIGIOSO E SUAS FORMAS DE RESISTÊNCIA EM DELMIRO  
GOUVEIA. (1980-2000)**

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Licenciatura Plena em História, turno Noturno, como forma de obtenção do título de Licenciado em História, sob a orientação do Professor Dr. Gustavo Manoel da Silva Gomes.

Delmiro Gouveia/AL

2022

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca do Campus Sertão**  
**Sede Delmiro Gouveia**

Bibliotecária responsável: Renata Oliveira de Souza – CRB-4/2209

G633t Gomes, Tiego Ribeiro

As tramas do axé no alto sertão alagoano: memórias do racismo religioso e suas formas de resistência em Delmiro Gouveia (1980-2000) / Tiego Ribeiro Gomes. – 2022.

125 f. : il.

Orientação: Gustavo Manoel da Silva Gomes.  
Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Alagoas. Curso de História. Delmiro Gouveia, 2022.

1. História oral. 2. Religião de matriz africana. 3. Intolerância religiosa. 4. Cultura Afrorreligiosa. 5. Memória. 6. Delmiro Gouveia - Alagoas. I. Gomes, Gustavo Manoel da Silva. II. Título.

CDU: 981(813.5)



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
CURSO DE HISTÓRIA LICENCIATURA



**TERMO DE APROVAÇÃO**

O Trabalho de Conclusão de Curso intitulado **AS TRAMAS DO AXÉ NO ALTO SERTÃO ALAGOANO: memórias do racismo religioso e suas formas de resistência em Delmiro Gouveia (1980-2000)**, elaborado por **Tiego Ribeiro Gomes** foi **APROVADO** por todos os membros da Banca Examinadora com nota **10,0 (DEZ)**, cumprindo as exigências para obtenção do título de Licenciado em História.

**BANCA EXAMINADORA:**

Prof. Dr. Gustavo Manoel da Silva Gomes  
Universidade Federal de Alagoas (UFAL)  
(orientador e presidente da banca)

Profa. Dra. Luana Tiekko Omena Tamano  
Universidade Federal de Alagoas (UFAL)  
Examinadora interna

Profa. Me. Ellen Cirilo Santos  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)  
Examinadora Externa

Dedico este trabalho a toda CTTro de Delmiro Gouveia (AL) em nome dos  
afrorreligiosos negras e negros desta mesma cidade. *Àşę mo júbà gbogbo!*

## AGRADECIMENTOS

É com grande satisfação e alegria que reservo esse espaço da minha escrita para externar minha gratidão a todas as pessoas envolvidas na efetivação desse Trabalho de Conclusão de Curso (TCC).

À toda Comunidade Tradicional de Terreiro (CTTro) de Delmiro Gouveia (AL) em especial aqueles que abriram as portas de suas casas me receberam e contribuíram com a partilha de suas histórias de vida, tão íntimas, densas e ricas, com as quais eu pude aprender muito, sendo essas as pessoas de meus entrevistados, Babá Antônio Maia Silva (Pai Tonho), Equede Graciene Moreno da Silva (Mãe Gracinha), Iá Jussara dos Santos Silva (Mãe Jussara) e Babá Francisco Rosa da Silva (Pai Francisco).

Além da contribuição de Dermeson Thyago da Silva, afrorreligioso filho de santo de Pai Tonho, pela concessão de várias imagens de seu acervo pessoal. E ainda mais a Erica Aparecida Santos (Mãe Erica) minha Ialorixá, mulher, negra, exemplo inspirador de sacerdócio afrorreligioso, e louvor a Orixá através do exercício do cuidado, da empatia, entusiasta e grande incentivadora de minha formação acadêmica.

Gratidão aos meus colegas acadêmicos que me ajudaram nas transcrições das entrevistas, Pâmela Thainá Medeiros dos Santos, Juliano Wiermam dos Santos e Jakson de Jesus dos Santos Lima, como também a meu amigo pessoal, grande irmão que a vida me deu, Mário Israel Rodrigues Silva, pela tradução do *abstract*.

Agradeço também a orientação atenta, consistente e sensível do Prof. Dr. Gustavo Gomes, que não mediu esforços para me instrumentalizar a produzir esse trabalho com excelência e pela essencial contribuição para minha formação como um todo. Com quem eu aprendi muito a fim de alcançar o refinamento conceitual, rigor metodológico e análises críticas perspicazes e sensíveis, em momentos de diálogo, incentivo e honestidade intelectual que sempre lidou com minhas produções. Meus sinceros agradecimentos e respeitos! *Mo dúpé!*

Muito obrigado as examinadoras da banca que separaram de seu tempo para ler e analisar esse trabalho, tecendo sugestões e críticas para o melhoramento da minha formação profissional. Obrigado Profa. Dra. Luana Tiekko Omena Tamano (UFAL) e a Profa. Me. Ellen Cirilo Santos (UFMA) por terem aceitado o convite e dispor de suas competências teórico-metodológicas para contribuir com esse TCC.

Também agradeço a Universidade Federal de Alagoas – Campus Sertão, por ser esse esmerado polo de diversas práticas de produção científica, de ensino e extensão, por representar importantes possibilidades de mudança social e desenvolvimento para os cidadãos sertanejos. Instituição essa criada pelos governos social-democrata do PT (Partido dos Trabalhadores) a quem estendemos nossos agradecimentos.

Ao Equipamento Cultural da UFAL Grupo de Cultura Negra do Sertão Abí Axé Egbé. A força de sua coletividade me atravessa gratidão por todas as trocas e contribuições, para minha formação acadêmica, cultural, artística e cidadã.

Agradeço também a minha família, pelo apoio e compreensão das ausências de momentos familiares e isolamento necessário para produção dessa pesquisa. Meus respeitos e amor a minha mãe, popularmente conhecida como Tia Nininha (Maria José Ribeiro dos Santos) chefe solo de família no alto sertão alagoano, mulher, forte, negra, sensível, minha companheira para tudo, que tanto lutou e luta para a educação e emancipação de seus filhos. A ela e ao meu irmão Erael Ribeiro Gomes gratidão por suportarem e entenderem minhas oscilações de humor na produção desse texto e pelo companheirismo, amo muito vocês.

Também estendo a minha gratidão aos meus amigos pessoais, parceiros de luta, com os quais tenho construído inúmeros projetos ao longo dos últimos anos, Andressa Hawana Silva, Ronaldo Alves de Oliveira e Jakson de Jesus dos Santos Lima, pessoas especiais do meu agrado.

Por fim, e com certeza essencial, agradeço a ancestralidade negra, aqueles que vieram antes de nós e plantaram sementes de luta e resistência oportunizando as condições e possibilidades de existência do tempo presente. A todas as forças invisíveis que sempre estiveram comigo, que fizeram dos meus caminhos mais claros e assertivos... A Ele, *Bàbá mi! Òrẹ mi! Eḽẹgbẹ mi! Láròyẹ Èṣù! Mo júbà!* Como também ao Senhor de minha vida, transformador de minha existência! *Àróbò bo yi! Aholo Gbessen! Òṣùmàrè bùsí fún ojó wa lóní! Mo dúpẹ! Mo júbà!*

*Mo júbà gbogbo!*

A luta não para não  
O racismo sobreviveu à abolição  
Tive cargos de confiança  
Mas nunca de importância não  
Estou presente em toda parte  
Nas universidades  
Nas bancadas parlamentares  
Em menor quantidade  
Quero direito de igualdade  
Expressar minha religiosidade  
Libertação de verdade

CAVALCANTI, Mirela. (2018)

## RESUMO

Este trabalho analisa a presença histórica das religiões de matriz africana em Delmiro Gouveia a partir das memórias de seus praticantes mais antigos em atuação. Devido ao forte caráter oral da cultura afrorreligiosa e às práticas discriminatórias e violentas das quais são vítimas, tivemos significativas dificuldades para acessar fontes escritas. Para tanto, tomamos as memórias dos sujeitos históricos como vestígios, a partir da noção de memórias subalternizadas e incômodas (POLLAK, 1989), bem como as utilizamos, técnicas de História Oral (ALBERTI, 2013) e aplicamos entrevistas temáticas para produzir os documentos necessários à pesquisa. Todavia, utilizamos também outras fontes que conseguimos encontrar: documentos escritos de certificação de filiação à federação de umbanda, alvará de funcionamento de terreiro e registros fotográficos. Analisando e confrontando esses registros percebemos duas questões fundamentais que redirecionaram esta investigação: 1) o aspecto racial nas práticas comumente chamadas de “intolerância religiosa” contra religiões de matriz afro-brasileira. Diante disso, constatamos que poucos trabalhos assumem essa perspectiva racial de problematização e propõem o uso do conceito de Racismo Religioso (MOTA, 2019; NOGUEIRA, 2020) o qual passou a ser um ponto central de nossa reflexão. 2) a história das práticas afrorreligiosas em Delmiro Gouveia é permeada de conflitos multiplamente tensionados e disputados, o que nos faz negar perspectivas meramente fatalistas ou românticas. Nesse sentido, analisamo-lo a partir da analítica do poder proposta por Michel Foucault (1999; 2011; 1979). Neste sentido, percebemos jogos de poder entre expressões do racismo religioso e de formas de resistência a ele no espaço sertanejo. Acreditamos que tal perspectiva nos fez aproximar da, ainda pequena, mas relevante produção sobre a História das religiões afro em Delmiro Gouveia (SANTOS, 2019; TORRES, 2019; GOMES, 2020; SANTOS, 2022) com as quais essa pesquisa soma-se enquanto contribuição para ampliação dos horizontes de reflexão histórica. Refletir sobre as dinâmicas religiosas afro-brasileiras nesta localidade ainda é um exercício intelectual muito desafiador. Mas, acreditamos que conseguimos entender algumas das dinâmicas pelas quais os afrorreligiosos são sujeitos históricos que disputam exercícios de poder não só em torno de sua própria fé, mas também das memórias e das relações sociais na cidade.

Palavras-chave: História das Religiões e Religiosidades; Memória; Racismo Religioso.

## ABSTRACT

This is an analysis of the historical presence of African religion's origin in Delmiro Gouveia, based on the memories of its oldest practitioners in the region. Oral precepts disseminated about Afro-religious culture generate discriminatory and violent practices, we had significant difficulties in accessing sources. Lato sensu, the accounts of historical characters are fragments of the composition of this document. (POLLAK, 1989), we used the research technique (ALBERTI, 2013) and categorized the research. Other sources were also used: written documents certifying membership of the Umbanda Federation, the terreiro's operating license and photographic records. Analyzing and confronting these records, we realized two fundamental questions that redirected this investigation: the racial aspect in the practices commonly called "religious intolerance" against Afro-Brazilian religions. Ahead of , we found that few works take this racial perspective of problematization and propose the use of the concept of Religious Racism (MOTA, 2019; NOGUEIRA, 2020) which has become a central point of our reflection. The history of Afro-religious practices in Delmiro Gouveia is permeated by multiple tensioned and disputed conflicts, which makes us deny merely fatalistic or romantic perspectives. In this sense, we analyze it from the analysis of power proposed by Michel Foucault (1999; 2011; 1979). In this sense, we perceive power games between expressions of religious racism and forms of resistance to it in the space. This perspective brought us closer to the, still small, but relevant production on the history of Afro religions in Delmiro Gouveia (SANTOS, 2019; TORRES, 2019; GOMES, 2020; SANTOS, 2022) with which this research adds up as a contribution to broadening the horizons of historical reflection. Pondering on the Afro-Brazilian religious in this location is still a very challenging intellectual exercise, but we believe that we have managed to understand some of the dynamics through which Afro-religious people are historical subjects who dispute exercises of power not only around their faith, but also memories and social relations in this community

Keywords: History of Religions and Religiosities; Memory; Religious Racism, African religion's origin.

## SUMÁRIO

<b>1. HISTÓRIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO SERTÃO ALAGOANO: dispositivos teóricos que situam a pesquisa.....</b>	<b>13</b>
1.1 O problema da religião.....	17
1.2 Metodologia: memória e História Oral (HO) .....	21
1.3 A analítica do poder para interpretação dos dados. ....	26
1.3.1 A vigilância.....	29
<b>2. REPENSANDO A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES NEGRAS EM ALAGOAS: DA INTOLERÂNCIA AO RACISMO RELIGIOSO .....</b>	<b>35</b>
2.1 A perseguição e invisibilidade das religiões de matriz africana em Alagoas no início do século XX: o Quebra de Xangô.....	36
2.1.1 Novas interpretações do Quebra e andamentos até os anos 2000.....	42
2.2 As transformações e mobilizações afrorreligiosas em Alagoas no início do século XXI.....	46
2.3 Da crítica ao conceito de Intolerância Religiosa à adoção do conceito de Racismo Religioso.....	52
2.3.1 Dispositivo de Racialidade.....	54
2.3.2 O Epistemicídio.....	58
2.3.3 Sobre a breve historiografia do Racismo Religioso em Delmiro Gouveia – AL.....	64
<b>3. MEMÓRIAS DO RACISMO RELIGIOSO E AS FORMAS DE RESISTÊNCIA DOS AFORRELIGIOSOS EM DELMIRO GOUVEIA – AL (1980-2000) .....</b>	<b>70</b>
3.1 “a Umbanda é o início de tudo” <sup>1</sup> : memórias sobre a presença das CTT’ro em Delmiro Gouveia – AL (1960-1980) .....	71
3.2 Negação, silenciamento e esquecimento: memórias do racismo religioso e as formas de resistência dos afrorreligiosos em Delmiro Gouveia – AL (1980-2000).....	95

---

<sup>1</sup> Babalorixá Tonho Carteiro, 2021.

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>115</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>117</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>121</b>
<b>APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA.....</b>	<b>122</b>

## 1. HISTÓRIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO SERTÃO ALAGOANO: dispositivos teóricos que situam a pesquisa

Um jovem estudante da licenciatura em História, aspirante a professor, adentrou no espaço acadêmico cheio de incertezas acerca de seu futuro nos primeiros períodos da universidade. Evangélico, porém, carregava valores construídos em sua história de vida que marcaram sua subjetividade com estigmas que a colonialidade do poder (NOGUEIRA, 2020) garante inculcar na mente das pessoas, sobretudo, o racismo. Como pesquisador iniciante ele foi realizar a sua primeira entrevista de História Oral, era uma atividade do Projeto Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID), do qual fazia parte, na condição de discente bolsista. Esse projeto trabalhou memórias do racismo religioso nas comunidades afroreligiosas<sup>2</sup> que circundam a escola de ensino médio em que atuava<sup>3</sup>. O jovem se dirigiu a um terreiro no centro de sua cidade, Delmiro Gouveia, no alto sertão alagoano. Era um fim de tarde bucólico. A brisa refrescante soprava nas árvores liberando um aroma herbal. A luz do sol punha-se no horizonte refletindo um dourado alaranjado no céu. Ele avistou, de longe, ao lado da chamada “Praça de Vila”, uma casa branca com a frontaria completamente fechada. Sobre ela havia quartinhas e uma cortina de mariô<sup>4</sup> no lado superior da porta da frente. Ali estava uma casa de matriz africana.

O jovem foi contra a sua vontade, somente para cumprir suas obrigações no projeto. Ao olhar a casa seu corpo começou a estremecer de medo, lembrando das

---

<sup>2</sup> Adotamos o termo “afroreligioso” e suas flexões de número e gênero inspirados pela aplicação do mesmo na dissertação de mestrado em antropologia intitulada “Ser com o outro, conviver e cuidar: enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso” escrita para Prof. Me. Emília Guimarães Mota (2019). Tanto na dissertação (MOTA; 2019) como nesse trabalho o termo é usado para abarcar a diversidade religiosa de matriz negra e demarcar um lugar étnico que faz transparecer as relações raciais envolvidas em práticas de violência contra as religiões afro-brasileiras. Em relação à grafia da palavra, o acordo da Reforma Ortográfica da Língua Portuguesa assinado em 1990 pelas nações formadoras da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP) e posto em vigor no Brasil em 2016, define as regras de uso do hífen. Uma delas compreende que em caso de aglutinação, duplica-se as letras “R” e “S” em ocorrências de palavras iniciadas com essas mesmas letras, que é o caso da palavra em questão empregada neste trabalho afroreligiosos.

<sup>3</sup> A edição 2014-2016 do projeto do PIBID/História da UFAL/Campus Sertão desenvolveu-se nos campos do Ensino de História e das Relações Étnico-Raciais. Teve como título: “História da África e da Cultura Afro-Brasileira na sala de aula: interações éticas e estéticas”. Foi coordenado pelo Prof. Dr. Gustavo Gomes, orientador deste trabalho.

<sup>4</sup> Folhas novas e tenras da palmeira de dendezeiro desfiadas e penduradas nas portas e passagens do terreiro como forma de proteção espiritual e definição daquele espaço como um local sagrado de louvor aos Orixás. Segundo o escritor, advogado, educador, dicionarista e Babalorixá Márcio Dodds Righetti Mendes, conhecido como Márcio de Jagun o “[...] s. *màriwò* [é um] elemento utilizado em rituais de Candomblé feito à base de folhas de dendezeiro desfiadas manualmente, através de ritual próprio. O *màriwò* é um símbolo de proteção para a Casa de Candomblé, razão pela qual fica pendurado nas portas de entrada e janelas. O *màriwò* também serve como adereço para as vestimentas de alguns *Òriṣà*, como *Ògún* e *Oya*” (MENDES, 2016, p. 147)

“verdades” subjetivadas sobre as religiões de matriz africana que ele aprendeu em sua família, na mídia, na igreja, na educação básica e em outros espaços. Contrariado ele pensou: “Não! Não terá nenhuma ‘macumba’<sup>5</sup> acontecendo”. Deve ser como a igreja, as coisas ocorrem somente na hora do culto... – mal sabia ele que numa casa religiosa de matriz africana as experiências de tempo e de espaço, bem como o trânsito espiritual não se modelavam segundo os princípios ocidentais e cristãos. Ao entrar o jovem assustou-se imediatamente com o assentamento de Exu<sup>6</sup> ao lado esquerdo de quem entra, no interior da porta principal. Era uma grande estátua de ferro, com tridente na mão e expressão hostil. O segundo susto foi com a Pombagira<sup>7</sup> que, incorporada, dava uma consulta a uma

---

<sup>5</sup>Segundo o cientista social, advogado, compositor, cantor, escritor, africanista e dicionarista Nei Lopes esse é um “[...] nome genérico, popularesco e de cunho às vezes pejorativo com que se designam as religiões afro-brasileiras [...]. O vocábulo é de origem bantu, mas o étimo é controverso. Antenor Nascentes (1981), talvez fazendo eco a Raymundo (1933), remete ao quimbundo *makumba*, plural de *dikumba*, ‘cadeado’, ‘fechadura’, em função das ‘cerimônias de fechamento de corpos’ que se realizam nesses rituais. No entanto, a origem parece estar no quicongo *makumba*, plural de *kúmba*, ‘prodígios’, ‘fatos miraculosos’, ligado a *cumba*, ‘feiticeiro’. O termo, provavelmente com outras origens etimológicas, designou também, no Brasil, uma espécie de reco-reco e um tipo de jogo de azar [...]” (LOPES, 2004, p. 855). Também segundo o dicionarista macumba pode designar “[...] cada uma das filhas de santo da nação cabinda. Do umbundo *kumba*, ‘conjunto de domésticos, serviçais, escravos’; ‘família que mora dentro do mesmo cercado’ (LOPES, 2004, p. 855). Essa palavra é usada ainda para nomear popularmente o instrumento percussivo “reco-reco”. Historicamente, esse termo já era usado na virada do séc. XIX para o XX como forma de nomear uma série de práticas religiosas diversas que posteriormente se tornaram a Umbanda (ORTIZ, 1947). Contudo, hoje virou um termo popular de desclassificação das religiões negras. Ele generaliza uma imensa diversidade de práticas religiosas em um termo que evoca um signo negativo de demonização, charlatanismo, maldade e desgraça.

<sup>6</sup> Segundo o escritor, advogado, educador, dicionarista e Babalorixá Márcio Dodds Righetti Mendes, conhecido como Márcio de Jagun Exu ou *Èṣù* significa “1. s. esfera; 2. s. *Òrìṣà* que é o dono dos caminhos, o interlocutor das divindades, portador das oferendas aos Deuses. *Èṣù* não deve ser confundido com o Diabo, nem Satanás, pois não representa o opositor ao Criador. *Èṣù* não é bom e nem mau: é a própria ambiguidade humana. É o irmão primogênito de *Ògún* e *Ọṣọ̀ṣì*; filho de *Ọ̀ṣàlá* e *Yemoja*; originário da cidade yorùbá de Ìgbèṭì. Denominado também como Bara [...]. Elemento: é ligado ao elemento fogo; Regência: a comunicação, a mídia, a energia sexual, a ambição, e a ambiguidade; Saudação: *Làròyè!* (Ele é a Controvérsia!); Sua ferramenta ritual: *ògò* (um pênis ereto em forma de bastão), que representa a energia sexual e a fecundação; Seus Títulos: *Àgbèrù* (O que Carrega as Oferendas), *Elébo* (O Transportador das Oferendas a Todas as Divindades), *Elégbára* ou *Elégbá* (O Dono do Poder – referindo-se à energia do corpo Humano), *Ọ̀jíṣé* (O Mensageiro), *Ṣìgìdì* (O Vulto), *Olòṅà* (O Senhor dos Caminhos); Suas Qualidades no Candomblé: *Elépo Pupa* (O Dono do Azeite de Dendê), *Enugbárijò* (A Boca Coletiva - o princípio da comunicação entre *Èṣù* e os Oráculos), *Akèsán*, *Ìjèlù* ou *Ajelú* (ligado a *Yemoja*, *Ọ̀ṣàlá* e *Ọ̀ṣùn*, *Iná* (representa a energia do fogo), *Lálù*, *Ọ̀dàrà* (O Dono de Tudo o que é Bom e Bonito), *Ọ̀nà* (O Dono dos Caminhos), *Iyangi* (A Pedra Fundamental), *Elèrù* (O Transportador das Oferendas a Todas as Divindades), *Ìgbàrábó* ou *Bàrábó*, *Tiriri*, *Elèédú* (O Dono do Carvão), *Alááádú* (O Dono do Óleo de Amêndoa de Palma), *Alé*, *Sàsányìnèjì* (Aquele que Atende a *Ọ̀sányìn*), *Alákétu*, *Àlákefò* (associado a *Nàná*, segundo algumas Tradições), *Baraifá*, *Gbìrì*, *Gèrì*. Sua cor ritual: vermelho e preto” (MENDES, 2016, p.242-243).

<sup>7</sup> Segundo o dicionarista Nei Lopes, Pombagira seria um “[...] nome genérico de várias entidades da Umbanda brasileira, que são como Exus em versão feminina. O nome deriva do quicongo *mpambu-a-nzila* (em quimbundo, *pambuanjila*), ‘encruzilhada’, por intermédio da forma *Bombonjira*, denominação de Exu (guardião dos caminhos que se cruzam) em Candomblés de origem bantu. Algumas dessas entidades, a cujas denominações é quase sempre anteposto o qualificativo ‘Pombagira’, são: Pombagira Cigana, Menina, Molambo ou Maria Mulambo, Maria Padilha, das Almas, das Encruzilhadas, da Praia, Malandra. Contudo, apesar da origem africana, as Pombagiras, figuras arquetípicas ligadas à ideia de sexualidade [...] (LOPES, 2004, p.1144). Então de forma geral, Pombagira é um nome genérico para uma categoria de entidades femininas da Umbanda, Quimbanda e que também é cultuada em alguns terreiros de Candomblé.

mulher no mesmo espaço em que ele aguardava para falar com alguma liderança daquele espaço. Finalmente o jovem entendeu que não era bem como ele imaginava.

Apesar de assustado, o jovem observou que a Pombo Gira performou uma fineza. Fumava elegantemente um cigarro negro, cuja fumaça subia densa como um incenso de canela. Aquele cheiro se misturava ao de seu perfume doce e terminava de aromatizar o cômodo em que se encontravam. Ali estava Maria Padilha<sup>8</sup>, com uma taça na mão jogando seu carteadado. Tinha um semblante vigilante sobre o jovem visitante, porém os olhos do menino contaminados de racismo religioso só conseguiam ver o “diabo” encarnado à sua frente. No peito o coração não parava de pulsar com pique de uma lebre pronta a sair correndo. Ele se sentia como uma presa em perigo. O pavor tomava seu ser como a água que preenche o espaço vazio de um quartilhão. Ao passo que as horas se arrastavam, parecia que o tempo tinha parado naquele lugar. Depois de uma longa espera ele falou com a Ialorixá<sup>9</sup>: uma mulher negra, alta, olhos cor de mel, com um sorriso prateado como a luz da lua. Filha de Oxóssi<sup>10</sup>, com seus olhos atentos e desconfiados, ela caçava os motivos daquele estranho estar ali, interessado em suas memórias, após a conversa, agendaram outro encontro e o jovem prometeu a si mesmo que nunca mais pisaria em um terreiro.

---

Manifesta-se como o espírito de uma mulher sábia, conselheira e cujas práticas mágicas são capazes de ajudar a resolver problemas dos fiéis e consulentes. Ela simboliza, na maioria das vezes, a autonomia feminina, não por acaso também associada à luxúria.

<sup>8</sup> Segundo o antropólogo, escritor, cientista social, e Babalorixá, doutor Babá Rodney Willian Eugênio, em matéria jornalística escrita para o portal online da *Carta Capital*, intitulada *Maria Padilha: ela é bonita, ela é mulher...* (2018) ele entende que Maria Padilha é o nome específico de uma Pombagira de Umbanda cuja personalidade tem origem na personagem histórica, Dona Maria Padilla de Castela. Num relato literário baseado em várias fontes históricas, intitulado *Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda* (1993) a professora, ensaísta e crítica literária Dra. Marlyse Meyer desenvolve melhor esse percurso da transição entre a personagem histórica e sua formação enquanto entidade espiritual.

<sup>9</sup> Denominação em iorubá usada para designar o cargo feminino de sacerdotisa conhecida popularmente como Mãe de Santo. Segundo o escritor, advogado, educador, dicionarista e Babalorixá Márcio Dodds Righetti Mendes “[...] sacerdotisa de Candomblé, autoridade máxima na hierarquia do candomblé. Embora seja dada deferência aos mais velhos em relação ao tempo de iniciação, assim como sacerdote(iza) que cuida do *bábálórìṣà*, ou dá *iyálórìṣà*, dentro do seu próprio terreiro, oficialmente, estes terão o poder decisório [...]” (MENDES, 2016, p. 190). Cada terreiro tem uma liderança que pode ser uma sacerdotisa (Ialorixá) ou um sacerdote (Babalorixá).

<sup>10</sup> Orixá masculino, patrono da caça, é conhecido como senhor da inteligência e da fartura. Na tradição do Candomblé de Nação Ketu a sua cor é o azul turquesa e ele tem como símbolo um arco atravessado por uma flecha. Babá Mendes afirma que o termo, Odé (*Ode*) significa caçador e é o “[...] mesmo que *Ọṣọ̀ṣì*. *Ọ̀riṣà* originário da cidade yorubá de *Kétu*. Patrono da Nação Ketu de Candomblé. Irmão mítico de *Ọ̀gún* e *Èṣù*; Elemento: terra; Regência: caça, fartura, prosperidade; Saudações: *arò lè!* (‘O Poderoso dos Arò!’ [...] povo que teria fundado a cidade de Ketu, onde foi iniciado o culto a *Ode*) [...] e *òkè àrò!* (‘Honrado das Alturas!’ [...]); Elementos Rituais: *ofà*, *bílálà*, *oge* e *erukéré* ou *erusin* [...] Títulos: *Ọ̀ba Igbó* (Rei da Floresta); *Olóde* (Senhor dos Caçadores); *Alákétu* (O Rei de Ketu), *Ọ̀kan Ṣoṣo* (O Caçador de Uma Flecha S6) [...] (MENDES, 2016, p. 257)

\*\*\*\*\*

Esse pequeno relato conta as tensões de meu primeiro contato efetivo com as religiões afro-brasileiras. Cercado por minhas limitações e racismo subjetivado, meu olhar era muito enviesado quando se tratava de afroreligiosidade. Entretanto, ao longo do tempo, a formação universitária no curso de História da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Campus Sertão, pude gozar de estar em espaços formativos que me possibilitaram crescer intelectualmente, como o Equipamento Cultural da UFAL Grupo de Cultura Negra do Sertão Abí Axé Egbé, desde o ano de 2014; e as comunidades de terreiro e também do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID), intitulado “História da África e cultura afro-brasileira: interações éticas e estéticas” (2014-2016). É a partir do contato com esses espaços formativos, em um processo educativo de desconstrução do racismo e produção de um conhecimento decolonial, que surgiu o tema deste trabalho.

A construção da minha subjetividade perpassava pela moralidade cristã, racismo e LGBTfobia subjetivados além de outras questões estruturais em nossa sociedade, o que conferia uma mentalidade pautada pela demonização das religiões afro-brasileiras, raso conhecimento sobre questões étnico-raciais, presença de estereótipos envolvendo o continente africano como “amaldiçoado, pobre e miserável”, apagamento da identidade negra ao classificar pessoas pretas como “morenas” e ter o termo negro como um adjetivo negativo entre outras concepções. O contato com leituras, rodas de conversa, seminários, e práticas de pesquisa, ensino e extensão, fizeram com que eu passasse por um momento de desconstrução, autocrítica e até vergonha de algumas posturas outrora tomadas que nesse momento foram identificadas por mim como ofensas à dignidade humana de outros e à minha própria consciência.

Isso foi igualmente emancipador, pois muitos desses elementos subjetivados também me afetavam, me adoeciam e me aprisionavam sem que eu mesmo percebesse. Permitir-me a uma releitura de mim mesmo e do mundo foi fundamental para que eu pudesse estabelecer uma virada epistemológica em minha experiência acadêmica ao considerar a possibilidade de pesquisar a História das religiões afro-brasileiras de forma ética, sensível e crítica. É imprescindível deixar evidente que o processo não consiste numa leitura prosélita, romântica ou ideológica das religiões afro, afinal, como é prática no Grupo de Estudos do Abí Axé Egbé, ensina-se e exige-se o seguinte tripé aos pesquisadores em formação: 1) refinamento conceitual; 2) rigor metodológico e; 3) contextualização, aprofundamento, consistência e crítica nas análises.

## 1.1 O problema da religião.

Antes de iniciarmos nossas reflexões sobre a referida temática precisamos observar as condições epistemológicas de produção do conceito de religião ao longo do tempo. O texto da historiadora Jacqueline Hermann (1997), intitulado *História das Religiões e Religiosidades*, analisa as origens da formação disciplinar do campo da História das Religiões (HR), e cita as primeiras ideias do conceito de religião tecidas pelas vertentes que se ocuparam em pensar sobre tais fenômenos socioculturais como objeto científico. Segundo ela:

Portanto, seja através da sociologia, da fenomenologia, da antropologia, da política ou da psicanálise, segundo seus autores clássicos, a religião se define a partir de uma dicotomia sagrado/profano, inscrita numa racionalidade em cuja proposta, além de descritiva e classificatória, pouco se detinha na busca de explicações para o sentido específico das diversas formas de manifestações do que consideravam o “fenômeno religioso”. (HERMANN, 1997, p. 486).

Dessa forma, Hermann aponta as limitações dos autores clássicos na formulação de um conceito que não cobre a diversidade de manifestações que poderiam ser chamadas de religião. Ela identifica a operação de um binômio “sagrado/profano” como parâmetro para fazer essa definição e, nesse sentido, trata-se de uma produção eurocentrada. Por mais que cientistas tenham se posicionado laicos, tal produção ainda espelha um modelo explicativo ocidental e referendado, também, na narrativa religiosa cristão (“sagrado/profano”) para uma conceituação da religião.

De fato, o conceito de religião é um problema de ordem metodológica para a HR e a escolha desse conceito define a sua abordagem no campo historiográfico. Para nos ajudar a pensá-lo, evocamos as reflexões da Escola Italiana de História das Religiões<sup>11</sup>. O historiador Elton de Oliveira Nunes em seu artigo *História e Religiões no Brasil: Teoria e Metodologia a partir da Escola Italiana* (2009) descreve algumas problemáticas no campo da HR. Ele pontua as dificuldades em conceituar um termo tão polissêmico como religião, principalmente para História, sendo ela herdeira de um legado epistemológico iluminista e racionalista que entende a religião como uma manifestação

---

<sup>11</sup>A partir das pesquisas Raffaele Pettazoni em 1924, surgiu a Escola Italiana de História das Religiões disseminada pela revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (1925). O contato com essa escola foi estabelecido por meio do artigo do historiador Prof. Elton de Oliveira Nunes intitulado *História e Religiões no Brasil: Teoria e Metodologia a partir da Escola Italiana* (2009).

irracional e pensa o cristianismo a partir do evolucionismo, ainda como uma manifestação religiosa superior às demais. Nesse contexto, o autor propõe uma abordagem a partir das contribuições da escola historiográfica italiana sobre a religião.

Segundo ele, tal escola pensa a religião como uma categoria temporal. Então existe a necessidade de conceituá-la de acordo com os contextos específicos de seu tempo, cultura e mentalidade. Nunes indica as contribuições de Brelich para pensar a religião como uma categoria do temporal:

Ângelo Brelich. Para este último, os fenômenos religiosos necessitam ser ancorados em uma base teórica e definidos a partir de dado momento histórico-cultural. Para Brelich, as crenças religiosas são entendidas a partir de seus universos históricos, culturais e mentais específicos. Este arcabouço teórico aproxima a Escola Italiana de História das Religiões da chamada Nova História, precisamente de autores como Alphonse Dupront que coloca o fenômeno religioso na categoria do temporal [...] (NUNES, 2009, p.7)

Assim, entendemos que precisamos definir o que é religião a partir dos referenciais históricos e culturais da comunidade a ser estudada. No caso desta pesquisa, os afro-brasileiros, isso nos leva às seguintes considerações: em primeiro lugar, o conceito clássico de religião não contempla a experiência afrorreligiosa hierarquizando-a como “não-religião” em detrimento da hegemonia cristã. Em segundo lugar, a História é herdeira de um legado eurocêntrico, iluminista, racionalista que também hierarquizou, durante muito tempo, as religiões afro-brasileiras como superstição e charlatanismo, o que também deslegitima essas religiões<sup>12</sup>, por fim, em terceiro lugar, inspirados na orientação de Ângelo Brelich, decidimos usar a análise da formação histórica das religiões afro-brasileiras com o arcabouço específico de construção da ideia de religião conforme os próprios afrorreligiosos.

Para tanto, decidimos utilizar a obra de um intelectual negro e babalorixá que tem sido referência no estudo das religiões de matriz africana no Brasil, o Prof. Dr. Sidnei

---

<sup>12</sup> Devemos considerar que, em termos de produção científica no Brasil, essa discussão das religiões afro-brasileiras como superstição, alienação e doença foi uma leitura que durou de finais do século XIX até início da segunda metade do século XX. Começou a mudar com Roger Bastide nos anos 1950/1960, que passou a interpretá-las como formas de resistência à opressão colonial, mesmo que ainda enxergando-as como religiões primitivas. As leituras das religiões como espaço de resistência perduram até hoje, porém, acompanhando o desenvolvimento e a consistência dos debates científicos internacionais, as produções brasileiras atuais apresentam novos contornos e interpretações. Elas caracterizam-se por aprofundamentos teórico-metodológicos que buscam compreender as categorias e fenômenos religiosos por suas próprias óticas e lógicas culturais, além de inseridas nos contextos sociais, políticos e econômicos nos quais se desenvolvem e que as influenciam. Isso amplia o conceito de religião e possibilita leituras plurais, localizadas em contextos históricos específicos e sem as instalarem em escalas hierárquicas e valorativas totalizantes, o que seria uma prática autoritária.

Barreto Nogueira. Conforme o autor citado, é justamente essa perspectiva epistemológica eurocentrada que foi um importante motivo para a estigmatização e perseguição às religiões afro-brasileiras. De acordo com o semiótico<sup>13</sup>

Certamente um entre os inúmeros motivos responsáveis pela perseguição às tradições religiosas de origem africana no Brasil tem a ver com as significativas diferenças epistêmicas entre eles (eurocentrados) e nós (afrocentrados). É importante que um paradigma afrocentrado nos devolva a nós mesmos. Nossos afrossentidos devem ser reconstituídos por meio das experiências afro-brasileiras. Não há dúvidas de que o caminho tomado deve adotar a afrocentricidade (NOGUEIRA, 2020, p. 127)

Nesse contexto em que as concepções de religião dos autores ditos clássicos (DURKHEIM,1978; ELIADE,1992; FREUD,1978; GRAMSCI,2014; LÉVI-STRAUSS,1962; WEBER,1977) são baseadas num paradigma eurocêntrico cujas concepções também foram historicamente responsáveis pela investida e justificação de várias violências contra as tradições religiosas negras no Brasil, só resta fazer o exercício proposto pelo Dr. Sidnei Nogueira, de adotar uma perspectiva afrocentrada que desconstrua<sup>14</sup> esse paradigma hegemônico em nossa mente.

Dessa forma, como refletir sobre um conceito afrocentrado para religiões afro-brasileiras? Nogueira nos aponta mais uma assertiva,

Este é o caminho necessário para a produção de uma episteme preta a partir do somatório da afrocentricidade com os saberes tradicionais das CTTro<sup>15</sup> no Brasil. [...] Trata-se de uma postura decolonial contra a colonialidade do poder [...]

O primeiro ponto, e talvez o mais importante de uma epistemologia do afrossentido, tem a ver com a postura acolhedora que nasce justamente

<sup>13</sup> Homem negro, professor de língua portuguesa, doutor em semiótica pela Universidade de São Paulo (USP) e Babalorixá, cargo sacerdotal masculino mais elevado no candomblé, popularmente conhecido como Pai de Santo. Nogueira é uma das referências contemporâneas na produção de conhecimento a partir de uma perspectiva decolonial dos saberes tradicionais de terreiro.

<sup>14</sup> O que estamos discutindo aqui não é um processo romântico de substituição a fim de valorizar supostas purezas culturais. Não se trata de retirar totalmente conceitos e vocábulos ocidentais. Não diz respeito a uma varredura total e absoluta que pudesse restabelecer uma pretensa pureza afro, mas sim, alude a um processo de desconstrução de suas epistemologias como verdades absolutas a fim de rearticulá-las com outros referenciais multiculturais de modo crítico. Afinal, não é possível “DESColonizar”, como se isso implicasse na retirada de todas as referências eurocêntricas e colocar apenas as africanas e afro-brasileiras. Mesmo as palavras afro e brasileiras sendo de língua ocidental para nomear as populações e culturas negras do Brasil, foram resignificadas politicamente por essas mesmas populações em suas bandeiras de lutas históricas. O próprio Nogueira reflete que uma perspectiva afrocentrada não é excludente e não visa dizimar o outro, nem precisa exterminar a alteridade para construir e afirmar novos sentidos (NOGUEIRA,2020).

<sup>15</sup> Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) é um termo cunhado pelo Prof. Dr. Sidnei Nogueira para formar uma nomenclatura que aglutine as múltiplas comunidades afrorreligiosas e sua diversidade de saberes afro-brasileiros.

do cosmo sentido. A episteme preta não é excluyente, não quer dizimar o outro, não quer ou não precisa invalidar a alteridade para edificar a existência de sentidos novos, diversos e diferentes. (NOGUEIRA, 2020, p. 127-128)

Dessa maneira, a episteme preta<sup>16</sup> é formada pela soma da afrocentricidade com os conhecimentos tradicionais de terreiro. Assim, as religiões afro-brasileiras fariam parte dessa episteme que Nogueira cita como um “afrossentido”, “cosmo sentido” ou “cosmosensibilidade”<sup>17</sup> que dizem respeito a uma forma de produzir conhecimento, formas de ser e apreender o mundo em oposição à limitada ideia branca e ocidental de cosmovisão em que se apreende a realidade somente a partir de um sentido visual. Dessa maneira, tradições afrorreligiosas estão além das ideias e pré-concepções que temos de religião. Elas são epistemologias negras produzidas a partir da relação sensível que o sujeito estabelece com a natureza, o olhar, o aroma, o som, o toque, o movimento etc. Tudo isso converge na produção de saberes que completam a racionalidade humana e traduzem uma epistemologia preta.

Apesar de termos apontado à concepção excluyente do conceito de religião, precisamos entender que essas ideias eurocêntricas e o racismo de modo geral é bem sólido em nossa sociedade. Ele estrutura os modos de vida, a economia e as leis (SILVA, 2019). Nesse sentido, nossa legislação<sup>18</sup> garante proteção à liberdade religiosa, locais de culto e suas liturgias. Porém, para acessar esse direito é preciso se colocar publicamente como religião. Por isso, a luta dessas comunidades no campo jurídico e burocrático para colocar as cosmosensibilidades afro-brasileiras como religião e garantir o acesso a esses direitos.

Em nosso trabalho usaremos uma variedade de termos já citados até aqui, tais como: religiões afro-brasileiras, religiões afro, tradições afrorreligiosas, religiões de matriz africana, tradições afro-brasileiras, cosmosensível afro-brasileiro, afrosensível, e “afrorreligiosa(os)” para identificar os grupos que praticam as epistemologias negras. Também usaremos, uma outra alternativa, a sigla CTTro (Comunidades Tradicionais de Terreiro) criada pelo Dr. Nogueira (2020) pois concordamos com ele na necessidade de

---

<sup>16</sup>Episteme preta é um termo usado por Nogueira para demonstrar um conjunto de conhecimentos, formas de existir e invenções culturais negras que tem na afrocentricidade, nos saberes das CTTro e na decolonialidade sua base epistêmica.

<sup>17</sup> Essa ideia de cosmo sentido / cosmosensibilidade citado por Nogueira, é um conceito apresentado pela professora Oyèróké Oyewùní que mostra a forma pré-colonial de os Iorubá apreenderem o mundo e formar suas concepções de gênero (OYEWÙMI, 1997).

<sup>18</sup> CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988, ART. 5º, VI.

um termo genérico que abarque a diversidade cultural e epistemológica das práticas dessas comunidades, além de fazer oposição a termos generalizadores como “macumbeiros” (no sentido negativo) que reproduzem estigmas histórico contra esses grupos (NOGUEIRA, 2020). Dessa forma, ao usar esses termos como religiões e religiosos não estamos nos referindo à ideia eurocêntrica de religião, mas ao cosmosensível afro-brasileiro já explicado. Isso vai ocorrer com o objetivo de ampliar nossos termos para nos referirmos às cosmosensibilidades afro-brasileiras.

## **1.2 Metodologia: memória e História Oral (HO)**

Com as explicações acima, podemos dar prosseguimento ao presente trabalho. Pensar sobre memórias do racismo religioso no sertão alagoano é um desafio, afinal, contamos com poucos trabalhos que abordam o tema das religiões afro-brasileiras em Delmiro Gouveia (SANTOS, 2019; TORRES, 2019; GOMES, 2020; SANTOS, 2022). Assim, esse trabalho surge como mais uma contribuição para ampliar os horizontes de reflexão histórica sobre as dinâmicas religiosas afro-brasileiras nesta localidade, objetivando fazer uma análise dos conflitos, das formas de resistências e do enfrentamento na história do tempo presente da população afroreligiosa de Delmiro Gouveia (AL) a partir de suas memórias.

Para tanto, nos baseamos na ideia de memória cunhada por Michel Pollak (1989) em seu artigo intitulado *Memória, Esquecimento e Silêncio*. O historiador citado retoma inicialmente a ideia de memória coletiva baseada nos estudos de Maurice Halbwachs. A memória coletiva estudada por Halbwachs seria uma construção grupal que traz consigo várias características. Primeiro, ela é o resultado de um processo de seleção que atende aos critérios das necessidades do tempo presente determinando o que vai ou não compor essa memória coletiva. Segundo, ela delimita uma fronteira sociocultural, nesse sentido um conjunto de memórias que formaram uma identidade, consequentemente um sentimento de pertencimento e adesão afetiva. Um bom exemplo disso é a ideia de nação, que está relacionada com a construção de uma memória coletiva que legitime a ocupação de um território, forme uma identidade nacional e aglutine um povo em torno do sentimento de pertença, provocando adesão afetiva àquele lugar. Diante disso, o autor Michel Pollak identifica na memória coletiva um processo uniformizador que exclui outras memórias e analisa o papel da História Oral no estudo das memórias que não

compunham as narrativas oficiais. Nesse caso seriam chamadas de memórias subterrâneas. Segundo Pollak:

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "Memória oficial", no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade. Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional (POLLAK, 1989, p. 4).

A memória coletiva nacional, em seu processo de construção, exerce seleções e exclui outras tantas que vão ser chamadas pelo autor de memórias subterrâneas, proibidas ou clandestinas. Estas últimas não têm visibilidade nos espaços públicos, e traçam estratégias para se colocarem junto a uma disputa de memória. O autor também reflete sobre as funções políticas da memória: “uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória, no caso, as reivindicações das diferentes nacionalidades” (POLLAK, 1989, p. 4). Nesse sentido, quando as memórias subterrâneas alcançam a esfera pública, elas são usadas para fazer reivindicações diversas. Assim como a memória nacional serve para a legitimação de uma ordem social, as memórias subterrâneas vão servir para legitimar as lutas particulares desses grupos.

Essas memórias vão ser trabalhadas a partir de uma definição de seus limites, o que o autor chama de enquadramento. A ênfase com esse procedimento pode servir ao estudo das memórias subterrâneas, só que na lógica inversa. Ao invés de enquadrar a memória de cima para baixo, ou seja, a partir da memória estabelecida como oficial, o historiador deve fazer o contrário, tomar as memórias individuais e subalternizadas para construir esse enquadramento de baixo para cima, segundo Pollak:

Se a análise do trabalho de enquadramento de seus agentes e seus traços materiais é uma chave para estudar, de cima para baixo, como as memórias coletivas são construídas, desconstruídas e reconstruídas, o procedimento inverso, aquele que, com os instrumentos da história oral, parte das memórias individuais, faz aparecerem os limites desse trabalho de enquadramento e, ao mesmo tempo, revela um trabalho psicológico do indivíduo que tende a controlar as feridas, as tensões e

contradições entre a imagem oficial do passado e suas lembranças pessoais (POLLAK, 1989, p. 11).

No caso de nosso trabalho, as memórias sobre o racismo religioso em Delmiro Gouveia correspondem ao estado de memórias subterrâneas. Percebemos que mesmo com a publicação de alguns trabalhos científicos na área da História e Ensino de História (SOUSA, 2019; GOMES, 2020; TORRES, 2019; SOUSA, 2022), esses mesmos quase não ocupam espaço no debate público, a não ser dentro da comunidade acadêmica, analisaremos essas publicações com mais parcimônia no fim deste capítulo. Dessa forma, pensamos o enquadramento das memórias de afroreligiosos enquanto memórias historicamente subalternizadas a partir da lógica definida por Pollak pensamos no uso da História Oral como metodologia.

Como estamos investigando memórias subterrâneas, elas não se projetam no espaço público devido aos mecanismos de negociação e resistência apontados por Pollak (1989) como o silenciamento estratégico. Nesse sentido, tivemos uma dificuldade em encontrar principalmente fontes escritas sobre as experiências afroreligiosas no alto sertão alagoano. Primeiro, porque as religiões aqui estudadas constituíram-se a partir de uma forte tradição oral.<sup>19</sup> Segundo, porque vários casos de racismo religioso não chegam a ser denunciados por medo de retaliações. O silenciamento acaba se sobressaindo frente a descrença no procedimento policial que ao longo do tempo violentou essas comunidades e atualmente, em determinados casos, se eximem das suas responsabilidades públicas em caracterizar tais atos como racismo, e ainda em registrar, investigar e punir esses crimes. Nesse contexto, fazemos uso da História Oral a partir das concepções de Verena Albert (2013) para criar registros científicos e públicos dessas memórias subterrâneas das religiões afro-brasileiras em Delmiro Gouveia.

[...] a história oral é um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica etc.) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, forma de se aproximar do objeto de estudo. (ALBERT, 2013, p. 24).

---

<sup>19</sup> Aqui não quero estigmatizar as comunidades de terreiro como não letradas, vivemos em um contexto social que de forma ainda muito desigual as pessoas têm acesso à educação e aprendem a escrever suas línguas maternas. Porém, historicamente essas comunidades são marcadas pela tradição oral inclusive como uma forma de resistência.

Dessa forma, Albert concebe a história oral como um método que estuda acontecimentos históricos, grupos sociais, instituições, enfim, privilegiando entrevistas com pessoas que participaram ou testemunharam determinados processos e eventos. O resultado do estudo a partir desse método é a produção dos documentos orais que são usados como fontes para pesquisas em várias áreas do conhecimento. Esse método atende bem a necessidade de produção de fontes para nosso objeto de estudo, e ainda se alinha com as condições epistemológicas da comunidade estudada, além de termos testemunhas vivas sobre o tema.

Entretanto, apesar de atender bem as necessidades de nossa pesquisa, a HO tem suas limitações. Albert apresenta várias críticas como o questionamento da autenticidade com relação ao que o entrevistado está falando. Para entendermos esse problema, a autora explica que a HO não corresponde à perspectiva positivista de saber a “verdadeira história”, mas analisar de forma crítica as versões que as memórias individuais tecem sobre o passado ao confrontá-las e estabelecer comparações entre o micro e o macrocontextual. Dessa forma, a crítica acerca de se o entrevistado está ou não distorcendo a realidade, seja pelas falhas ou erros da memória, não se apresenta como um fator negativo, porque todas essas questões serão problematizadas e refletidas sobre quais motivos daquele entrevistado conceber o passado daquela forma. Segundo a autora:

Trata-se de ampliar o conhecimento sobre acontecimentos e conjunturas do passado por meio do estudo aprofundado de experiências de visões particulares; de procurar compreender a sociedade através do indivíduo que nela viveu; de estabelecer relações entre o geral e o particular mediante a análise comparativa de diferentes testemunhos, e de tomar as formas como o passado é apreendido e interpretado por indivíduos e grupos como dado objetivo para compreender suas ações (ALBERT, 2013, p. 24).

Além dessa problemática, a intelectual nos apresenta outra questão, dessa vez recorrente na autoria das fontes orais que podem ocorrer em dois casos: o primeiro é a impostura e o segundo é a adulteração da gravação. Nos dois casos a autora designa como improvável de acontecer. E destaca que esses são problemas que podem ocorrer com qualquer outra fonte histórica. Além disso, o pesquisador está ativamente participando do processo de construção da fonte oral, fazendo verificações e está instrumentalizado para identificar tais anormalidades (ALBERT, 2013). Outra crítica recorrente à HO recai sobre a subjetividade da fonte oral, ao que a autora responde:

É sabido que jamais poderemos apreender o real, tal como ele é; apesar disso, insistimos em obter uma aproximação cada vez mais acurada dele, para aumentar qualitativa e quantitativamente nosso conhecimento. Este é o zelo científico, do qual a história também não escapa, mesmo que se discuta a propriedade de chamá-la de ciência. O trabalho do cientista, contudo, é também um ato de criação (ALBERT, 2013, p. 32).

Todas essas críticas à fonte oral são observadas para que possamos ter o máximo de rigor metodológico. É importante entender que a oralidade é a fonte da HO, porém isso não significa que na aplicação desse método o historiador deva proceder de modo improvisado e intuitivo. Outro aspecto importante é que se pode usar outras fontes preexistentes: “Se o emprego da história oral significa voltar a atenção para as narrativas entrevistadas, isso não quer dizer que se possa eximir de consultar as fontes já existentes sobre o tema escolhido.” (ALBERT, 2013, p. 38-39). Assim, também usaremos outras fontes, embora a principal sejam os relatos orais.

A escolha de nossos entrevistados foi feita pelos seguintes critérios: 1) papel religioso desempenhado e 2) tempo de vida e exercício religioso. Destarte, selecionamos afroreligiosos que exercem papel de liderança sacerdotal, portanto são pessoas que ao longo de suas trajetórias passaram por grandes cargas de responsabilidades em dirigir, orientar, organizar e efetivar práticas religiosas em Delmiro Gouveia e por isso tiveram mais experiências e memórias acumuladas em sua vida religiosa. Enquanto lideranças religiosas também testemunharam ou se informaram da experiência de outras pessoas, sejam filhos de santo, clientes ou amigos, assim aumentando o leque de possibilidades de experiências a serem investigadas. Nesse caso, os entrevistados são quatro das lideranças mais antigas da cidade ainda em atividade sendo dois Babalorixás, uma Ialorixá e uma Ekede<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Cargo litúrgico usada nos terreiros de Candomblés de Nação Ketu, Nagô-egbá, Ijexá, Efon, Nagô-Vodun, Jeje entre outros, para designar mulheres que não entram em transe e por isso assumem funções específicas que tem como critério para serem executadas a necessidade de não incorporar, como por exemplo, cuidar das pessoas quando estão em transe com os Orixás. Porém em alguns terreiros, mesmo que das mesmas nações citadas, também podem ser usados outros termos, para o mesmo encargo religioso como Ajoie, e Iarobá, e no Candomblé de Nação Congo-Angola seria Macota Segundo Segundo o escritor, advogado, educador, dicionarista e Babalorixá Márcio Dodds Righetti Mendes, *Ekede* é um “[...] cargo feminino conferido no candomblé àquelas que não incorporam. Este cargo é conferido pelo *Òriṣà* em transe no sacerdote(isa), ou em outro membro do Terreiro que possua posição hierárquica de importância no *Ilé*.” (MENDES, 2016, p. 174).

O recorte temporal selecionado foi do ano de 1980 à 2000. No marco inicial, década de 1980, podemos observar em Delmiro Gouveia o início das atividades do terreiro ou casa religiosa de matriz africana que atualmente é gerido pela liderança mais antiga em atuação na cidade até o presente momento. No marco final, ano de 2000 se estabelece o último terreiro das autoridades afroreligiosas antigas entrevistadas para este trabalho. É um recorte de vinte anos situado no séc. XX o que nos impõe cuidados metodológicos.

Esse recorte dialoga com transformações significativas em relação ao contexto brasileiro mais amplo: diversas mudanças históricas como a reabertura democrática e instituição da nova república, a atuação do movimento social negro e inserção das religiões afro nos censos. Seguindo até a década de 1990, passamos pelos governos neoliberais, com as privatizações em vários setores da economia nacional, a um aumento das desigualdades sociais e dos estereótipos raciais e religiosos na cultura de massa. Assim, pensamos que as informações das gerações mais antigas nos oferecem informações que confluem nesse contexto até o início dos anos 2000, com os governos social-democratas, a instituição de políticas afirmativas de cunho racial, a uma maior visibilidade e produção de materiais sobre os afro-religiosos, inclusive, feitos por eles mesmos etc. As memórias dos entrevistados dialogam com o presente.

Sendo assim, a partir dessa envergadura temporal dos anos 1980 até os anos 2000, poderemos analisar se houve mudanças significativas para os sujeitos afroreligiosos, quanto às possibilidades existenciais de praticar a sua vida religiosa de matriz africana ou não no espaço delimitado da cidade de Delmiro Gouveia (AL). Com os entrevistados, foram aplicadas entrevistas semi-estruturadas e temáticas, segundo Albert: “são aquelas que versam prioritariamente sobre a participação do entrevistado no tema escolhido [...]” (ALBERT, 2013, p. 48) e semi-estruturada. O roteiro de entrevista é dotado de um caráter aberto às possibilidades de surgimento de novas indagações durante a pesquisa e não se configurando em uma estrutura predeterminada e fixa.

### **1.3 A analítica do poder para interpretação dos dados.**

Diante dos argumentos expostos na seção anterior, na qual levamos em consideração as peculiaridades do nosso objeto de estudo, definimos o método de História Oral para fazer a coleta de dados, porém a análise dessas fontes é feita a partir da analítica do poder segundo Foucault (1979;1999;2011). As análises acuradas do autor nos

permitem investigar as relações de poder em diversos níveis. Quando falamos sobre religiões de matriz africana, levando em consideração o contexto de nosso país que pretende a todo custo invisibilizar seus conflitos raciais, precisamos entender que nem sempre essas relações são evidentes, pois existem desde as violências sistemáticas e institucionais até as mais capilares no microcosmo da sociedade. As análises de Foucault nos permitem investigar os diferentes níveis de relações de poder dando uma considerável contribuição para esse trabalho. Para iniciarmos nossas reflexões analisaremos o conceito de poder definido por Foucault, segundo o qual:

O poder, acho eu, deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles (FOUCAULT, 1999, p.35).

A citação evidencia que o poder é relacional. Nesse sentido, não existe uma fixação do poder e sim o exercício do mesmo em rede. Portanto, o poder não é uma coisa que possamos ter. Mas ele se dá por meio de uma relação de forças que amalgamam o tecido social, e é claro que nessas relações de forças os sujeitos exercem o poder com maior ou menor intensidade a depender das esferas e dos lugares políticos, sociais, econômicos e culturais em que se situem e se movam, também do acesso aos bens e meios de produção.

Para Foucault, não há igualdade nas formas de exercício do poder. Portanto, esses exercícios de poder praticados em redes são disputados em relações sociais assimétricas (FOUCAULT, 1979; 1999). A análise do poder se ocupa de pensar estrategicamente a eficácia e as consequências políticas e culturais dessas relações. No caso das CTTro, ao longo da história foram perseguidas não só pelo Estado, mas também pela sociedade como um todo. As técnicas de vigilância sempre se mantiveram atentas a essas manifestações epistemológicas negras, que, por sua vez, arquitetaram formas de resistência para se manterem vivas até a atualidade.

Nessa dinâmica, a subjetividade das pessoas é construída a partir dessas relações a sua volta: “O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: O poder transita pelo indivíduo que ele

constituiu.” (FOUCAULT, 1999, p.35). Quando Foucault fala sobre “efeito de poder”, ele se refere aos desdobramentos, as consequências do exercício desse jogo de forças em oposição. O indivíduo é resultado de uma série de relações de poder que são subjetivadas constituindo a particularidade daquele ser, então essa relação produtiva de consequências práticas é chamada de “efeito de poder”.

Foucault analisa também as relações de poder que têm como alvo o corpo. No caso, por meio das tecnologias disciplinares. O autor conceitua disciplina como: “[...] métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade [...]” (FOUCAULT, 2011, p. 133). Ele também ressalta que os processos disciplinares já existiam em tempos muito recuados, porém, no Ocidente, foi no decorrer dos séculos XVII e XVIII que esses mesmos métodos se configuraram em formas gerais de dominação. Nesse caso uma tecnologia do poder que tem por objetivo tornar os corpos dóceis, o que de acordo com o autor significaria colocar esses corpos para passar por métodos que os tornarem obedientes e produtivos, potencializando suas capacidades criativas nesta tendência utilitarista e minando suas capacidades de insurgência. Todavia, Foucault não defende uma disciplina total e absoluta, ele considera que os sujeitos subalternizados na relação de poder sempre oferecem um movimento de resistência, esse processo será explicado na próxima seção.

Queremos ressaltar que o autor em questão não se ocupou de analisar o contexto religioso afro-brasileiro. Entretanto podemos fazer uma leitura em que essas disciplinas também atingem o campo religioso de dominação. No caso de nosso país, sofremos um processo de colonização não só econômica e política, mas também religiosa que acabou por estabelecer o cristianismo e modelos religiosos que se aproximaram dele como hegemônico, fomentando uma moralidade cristã secularizada que nega o que não está no campo hegemônico, ou seja, o não-cristão. Esse processo configurou as estruturas mentais da cultura brasileira (SOUZA, 2018).

Desse modo, todo tipo de código, símbolo e hábito referente a outros credos que não sejam cristãos foram submetidos a esse poder disciplinar que interfere, por exemplo, na projeção pública de uma religião. Daí podemos identificar o arco arquitetônico público que o cristianismo tem em detrimento das organizações arquitetônicas periféricas das CTTro. Outro exemplo é quando um candomblecista não se sente seguro em usar fios de contas e roupas brancas nos lugares públicos em seus dias de preceito religioso. Essas disciplinas subjetiva os indivíduos quando vemos adeptos que não se sentem à vontade

para se colocar enquanto candomblecistas e nesse caso, se identificam como espíritas ou cristãos para se protegerem.

### **1.3.1 A vigilância**

A disciplina trabalha a partir da vigilância, sendo uma de suas principais técnicas de controle, o jogo de olhares que submete os sujeitos a uma observação permanente tendo efeito em seus comportamentos e na disposição de seus corpos (FOUCAULT, 2011). Assim, o desenvolvimento e aperfeiçoamento do poder disciplinar fez com que ele ampliasse as instituições do mesmo caráter e extrapolasse seus limites se capilarizando no corpo social como também no Estado, compreendendo a formação de uma comunidade do controle dos corpos através dessas técnicas e táticas, a chamada sociedade disciplinar.

Nesse contexto, qual o lugar das religiões afro-brasileiras nessa sociedade? Primeiramente é inevitável à ação das técnicas disciplinares compondo juntamente com outros elementos heterogêneos (discursos, formações arquitetônicas etc.) dispositivos de racialidade (CARNEIRO, 2005) sobre essas comunidades afroreligiosas; em segundo lugar precisamos entender que o Brasil é formado a partir da moralidade cristã (SOUZA, 2018) e nesse ponto de vista processa toda cosmologia, religião e cultura não-cristã como negativas. No caso das religiões de matriz africana ainda hoje acusadas de maléficas/diabólicas.

A partir do que foi exposto, já percebemos uma História estabelecida de relação violenta e perseguição às religiões afro-brasileiras também como um conjunto de ações articuladas dos dispositivos disciplinares, especificamente agenciados por dispositivos de racialidade (CARNEIRO, 2005). O objetivo é interditar e adestrar esses corpos afroreligiosos, vigiando-os sistematicamente, punindo-os das mais diversas formas, e também tomando as religiões afro como objetos dos saberes disciplinares, como a medicina, direito e mídia que foram elementos centrais para ações disciplinares de estigmatização, vigilância, interdição e punição de corpos, subjetividades e práticas afroreligiosas. Mas, sempre arquitetando formas de resistência e enfrentamentos múltiplos.

Vemos também se difundirem os procedimentos disciplinares, não a partir de instituições fechadas, mas de focos de controle disseminados na sociedade. Grupos religiosos, associações de beneficência muito tempo desempenharam esse papel de “disciplinamento” da população.

Desde a Contra-Reforma até à filantropia da monarquia de julho, multiplicaram-se iniciativas desse tipo; tinham objetivos religiosos (a conversão e a moralização), econômicos (o socorro e a incitação ao trabalho), ou políticos (tratava-se de lutar contra o descontentamento ou a agitação) (FOUCAULT, 2011, p. 200).

Foucault também nos apresenta uma nova tecnologia do poder formada na segunda metade do século XVIII, a biopolítica que, segundo o autor, iria permitir o controle da vida. O biopoder surgiu em oposição e complemento ao direito soberano de matar e deixar viver. A biopolítica, portanto, exerce a regulação da vida, fazendo viver alguns sujeitos enquanto deixa outros morrerem. Ela aplica um poder regulador destinado a ser exercido no coletivo, na população. Para tanto, é importante identificar que segundo o autor um saber muito importante em que o biopoder se apoiou foi na estatística que, por sua vez, estudava, por exemplo, os fenômenos epidêmicos e seu impacto global na sociedade. É a partir dela que a doença deixa de ser um mau que recai sobre a vida de um indivíduo (como no caso das grandes epidemias antigas vistas como castigo de deus ou ciclo natural do fim da vida) para ser um problema da população. Essa perspectiva ajudou na construção de dados globais que pudessem regular a sociedade, nesse contexto surge o ideário da higiene pública que vai se disseminar como um ideal de limpeza em vários saberes, inclusive a partir das teorias raciais do século XIX, como a eugenia, que buscava controlar e produzir uma “higiene racial”.<sup>21</sup>

A partir da segunda metade do século XVIII, com as mudanças na compreensão sobre o poder soberano, a emergência do Estado-Nação e o estabelecimento de um novo saber, a estatística, Foucault observa a emergência dessa nova tecnologia de poder, a biopolítica, que ao invés de se focar no processo disciplinar do corpo, no detalhe e no individual, vai se voltar para o coletivo, verificando os dados estatísticos globais, identificando as tendências gerais do comportamento da população. Em decorrência disso, cria-se sanções reguladoras gerais de controle da população. Assim temos uma dupla, de um lado, a disciplina para docilização dos corpos individuais, num nível capilar, e de outro, temos a biopolítica para gerar regulações globais de controle da vida na

---

<sup>21</sup> Além disso, atentamos para a eugenia enquanto uma "ciência" que postulava a melhora da espécie humana pelo viés racial, mas também biológico. Por exemplo, considerando também brancos deficientes como anormais e inferiores. Porém, percebemos que os não-brancos eram alvo muito mais latente dessa “ciência”. Na medida em que a eugenia defendia a esterilização compulsória, a segregação racial pensando a mestiçagem enquanto fator para degeneração, tinha também com isso o intuito de impedir a proliferação dos julgados inferiores: deficientes auditivo e visual, surdos entre outros. .

população. Uma tecnologia não anula a outra e em certa medida se combinam, atingindo até níveis estatais em certos aparelhos.

De acordo com Foucault, nós vivemos atualmente em uma sociedade de governo que articula as teorias da soberania, o poder disciplinar e a gestão governamental para uma governamentalidade, que seria uma sociedade de controle da população gerida pelos dispositivos de segurança. Segundo o pensador francês:

Devemos compreender as coisas não em termos de substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e desta por uma sociedade de governo. Trata-se de um triângulo: soberania–disciplina–gestão governamental, que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essenciais (FOUCAULT, 1979, p. 291).

Essa sociedade de governo é muito importante para entender o racismo que a partir do século XIX se configurou como saber biológico legítimo, e funcionou como um dispositivo de seleção dos corpos no biopoder seja para a conservação, o cuidado e alongamento da vida, dirigida, nesse caso, aos corpos brancos, ou ao deixar morrer e até matar (na atualização do direito soberano) os corpos não-brancos (FOUCAULT, 1979). Além de tomar as tecnologias disciplinares que docilizam dos corpos para a formação de uma sociedade de normatização estatal, o Estado funciona com o modo de operação do biopoder que seleciona e delibera sobre a vida e a morte a partir de critérios raciais, praticando o que Foucault chamou de Racismo de Estado (FOUCAULT, 1999).

As diversas considerações teóricas percorridas até esse momento não são estabelecidas sem que haja objeção. Para Foucault, a resistência é uma relação de poder, dessa forma, os efeitos de poder que se dirigem ao corpo, como é o caso, por exemplo, dos dispositivos disciplinares, não fazem dos indivíduos completos reféns, uma vez que eles podem reagir a essas investidas de forma estratégica, exercendo um contra-efeito de poder. Essa resistência promove um rearranjo das forças opositoras para uma nova investida e conseqüentemente um novo movimento de resistência. Sendo assim, Foucault não faz diferenciação entre a substância do poder e a substância da resistência, pois ambas são relações competitivas de força exercidas de pontos de vista diferentes e com condições desiguais de potência do exercício de poder. Segundo o filósofo:

Absolutamente. Não coloco uma substância da resistência face a uma substância do poder. Digo simplesmente: a partir do momento em que

há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa (FOUCAULT, 1979, p. 241).

Quando estudamos a trajetória histórica das religiões afro-brasileiras, observamos como essas comunidades sempre reagiram ao racismo religioso investido contra elas e como esses movimentos diversos de resistência promoveram um rearranjo nas forças opressoras e uma nova reação das comunidades negras, num movimento circular desses feixes de relações que é o exercício do poder.

Nas trajetórias teóricas tecidas até então, pudemos verificar o caráter relacional do poder, que não existe em si mesmo, mas é exercido a partir da relação com o outro. Mesmo que ao longo da história tenham se estruturado diversas formas de exercício do poder, foi sob o advento da modernidade ocidental, especificamente entre os séculos XVII e XVIII, que emergiram novas tecnologias do poder como a disciplina e a biopolítica. Então o Estado moderno organizou-se em torno dessas tecnologias de forma complementar na construção de dispositivos de segurança e na estruturação de uma governamentalidade, ou sociedade de governo, que alia às tecnologias disciplinares e o modo de funcionamento do Estado moderno no biopoder pelo racismo.

A filósofa Sueli Carneiro (2005) explica justamente como o Brasil se coloca na aplicação dessas tecnologias modernas ocidentais, construindo e explicando historicamente a emergência de uma nova categoria analítica: o dispositivo de racialidade. Dispositivo legitimado a partir da experiência escravocrata e colonizadora moderna. Esses dispositivos de racialidade compõem um feixe de elementos heterogêneos como formações discursivas, disciplinares, arquitetônicas etc. que se relacionam, criam e administram processos de identificação, discriminação e hierarquização de seres humanos e suas matrizes culturais a partir do critério racial.

No caso do Brasil, a colonização articulou também uma dominação religiosa agenciada pela hegemonia do cristianismo negando tudo que não se aproximasse da moralidade cristã, no caso o não-cristão. Esse processo configurou as estruturas mentais da cultura brasileira e o exercício do racismo através dessa moralidade (SOUZA, 2018).

Esses processos históricos colocaram as religiões afro-brasileiras num “não-lugar”, envolta em interdições, silenciamentos, esquecimentos e subalternidades. Evidente que as populações negras afrorreligiosas não assistiram passivamente esses acontecimentos e teceram vários movimentos de resistência que se configuram como

relações de poder, numa disposição de forças concorrentes e desiguais em movimentos circulares do exercício que compõem a nossa história.

Dessa forma podemos perceber que a analítica do poder nos permite observar as relações de poder em seus diversos níveis, entender os movimentos de resistências, as relações microscópicas de poder no cosmos social no qual estão boa parte das atuações de processos de opressão contra tradições afro-brasileiras, e o exercício de poder mais geral na colocação dos dispositivos de racialidade dentro de um “Estado de governo” que alia as disciplinas ao biopoder e dispositivos de segurança para produzir e manter uma ordem de assimetrias raciais.

Tomamos o cuidado de selecionar e construir reflexões teóricas e históricas que nos ajudassem a chegar aos objetivos deste trabalho. Nesse momento podemos observar qual o caminho da pesquisa, a estrutura de seus capítulos e um pouco da aplicação da proposta.

No segundo capítulo deste trabalho, intitulado *Repensando a História das Religiões Negras em Alagoas: da intolerância ao racismo religioso*, propomos uma contextualização histórica das experiências socioculturais e políticas das TCCro em Alagoas. Apoiados na historiografia local sobre as dinâmicas religiosas negras, narramos processos complexos, identificando desde os processos traumáticos como o afamado Quebra-de-Xangô e seus desdobramentos em um processo de silenciamento que começou a ser diluído a partir de 1920 e que só veio a ser relativamente rompido a partir dos anos 1980 com a formação de um movimento político negro alagoano. Já na virada do século XX para o XXI, identificamos a atualização desses movimentos atuando em frentes político-culturais e afroreligiosas que culminaram em 2014 na formação do movimento social político-religioso “Àbúrò N’ílê RJTAL” (Rede de Juventude de Terreiro de Alagoas).

Este percurso historiográfico nos fez perceber que o dispositivo de racialidade foi um elemento crucial no estabelecimento tanto das violências sofridas pelos religiosos de matriz africana em Alagoas, quanto das suas reorganizações, afirmações e mobilizações político-culturais na esfera pública local. Neste sentido, a raça é mais que uma categoria analítica, ela é uma experiência<sup>22</sup> histórica central e extremamente importante para os

---

<sup>22</sup> A experiência para Foucault (1984) exprime uma dimensão social, o autor afirma ser ela “a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (FOUCAULT, 1984, p. 10), além de entendê-la, “[...] considerando-se os artefatos materiais que a embasam, uma construção discursiva.” (GOMES, 2020, p.25).

afrorreligiosos. A partir dessa constatação histórica filiamo-nos aos dispositivos teóricos aqui já engendrados para defender o uso da categoria de racismo religioso, explicando as insuficiências do termo intolerância religiosa, ao passo que propomos seu abandono teórico para abordagens históricas.

No terceiro capítulo, intitulado *Memórias do Racismo Religioso e suas Formas de Resistência em Delmiro Gouveia - AL (1980-2000)*, contextualizamos a cidade de Delmiro Gouveia (AL), sua formação cultural, construção urbana e perfil religioso voltados a hegemonia cristã. Entretanto, consideramos dados dos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) dos anos de 1980, 1991 e 2000 para ler a presença de religiosos afro nessa região e fazemos uso das fontes orais, podemos enxergar exercícios longínquos de adeptos das cosmossensibilidades negras na cidade, alcançando um nível capilar da estrutura social. Assim remontamos, de acordo com as possibilidades críticas, o passado mais remoto alcançado pelas memórias dos entrevistados, problematizando suas divergências, incongruências, lapsos, esquecimentos, silenciamentos e negações agenciadas em seus discursos ao passo que reconstruímos as tramas tensas, disputadas e conflituosas que tecem a história das religiões afro em Delmiro Gouveia. Uma trama tecida pelos fios ásperos do Racismo Religioso, expressos desde formas veladas até mais ameaçadoras; assim como os fios ásperos das práticas que lhe fazem resistência, desde as mais discretas ao enfrentamento direto.

Nas considerações finais estabelecemos um conteúdo relacional demonstrando como ocorriam as práticas afrorreligiosas, apesar das várias violências distribuídas por práticas de Racismo Religioso. Tipificamos quais eram essas violências e como eram suas formas de funcionamento. Além disso, ponderamos quais as estratégias de resistência foram construídas pelos afrorreligiosos. Em todo esse processo, buscamos perceber algumas relações e influências dos contextos brasileiro e alagoano nas dinâmicas conjunturais sertanejas no que se refere às dinâmicas afrorreligiosas.

## 2. REPENSANDO A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES NEGRAS EM ALAGOAS: DA INTOLERÂNCIA AO RACISMO RELIGIOSO

A história das violências e perseguições articuladas contra as CTTro no Brasil é marcada pelo colonialismo.<sup>23</sup> Desde que os portugueses chegaram a esse território, a religião cristã sempre esteve a serviço desse trabalho colonizador, desde a educação jesuíta voltada para legitimação da escravidão e da ordem colonial (BITTENCOURT, 2018). A própria formação do candomblé no século XIX foi marcada pelo contexto da clandestinidade religiosa sendo o Catolicismo a religião oficial e única permitida no Império Português e mesmo depois, no Brasil independente. Tal fato desencadeou uma série de perseguições que se alastraram na História do Brasil, por parte das autoridades de governo, polícia e órgãos de imprensa (PRANDI, 2010). Essas práticas se atualizam até hoje com a formação de uma moralidade cristã secularizada ou não, que faz frente à ação do racismo em nossa sociedade (SOUZA, 2018). Segundo Nogueira:

A verdade é que o Brasil, como sociedade ocidental, não nasceu como uma democracia religiosa. Não é necessário que se vá muito longe na história do nosso país para entender que a intolerância religiosa e a farsa da laicidade têm como origem o colonialismo. Desde a invasão pelos portugueses, a religião cristã foi usada como forma de conquista, dominação e doutrinação, sendo a base dos projetos políticos dos colonizadores. Shigunov Neto e Maciel (2008) reforçam, por meio de narrativas históricas, o apagamento de qualquer crença que não fosse a imposta por Portugal (NOGUEIRA, 2020, p. 36).

Assim, as assertivas de Nogueira desenham um contexto de formação histórica para o Brasil no qual se articulam de modo ambíguo, de um lado, muita perseguição às comunidades afrorreligiosas e investidas do colonialismo, e por outro lado, uma pretensão para se colocar como uma democracia religiosa. Nesse contexto, começaremos por refletir a respeito de algumas notas iniciais da História da perseguição às religiões afro-brasileiras no início do século XX no estado de Alagoas, que, por sua vez, é marcado por muita violência contra as CTTro, começando pela Primeira República e as ocorridas em 1912 com a Quebra do Xangô.

---

<sup>23</sup> Ideologia que se configura em formas de doutrinação e dominação física, da força de trabalho, apropriação de espaços geográficos e subjetivação das mentalidades e mentes para o exercício de uma atividade colonizadora sobre os sujeitos. O colonialismo se expressa através de um padrão de poder que foi reverberado pelo projeto de dominação europeu-ocidental e se transmite através da violência pela discriminação e hierarquização étnica, colonizando não só os corpos e territórios, mas também as mentes, essa é a colonialidade do poder (NOGUEIRA, 2020, p. 36).

## 2.1 A perseguição e invisibilidade das religiões de matriz africana em Alagoas no início do século XX: o Quebra de Xangô

Conhecido como o Quebra-Quebra, este foi um grande movimento de ataque violento contra os terreiros de Xangô<sup>24</sup> de Maceió e arredores que aconteceu em 1912. Neste ano, Alagoas tinha como governador Euclides Malta que já vinha se firmando há anos, mais precisamente desde 1900 quando começou seu primeiro de três mandatos como chefe estadista representante político de uma oligarquia local. O contexto político-econômico não era animador. O estado passava por uma crise financeira e uma oposição ferrenha se formava contra Malta. Em dezembro de 1911 foi organizado pelos opositores políticos do governador, junto às camadas populares, a Liga dos Republicanos Combatentes, que tinha como um de seus objetivos promover um frenesi popular contra o governador, mesmo que, algumas ações de cunho violento. Por exemplo, foi a Liga a responsável por iniciar o movimento “rasga farda”, que se aproveitou da insatisfação da categoria militar com os atrasos nos salários para estimularem os homens a rasgarem suas fardas e pararem seus trabalhos. Vários se aproveitaram do contexto para encontrar uma forma de fuga do mesmo trabalho até a deserção (RAFAEL, 2004).

Entre um e dois de fevereiro de 1912, a cidade de Maceió passava por um momento de efervescência não só política, mas também cultural: as preparações carnavalescas dos diversos clubes, a festa do dia da Imaculada Conceição e a festa de Oxum<sup>25</sup>. Um clima de suposta liberdade das religiões afro-brasileiras e a festa de abertura

<sup>24</sup> Nesse sentido é originalmente nome dado para designar as religiões de matriz africana em Alagoas. A popularidade do Orixá Xangô era tão grande que o nome dele acabou sendo assimilado como o nome da própria religião ou dos “toques” ou festas religiosas. Hoje, mesmo em Alagoas, é comumente chamado de Candomblé. Já Xangô ou “[...] Şàngó [é o] *Ọrişà* masculino da justiça, do fogo, raios e trovões. Rei da cidade yorùbá de *Ọyó*, originário de Nupê. Considerado como o 3º, ou o 4º *Aláàfin* de *Ọyó* [...]”. Elemento: fogo; Regência: o fogo, o trovão e a justiça; Saudações: *kábíyèsí!* (‘Saudamos sua Majestade que Veio dos Céus!’) [...]; *Káwò ó o kábíyèsí lé!* (‘Permita-nos Olhar para Vossa Majestade Celestial!’) [...]; ou *oba kò so!* (‘O Rei não se Enforcou!’) [...]; Elementos Rituais: *şèrè* e *oşé*; Títulos: *Ọba Jákúta* (Aquele que Lança Pedras - referindo-se às pedras de raio - trovões), *Aládò* (Aquele que Racha o pilão); *Ọbakòso* (rei da cidade de Kòso; ou uma expressão usada para dizer que ele não se enforcou – também considerado como qualidade de *Şàngó*), *Aláàfin* (soberano da cidade yorùbá de *Ọyó* – também considerado como qualidade de *Şàngó*)” (MENDES, 2016, p. 277).

<sup>25</sup> Oxum ou “[...] *Ọşùn* [é a] *Ọrişà* feminina das águas doces, originária da cidade yorùbá de *Ilẹ́şà*. Elemento: água; Regência: as águas doces dos lagos, rios e cachoeiras. É a dona da fecundidade das mulheres, do amor e da sedução. Rege também a gestação; Saudações: *Oore yèyè, o!* (Oh Mãezinha da Bondade!) ou *Ofyderimán!* (Muito doce!); Elementos Rituais: *abẹ̀bẹ̀* e *èlè* (*alfanje*: espada curta e curva) ou *idà* (espada); Títulos: *Ìyálóde* (Mãe da Comunidade); *Ọgágun àti Ọgájúlò nínú àwọn Ìyámi Ọşòròngà* (Chefe Suprema e Comandante de todas as Senhoras Ancestrais – ‘*Igbadu*’, Oxalá A., Pallas, 2a Ed., pág. 64); *Ọlòtòjú Àwọn Ọmọ* (Aquele que Cuida dos Filhos - ‘*Igbadu*’, Oxalá A., Pallas, 2a Ed., pág. 77) [...]” (MENDES, 2016, p.271).

da casa do Babalorixá<sup>26</sup> Chico Foguinho<sup>27</sup>, na qual o Governador Euclides Malta teria sido aclamado pelo pai de santo Chico como o Papa do Xangô Alagoano. Nesse contexto, afirmava-se ainda mais uma insatisfação popular com a oligarquia Malta, além do fortalecimento de uma violenta oposição política com grande apoio popular que culpava pela decadência do estado o suposto envolvimento de Euclides Malta com os Terreiros de Xangô. Então foi na virada do dia primeiro para o segundo de fevereiro de 1912 que a Liga dos Republicanos Combatentes se transformou em uma multidão enfurecida pronta para atacar todos os terreiros da região. O quebra-quebra começou em Maceió e atingiu povoados e distritos próximos, como Pratagya, Atalaia, Santa Luzia do Norte, Alagoas, nome da cidade que era antiga capital da província (atual município de Marechal Deodoro - AL), Tabuleiro do Pinto e teve mais de trinta focos de ataque. Foram roubadas imagens, esculturas e objetos dos terreiros que foram expostos a visitação na sede da Liga (RAFAEL, 2004).

Após o Quebra, muitos desses afrorreligiosos fugiram para os estados de Pernambuco e Sergipe e os que permaneceram em Alagoas tiveram que se adaptar a um contexto hostil, em que tinham que conviver com seus algozes. Assim houve uma mudança em suas liturgias que passaram a se voltar para manifestações predominantes nos espaços privados, sem a presença dos atabaques, e por tal motivo foi chamada pelo estudioso Gonçalves Fernandes em 1939 de “Xangô rezado baixo” (RAFAEL, 2004).

Os relatos do Quebra descritos até agora foram tirados de uma obra muito importante que ajuda-nos a entender esse episódio histórico. A tese de doutorado em sociologia e antropologia intitulada *Xangô Rezado Baixo: Religião e Política na Primeira República* defendida em 2004 pelo Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael. Na investigação sobre

---

<sup>26</sup> Designação para os sacerdotes masculinos do Candomblé, que seriam popularmente chamados de Pai de Santo ou “[...] *Bàbálórìsà*: sacerdote de Candomblé, autoridade máxima na hierarquia do Terreiro. Embora seja dada deferência aos mais velhos em relação ao tempo de iniciação, assim como ao sacerdote(iza) que cuida do *Bàbálórìsà*, ou da *Ìyálórìsà*, dentro do seu próprio Terreiro, oficialmente, estes terão o poder decisório [...]” (MENDES, 2016, p.171). Cada terreiro tem uma liderança que pode ser uma sacerdotisa (Ialorixá) ou um sacerdote (Babalorixá).

<sup>27</sup> Segundo Rafael (2004) ele era um afamado pai de santo de Maceió (AL). Promovia um festejo a Santa Bárbara, da qual era devoto no Terreiro de Manoel Coutinho, acompanhado de adufes, latas e chocalhos cantantes muito animados, o que acabou por despertar o incômodo dos moradores das ruas Barão de Maceió e Dias Cabral, episódio esse denunciado pela mídia local. Por conta de disputas internas do terreiro em que fazia parte, ele decidiu mudar-se para o Bairro da Levada, Rua Santa Cruz, onde conquistou mais notoriedade e respeito, com a ajuda de seus irmãos. Um deles foi Japyassu, que tinha estreita relação com o Palácio do Governo e apoiou assiduamente Euclides Malta até sua derrocada política. Assim Chico Foguinho consegue fazer com que o governador Malta vá a festa de abertura de seu Terreiro, momento em que teria sido proclamado Papa do Xangô Alagoano, mais uma narrativa na memória coletiva, que ligava a figura de Euclides aos xangôs da cidade, sendo esse o primeiro terreiro a ser invadido no quebra-quebra (RAFAEL,2004).

o ocorrido, o autor identifica o contexto político e econômico que envolveu o fato do quebra-quebra com as seguintes linhas gerais: a consolidação oligárquica ocupando um cargo de governador que deveria ser transitório, porém perdurava por mais de dez anos; a situação econômica precária com os gastos públicos desregulados; a instabilidade administrativa; a crise da segurança pública, em parte, causada pela categoria militar que agenciou o movimento “rasga-farda” deixando as ruas sem policiamento e a formação de uma oposição política e popular violenta. O autor ainda assinala o peso que a oposição deu ao suposto envolvimento de Malta com os Xangôs, como um dos argumentos para deslegitimar seu lugar enquanto governador e justificar os protestos anti-Malta com o uso da violência voltada aos terreiros. De acordo com Rafael: “[...] não podemos desprezar o peso que a oposição emprestou a essa sua suposta ligação com os terreiros de Maceió” (RAFAEL, 2004, p. 15).

Essa responsabilização dos desencadeamentos negativos da sociedade alagoana à CTTro é problematizada por Rafael, percebendo que a “bruxaria” se coloca como fonte explicativa para os infortúnios sociais. Assim, a mentalidade coletiva apreendia que no caso de Malta, sua relação com os Xangôs resultará em sua permanência dele nesse cargo público que era transitório, e, portanto, não deveria ser ocupado por uma única pessoa por tanto tempo, reforçando a ideia da permanência do governador no poder político por meios mágicos. Nesse sentido, a sociedade alagoana lia os Xangôs como geradores de infortúnios sociais, nesse caso na suposta contribuição mágica para a permanência de um líder político no poder que trazia “mazelas” para Alagoas. Dessa forma o argumento anti-Xangô se fortalecia.

Entendemos que, nesse período, a gestão de Malta tinha várias ações de irresponsabilidade administrativa com a coisa pública e manobras políticas para que ele permanecesse tanto tempo como governante. Apesar desse contexto, a população preferiu aderir fortemente o pensamento de acreditar que era por obra de “bruxaria” que ele permanecera no poder e que as iniquidades sociais se derramavam em Alagoas.

Ainda segundo o autor, violências articuladas no Quebra de Xangô, não se justificavam pela descrença das chamadas “feitiçarias”, mas se apoiavam na comprovação de sua completa eficácia, ou seja, na identificação dos Xangôs como uma ameaça à ordem social. Assim, os olhares dos sujeitos desse período se voltaram à condenação do uso supostamente indevido das forças mágicas dos adeptos do Xangô. Nesse sentido, temos uma sanção moral do que seria aceitável ou não, como uso devido ou indevido da magia, colocando-a como uma ameaça à sociedade que não pode ser

esquecida, e isso se demonstraria no fim do quebra com a montagem da “Exposição Perseverança”<sup>28</sup> na sede da Liga dos Republicanos Combatentes. Neste espaço, em que os objetos sagrados que escaparam da destruição foram expostos como troféus de uma vitória na balança do bem/mal. E também como uma forma de lembrança da ameaça que aquelas práticas mágicas representavam na mentalidade daquela sociedade. Dessa forma, os esforços são para eliminar a suposta ameaça e posteriormente através dos mecanismos da memória, mantê-la eliminada com o estigma de ameaça a ser sempre combatida.

Essa interpretação evidencia uma leitura moralista nesse período. Uma sociedade pautada moralmente pelo cristianismo, compreendendo as manifestações religiosas de matriz africana como uma ameaça social e uma decadência moral. Essa sanção moralizadora discriminou e hierarquizou manifestações religiosas situando o cristianismo como elevado moralmente, portanto o desejado, o certo e o verdadeiro para ser aderido a sociedade e o Xangô como inferior, mau, imoral e ameaçador para ser combatido pela sociedade. Analisando o contexto geral do Brasil acerca da temática o autor afirma:

Esse dado vem apenas confirmar a fragilidade da hipótese repressiva já que, como afirma Dantas, o que se verificou no Brasil, em termos de relação da sociedade envolvente com aquele tipo de prática religiosa, foi, por um lado, uma seleção dos cultos que “convinham à elevação moral do negro” e, por outro, a rejeição daquelas que concorriam para desmoralizá-lo socialmente. Aliás, uma atitude que tem sua gênese nos meios intelectuais, se estendendo depois para as diversas esferas da vida social, sobretudo, no campo da política. (RAFAEL, 2004, p. 18)

A análise de Dantas descrita por Rafael se apoia na ideia de uma seleção dos cultos que “convinham à elevação moral do negro” (RAFAEL, 2004, p.17), nesse caso seria o cristianismo e a rejeição das religiões que competiam por essa elevação moral seriam as religiões afro-brasileiras formadas pelos próprios povos negros que foram trazidos ao novo mundo. Esse pensamento tinha origem nas camadas intelectuais, mas se capilarizou na sociedade, de maneira geral, principalmente na política.

O julgamento moral sobre o que era ou não aceito como modelo religioso não era o único elemento que norteava o fato histórico em questão. Segundo Rafael, um aspecto importante para entender esse contexto são as relações estabelecidas entre o poder estatal

---

<sup>28</sup> Essa exposição foi organizada em forma de publicação e deu origem ao *Catálogo ilustrado da Coleção Perseverança (1974)* de Abelardo Duarte. Atualmente está sob a guarda do Instituto Histórico Geográfico de Alagoas (IHGAL) e está passando por um processo, ainda em andamento, de Tombamento em nível federal.

e religiões periféricas, uma relação cheia de ambiguidades como ressalta o antropólogo Neves. No que se refere às religiões afro-brasileiras podemos exemplificar a assertiva com a entrega do título de o título afrorreligioso de Ogã<sup>29</sup> a certos políticos e pessoas influentes no fim do século XIX e início do século XX.

Nesse período, temos o começo da abertura das religiões afro-brasileiras para essa classe média ou elite, que não se exime de procurá-las, porém com os devidos cuidados para não serem vistos. Dessa forma, Euclides Malta era acusado pela oposição de desenvolver um papel de proteção dos terreiros de Xangô, papel esse, similar à relação dos Ogãs nos terreiros baianos (RAFAEL, 2004). No caso de Alagoas, o autor pontua uma relação de clientelismo, uma vez que, pessoas de classe média ou alta se beneficiam dos supostos serviços mágicos das religiões afro-brasileiras, mas não queriam assumir publicamente sua relação com elas, camuflando-os no papel de cliente.

Como vimos, essa ambiguidade de relações entre as classes média, alta, política e as CTTro transitam entre a proximidade para conseguir benefícios mágicos até o ódio e a violência, não sendo esta ambiguidade específica para Alagoas. São essas classes média e alta que estavam nas instâncias do poder e formavam a classe política que teceu, ao longo do tempo, mecanismos reguladores das ditas práticas de magia, em que as epistemologias de terreiro eram classificadas por eles. A nível nacional, o autor identifica que esses mecanismos de regulação vêm atuando desde a colônia, porém foi a partir de 1890 com a implementação do primeiro código penal, no contexto da república, que essa regulação se oficializou, construindo uma convenção acusatória de “feitiçaria”, orientando violências contra as religiões de inspiração africana (RAFAEL, 2004).

O episódio do Quebra de Xangô acontece nesse contexto de perseguição sistemática que existia na Primeira República. Com o fim do episódio do Quebra, vários afrorreligiosos migraram para os estados de Pernambuco e de Sergipe; e os que ainda permaneceram no estado tiveram que conviver com os seus algozes e passaram por um

---

<sup>29</sup> Essa é uma palavra iorubá que significa “[...] mestre; chefe [...]” (MENDES, 2016, p.178). Nos terreiros de candomblé Ketu, Nagô-egbá, Ijexá, Efon, e etc. é um cargo litúrgico e denominação usada para designar homens que não entram em transe e por isso assumem funções específicas cuja necessidade é não incorporar, como por exemplo, tocar os atabaques. Porém, em alguns terreiros de outras nações, também são usadas diferentes nomenclaturas para o mesmo encargo religioso, como no candomblé de nação angola seria Tatá Combonu e no jeje seria Huntó. No fim do séc. XIX e início do séc. XX esse cargo era dado a figuras de intelectuais, políticos ou pessoas influentes, que mesmo não sendo das religiões afro-brasileiras era lhes atribuído o título honorífico de Ogã, como forma de reconhecimento de sua atuação como protetores dos terreiros em troca de apoio político, trabalhos espirituais ou abertura dessas casas religiosas para a pesquisa.

processo de silenciamento de suas práticas religiosas. Os Xangôs mudaram suas liturgias para um formato privado afim de garantir a sobrevivência de sua religião. As manifestações populares compostas por negros que, em grande parte, eram também afrorreligiosos foram vistas como suspeitas. Segundo Rafael, as consequências dessas violências reverberaram no tempo e deixaram rastros, que puderam ser percebidos quarenta e sete anos depois: “Nessa época, em 1959, devido ao Quebra de 1912, ainda imperava em Maceió o silêncio sobre as casas de Xangô; também aí, a lembrança dos toques de outrora e de outros símbolos desse passado saudoso, somente a presença de “baianas” quituteiras poderia atualizar.” (RAFAEL, 2004, p. 174).

Até então, temos discorrido sobre os aspectos políticos e econômicos que permearam o Quebra, mas será que esse episódio ocorreu exclusivamente por conta de motivações político-econômicas? Para refletirmos sobre essa indagação evocamos as análises do Prof. Rafael que afirma:

E temos por fim, uma série de matérias publicadas pelo também jornal opcionista, o *Jornal de Alagoas*, intituladas *Bruxaria* e que se constituíram, por assim dizer, na espinha dorsal de nossa investigação, haja vista ser o único documento que relata com detalhes o episódio do Quebra de 1912. Vale destacar que na época em que foram escritas essas matérias, o poder de influência de Euclides Malta no Estado se encontrava bastante deteriorado, tendo ele inclusive sido afastado do poder por pressão de populares que invadiram o Palácio, obrigando-o a fugir pelos fundos da residência oficial. Deve ser por isso que o teor das matérias, é mais direto nos ataques aos integrantes das casas de Xangô de Maceió, pois em nenhum outro lugar o termo negro esteve tão associado a coisas nefastas. Convém citar alguns trechos em que a revolta contra o governante banido traduz-se em ódio contra os negros, mencionados através de expressões nada sugestivas. (RAFAEL, 2004, p. 188-189).

Precisamos digerir a citação acima por partes. Em primeiro lugar as fontes analisadas pelo autor foram as publicações do *Jornal de Alagoas*, do dia 4 de fevereiro de 1912 (dois dias depois do Quebra-quebra) ao dia 13 de fevereiro de 1912, em um conjunto de matérias intituladas “*Bruxaria*”. Esse será o único documento contemporâneo do acontecido que fala com riqueza de detalhes desse episódio, e por isso será a principal fonte consultada pelo autor. Essas matérias foram anunciadas neste jornal que era de oposição, num momento em que a influência do governador no estado estava enfraquecida, tendo ele sido afastado do poder político por pressões populares que invadiram o palácio e o forçaram a fugir para o estado de Pernambuco.

Rafael indica que a ausência do governador no estado agravou ainda mais as manifestações de violência direta aos Xangôs e a associação ferrenha do termo negro a coisas nefastas presente nessas matérias jornalísticas, traduzindo então a revolta contra o governador banido em ódio contra os negros afrorreligiosos. Dessa forma, as motivações para a derrocada política de Malta estavam amalgamadas com o racismo desta sociedade, por isso, o alvo sugestivo dos ataques eram os terreiros, que dentro da lógica estrutural do racismo estão sempre sob suspeita, representando ameaça, sendo vigiados e nesse caso punidos.

Também há questões raciais amalgamadas na responsabilização da decadência social desse período as práticas mágicas dos Xangôs alagoanos. Dessa forma, uma moralidade cristã entranhada na sociedade brasileira desde o processo de colonização até hoje que classifica as religiões afro-brasileiras como pecado, imoralidade e degradação social. Nesse caso, apesar de o contexto de crise da sociedade alagoana ter-se originado da má gestão pública, o discurso que teve adesão social e que mobilizou as pessoas de forma abrangente foi o de culpabilidade das CTTro. Assim, chegamos à mesma conclusão do autor que a associação do termo negro a “coisas nefastas” e a revolta ao governante banido são uma tradução do ódio contra os negros, dessa forma fazendo do racismo um dos elementos fundantes para expressão de violência contra negros afrorreligiosos que aconteceu nesse período (RAFAEL, 2004).

### **2.1.1 Novas interpretações do Quebra e andamentos até os anos 2000**

A tese central de Rafael (2004) aponta para um processo violento de silenciamento cultural e religioso, gerando uma nova organização religiosa baseada numa religião doméstica, sincrética – para esconder os traços afro-brasileiros afim de sobreviverem –, clandestina, sigilosa e silenciosa, aliada a um silenciamento da intelectualidade alagoana que não se interessou por esse episódio. Isso perdurou e foi identificado até 1920 (RAFAEL, 2004). Porém, a historiadora Irinéia Santos em sua obra intitulada *O Axé Nunca se Quebra: transformações históricas em religiões afrobrasilerias, São Paulo e Maceió 1970-2000* (2014) apresenta uma ampliação dos debates sobre esse entendimento sobre o processo de silenciamento. A referida historiadora pensa que, sem dúvidas houve uma reação de recolhimento por parte das religiões afro-brasileiras em Alagoas depois desse episódio de violência, porém problematiza a partir dos debates historiográficos mais atualizados se realmente isso deu origem a uma forma inédita de liturgia afrorreligiosa ou

se esse aspecto mais silencioso fazia também parte dos antigos Xangôs e ficou mais protuberante para se protegerem e resistirem a essas violências. Nesse caso, o que teria sido silenciado efetivamente seriam as festas públicas, mas os rituais internos teriam permanecido no âmbito doméstico adaptados ao contexto daquele período (SANTOS, 2014).

Irinéia Santos ainda aponta um processo de retomada cautelosa dos Xangôs a partir de 1920 e com mais força em 1936 até os anos 1950. O restabelecimento das CTTro em Alagoas revestiu-se de padrões estéticos de rusticidade, o que segundo a autora diz respeito à pobreza das comunidades negras e a influência bantu inclusive no sincretismo. Essas características eram criticadas pela intelectualidade alagoana que entendia serem as religiões negras de Maceió inferiores às da Bahia. Com o processo de crescente urbanização da capital alagoana na primeira metade do século XX, as comunidades afrorreligiosas perderam as áreas verdes mais centrais e migraram para as periferias passando por um processo de favelização (SANTOS, 2014).

Nos anos de 1950 começaram a ser elaboradas renegociações. A intelectualidade passou a pensar em uma forma de “regularização dos terreiros” colocando Alagoas nos debates nacionais sobre o tema. Paralelo a isso, em 1954, Maceió recebeu uma filial da Petrobrás, o que marcou um novo e maior fluxo migratório de pessoas para região, inclusive de outras formas afrorreligiosas como a chegada das afrorreligiões “Bantu<sup>30</sup> e da Umbanda Branca” direto do Rio de Janeiro<sup>31</sup>. A chegada dessas religiões afro-

---

<sup>30</sup>Aqui nos referimos às práticas religiosas de origem etnolinguística-cultural Bantu. Esse “[...] vocábulo que pode ser usado nas formas flexionadas – ‘banto, ‘banta’, ‘bantos’, ‘bantas’ – ou sem flexões – ‘bantu’ –, forma que designa cada um dos membros da grande família etnolinguística à qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques etc. [...] As línguas dos povos bantos: o termo português ‘banto’ designa o amplo grupo de línguas e dialetos negroafricanos falados na África central, centro-ocidental, austral e em parte da África oriental, e corresponde àquele utilizado pela primeira vez, em 1862, pelo filólogo alemão Wilhelm Bleek. O termo foi usado por Bleek para caracterizar os falares nos quais a palavra que nomeia os seres humanos é sempre, com pouquíssimas variações, *ba-ntu* (singular: *mu-ntu*), sendo *ntu* o radical e *ba*, o prefixo indicativo de plural. Depois de Bleek, Meinhof e outros demonstraram o parentesco e a homogeneidade existentes entre as cerca de quinhentas línguas pertencentes a esse grupo faladas na África negra, as quais teriam se formado a partir de uma língua ancestral. Reconstituída cientificamente e denominada protobantu, essa língua fundamenta-se em cerca de 3 mil raízes que se encontram em todas as línguas bantas, cujas principais características em linhas gerais são: a) as palavras agrupam-se por classes; b) as classes identificam-se por prefixos; c) esses prefixos acompanham o substantivo e todas as palavras subordinadas a ele ou ao pronome. Os numerosos estudos que comprovaram o parentesco entre as línguas bantas levaram a uma extensão de sentido que se traduz hoje no emprego do termo ‘banto’ como substantivo e adjetivo. Os povos que falam línguas bantas são chamados ‘bantos’, e tudo que diga respeito a eles é ‘banto’ (o mundo banto, as culturas bantas), chegando-se mesmo a conceituações como as de uma arte contemporânea e uma medicina tradicional banta. (LOPES, 2004, p. 186-197).

<sup>31</sup> A formação da Umbanda se dá em um movimento específico de busca e produção de um possível embranquecimento no contexto da virada do século XIX para o século XX. Nesse período o Brasil estava passando por profundas mudanças, um contexto de pós-abolição, debates sobre as implicações sociais da

brasileiras ao estado influenciou o ritual Nagô<sup>32</sup>/Xangô fundando uma nova tradição religiosa chamada de “traçado” que unia o Xangô a essas demais religiões afro-brasileiras recém-chegadas em Maceió. A primeira federação de Umbanda foi fundada no fim da década de 1950, logo após a liberação dos toques em 1957, dando início a um processo de federalização que também tinha por objetivo normatizar e vigiar as religiões afro-brasileiras em Alagoas (SANTOS, 2014).

Na eclosão da Ditadura Civil Militar na década de 1960, em Alagoas, temos um contexto que foi marcado pelas seguintes questões: (1) interferência militar nessas federações; (2) conflitos entre as lideranças dessas federações; (3) chegada do Candomblé de Nação Jeje<sup>33</sup>; (4) retorno do Xambá<sup>34</sup>; (5) e retorno da fiscalização dos terreiros e do discurso anti-Xangô por parte da elite. A mesma década também foi marcada por uma mudança no discurso midiático que fazia uma separação entre os Xangôs mais periféricos, tachados negativamente como “macumbas”, e a Umbanda, positivada com a divulgação de suas festas. Assim as religiões afro-brasileiras eram trazidas para os espaços públicos de forma folclorizada e hierarquizada, porém, ainda fomentando uma pretensa imagem de unidade pacífica religiosa que alimentava a ideia de unidade nacional e de democracia

---

mestiçagem, incentivo à imigração europeia como estratégia de emergência de uma branquidade desejável, urbanização, industrialização e os ajustes das classes sociais. As zonas urbanas começaram a se tornar centros econômicos e se industrializar, obtendo-se uma classe média. As populações negras foram empurradas a um mercado do trabalho livre que não as acolhiam. Dessa forma, enquanto o Brasil passava pela consolidação do capitalismo industrial e da sociedade de classes, as populações negras passavam por um processo de degradação social, herança do sistema escravocrata colonial e a degradação da memória coletiva negra com a repressão e perseguição a sua epistemologia. Foi nesse contexto que nasceu a Umbanda como um movimento de reinterpretação das tradições religiosas negras, que se tornam negro-brasileiras, e se integram a essa sociedade de classe com todas as suas contradições. Isso explica, inclusive, o uso da expressão “Umbanda Branca” para denominar essa religião que reflete ecos da eugenia nesse contexto histórico, social, econômico, cultural e religioso de busca da integração e legitimação de uma religião afro-brasileira na moderna sociedade de classes. Práticas ritualísticas como o toque dos atabaques, as cantigas em línguas africanas e a imolação animal foram retiradas do repertório sagrado da umbanda sob alegação de serem ações primitivas e atrasadas. Também as representações dos orixás foram fenotipicamente embranquecidas e mais uma vez sincretizadas aos santos católicos. Surgiram também a presença de guias e entidades ou ancestrais brasileiros, mestiços e europeus que dão consultas falando em português, fazendo usos do fumo e de bebidas alcóolicas. Além disso, alguns fundamentos do espiritismo francês foram apropriados e adequados ao repertório de referências da umbanda (ORTIZ, 1947).

<sup>32</sup> “[...] Nagô é o nome pelo qual se tornaram conhecidos no Brasil os africanos provenientes da Iorubalândia. [...] Na Jamaica, [*e no Brasil também*] o nome Nagô designa [*a religião*] de origem iorubá” (LOPES, 2004, p. 988).

<sup>33</sup> “Candomblé, é o nome genérico com que, no Brasil, a partir da Bahia e desde o início do século XIX, se designa [*a religião*] aos Orixás Jejes-Nagôs bem como algumas formas dele derivadas, manifestas em diversas “nações”. Por extensão, o nome designa também a celebração, a festa dessa tradição, o Xirê e o local onde se realizam essas festas” (LOPES, 2004, p. 134-135).

<sup>34</sup> “Uma das nações do Xangô [...] seu culto mescla elementos bantos e ameríndios. (LOPES, 2004, p. 1473) Com o Quebra de Xangô, o Babalorixá alagoano Artur Rosendo tinha migrado para o estado de Pernambuco e levado a Nação do Xambá para lá. É na década de 1960 que o Xambá retorna para Alagoas.

racial presente nesse processo civil ditatorial (SANTOS, 2014). Percebe-se a maior ou menor “dosagem” da presença negra nas religiões afro-brasileiras, seja pela presença material de corpos negros, seja pela presença simbólica da ancestralidade e/ou referências culturais que fez funcionar hierarquias e maior ou menor aceitabilidade pública entre as Macumbas e a Umbanda. Também nesse momento histórico o dispositivo de racialidade foi mediador das relações sociais.

Apenas no decorrer da década de 1980, durante a abertura política democrática do Brasil, percebemos uma continuidade da expansão das CTTro, entretanto, agora, os movimentos alagoanos teciam uma relação com os movimentos negros baianos com uma concepção de antissincretismo e de reafrikanização. Essa perspectiva exprime os usos estratégicos do dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005) feitos pela população negra, em parceria com religiosos, artistas, intelectuais e movimentos políticos e sociais negros para se afirmar, conforme garante a Constituição da República Federativa do Brasil (1988) e a lei de combate ao racismo nº 7.716/89 (Lei Caó), numa sociedade que os nega, reprime e pune. Então, ressignificar o dispositivo de racialidade é um ato de resistência que reverbera em toda a rede na qual se exerce o poder, conforme podemos ver na analítica do poder apresentada por Foucault (1999). O cerne da questão aqui é a raça ainda ser o centro do debate, se antes para depreciar, agora para afirmar e construir pautas políticas e públicas por ela e para ela: a raça negra.

Em Alagoas, os movimentos negros vão se organizar também a partir de 1980 com o surgimento da Associação Cultural Zumbi (ACZ), entidade pautada principalmente pela retomada da Serra da Barriga como simbolo de resistência. Mas ao longo da década de 1990 e início do século XXI os movimentos se desenvolveram a partir também do eixo artístico e religioso (SANTOS, 2020). Foi nesse mesmo período que aconteceu o crescimento de igrejas neo-pentecostais nas periferias e a reconstrução do discurso anti-Xangô na mídia a partir de uma perspectiva de demonização, e uma crise das federações causada pelos conflitos e perda da confiabilidade do povo de santo que pouco se referiu a elas nas décadas posteriores (SANTOS, 2014).

Nos anos de 1990 a 2000 houve a consolidação do fim do silenciamento de memórias sobre o Quebra junto a politização das festas afrorreligiosas. Mas também ocorre a volta de ataques sutis por parte de grupos evangélicos. Nesse sentido, tanto a historiadora Irinéia Santos como o sociólogo Reginaldo Prandi assinalam o crescimento da comunidade religiosa evangélica no Brasil (SANTOS, 2014). Dados do IBGE

(Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) registram de 1940 até 2000 um crescimento de cinco vezes por ano de grupos evangélicos, em detrimento do declínio do catolicismo. Além disso, entre as décadas de 1980 e 2000 foi registrado também um descenso das religiões afro-brasileiras. Esses dados apresentados por Prandi o leva a uma questão, para onde os afroreligiosos estão indo? E nesse caso a resposta é que o descenso das religiões afro-brasileiras está associado às novas condições de expansão das religiões evangélica e neo-pentecostal no Brasil que convertem os afroreligiosos a sua fé, ao passo que se colocam como principais adversários das religiões afro-brasileiras. Historicamente estes cristãos desenvolvem um racismo sistemático, convertendo com sucesso, mobilizando intensas campanhas contra outras religiões que para eles são diabólicas, no caso, as de matriz africana (PRANDI,2010).

Esses ataques se dão tanto por meios mais coercitivos como a depredação de templos religiosos, por meios mais disciplinares como a “evangelização” que tem movido um fluxo religioso de converses para o Cristianismo Evangélico Neo-pentecostal. Nesse mesmo contexto, no estado de Alagoas as formas de perseguição policial vêm se atualizando também com a reclamação do “barulho” reivindicando a “lei do silêncio” como forma de coagir as CTTro. Cabe pontuar aqui que a rotina dos terreiros conta com rituais públicos pontuais, caracterizados também pelo som alto, porém isso não é uma rotina diária ou semanal como vemos em outras manifestações religiosas que se utilizam de algum tipo de som alto. A autora quer dizer é que essa é uma forma de perseguir os terrários de modo velado sem manifestar suas reais motivações dizendo que o terreiro é barulhento e com isso traz a perturbação pública. Precisamos entender que, esse território negro afro-epeitêmico (o terrerio) sempre é vigiado e punido das mais diversas modalidades que as estruturas sociais raisistas podem agenciar.

Dessa forma se monta o cenário atual das perseguições articuladas pelas camadas religiosas evangélicas neopentecostais que dominam os meios de comunicação, tem uma representação forte nas instâncias políticas atuais, uma popularidade nunca antes vista, promovendo conversões em massa e a propagação, em diversos níveis, de diversas formas do discurso anti-Xangô em Alagoas. Em contrapartida, as CTTro em Maceió como aponta a autora se estrutura um movimento político de luta pelos direitos dos afroreligiosos (SANTOS, 2014).

## **2.2 As transformações e mobilizações afroreligiosas em Alagoas no início do século XXI**

Essas mobilizações políticas de luta são várias, porém as suas origens enquanto movimentos político-social institucionalizado em Alagoas se deu, num primeiro momento, com a estruturação das federações de umbanda a partir de 1957, traçando estratégias políticas de visibilidade umbandista na perspectiva mestiça embranquecida; num segundo momento com o surgimento da Associação Cultural Zumbi (ACZ) entre os anos de 1979 a 1980, que pensou a situação estrutural da comunidade negra alagoana (SANTOS, 2020). Nesse sentido, a historiadora Ellen Cirilo Santos (2020) problematizou a emergência desses movimentos. De acordo com ela,

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 tendas independentes traçavam estratégias políticas de visibilidades negras (SANTOS, 2020, p. 66).

Assim, conseguimos identificar esses primeiros agentes políticos que surgiram de forma organizada, com o processo de abertura para as religiões afro-brasileiras em Alagoas, a partir de meados do século XX. No início do século XXI, Ellen Santos (2020) alerta para um contexto em que as condições sociais e discontinuidades dos registros dos movimentos negros em Alagoas que apontam para a necessidade de uma nova manifestação político-religiosa negra local, que se estruturou em duas vertentes. A primeira corresponde às manifestações artísticas na forma de grupos de cultura negra e representações afrorreligiosas, parceria entre instituições de ensino e terreiros com a criação de grupos de estudo abertos, que fizeram um movimento político-social a partir das manifestações culturais afro-brasileiras<sup>35</sup>. A segunda vertente é religiosa, com o estabelecimento de festas e cerimônias públicas que geralmente ficam concentradas em Maceió, como a Festa das Águas (no dia 8 de dezembro), Lavagem do Bonfim (em

---

<sup>35</sup> A historiadora Ellen Cirilo Santos, em sua dissertação de mestrado intitulada “ÀBÚRÒ N’ILÊ” - O irmão mais novo da casa: a formação histórica do Movimento Social Juventude de Terreiro em Alagoas (2012-2017) toma nota de alguns desses grupos culturais, são eles: 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 Côte de Airá (2009), Afoxê Ofá Omin (2012), Civilização Negra (2012), Abí Axé Egbé (2013), Batuque Yá (2013), Batuquerê (2013), Afoxé Povo de Exú (2014) onde podemos identificar a diversidade de grupos desde a abertura das religiões afro-brasileiras na década de 1980 até a virada para o século XXI.

janeiro) e o Xangô Rezado Alto (no dia 2 de fevereiro) (SANTOS, 2020). Ellen Cirilo Sousa ainda cita outras importantes articulações políticas no âmbito afrorreligioso:

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 (SANTOS, 2020, p. 70).

A “1ª Caminhada de Terreiros contra o Racismo Religioso” ocorrida em 9 de dezembro de 2016 no município de Arapiraca – AL é um evento importante nessa composição de lutas políticas contra a perseguição às CTT em Alagoas. A sua realização se configurou num esforço de denunciar um caso de violência vivido pelo jovem Tata Inquice<sup>36</sup> que naquele momento tinha 22 anos. Ele era freguês de uma loja de artigos religiosos católicos. No dia 23 de novembro, essa era a primeira vez que tinha ido à loja vestido com roupas e colares tradicionais de candomblé com o objetivo de comprar um presente e foi recebido com questionamentos acerca de sua presença voluntária na religião de matriz africana e uma espécie de tentativa de “exorcismo” por parte da dona do estabelecimento para com ele, provocando enorme constrangimento público. O caso foi denunciado por ele na Delegacia Regional e se desdobrou em um movimento junto à Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) que deu origem à caminhada de terreiro.

---

<sup>36</sup> O termo tata pode ser traduzida do quicongo e quimbundo como, pai, e Inquice é um aportuguesamento do quicongo *nkisi*, “força sobrenatural” cultuada nos Candomblés Bantu de forma similar aos Orixás Nagô-Ioribas (LOPES, 2004). De forma geral Tata Inquice é o termo utilizado no Candomblé de Bantu para designar a figura sacerdotal do Pai-de-Santo, Zelador de Santo, semelhante ao que conhecemos por Babalorixá do Candomblé Nagô-Iorubá.

**Figura 1** – Divulgação 1ª Caminhada Contra o Racismo Religioso, Arapiraca-AL.



**Fonte:** Site 7segundos.

Na imagem acima pode-se ver uma divulgação da primeira caminhada repleta de símbolos afroreligiosos: duas mulheres negras, uma trajadas com roupas tradicionais de baiana, mas que também pode ser lida como trajes tradicionais de candomblé e com colares no pescoço, e a outra com uma roupa enfeitada com grafismos geométricos coloridos. Inclusive, apesar de o cartaz ser muito branco em sua composição, uma referência ao Orixá Oxalá<sup>37</sup>, que é representado por essa cor e é o Orixá da paz, há várias partes coloridas e com desenhos florais na parte superior e inferior.

As informações de data, hora, lugar e uma mensagem final. Esse registro é especialmente importante, pois mostra uma compreensão por parte do movimento da evidente relação entre as violências contra afroreligiosos e o racismo, o título da caminhada na parte superior em laranja evidencia isso, “Caminhada Contra o Racismo Religioso Em Arapiraca” e a mensagem final na parte inferior da imagem em preto

<sup>37</sup>Os Orixás são ancestrais divinizados de origem iorubá, associados a alguma força da natureza, dentro das epistemologias de terreiro também são formas de ser e estar no mundo, fundamentos civilizatórios, e filosofias de vida. Segundo Mendes, “[...] *Òṣàlá* [é um] *Òriṣà* patriarca do panteão do Candomblé. É o mais velho *Òriṣà* masculino. Denominação genérica usada para todos os *Òriṣà funfun* no Brasil. Seu nome é a forma reduzida de *Òriṣà nlá* (*Òòṣànlá*). Todos os *Òriṣà* primordiais, ou seja: existentes antes da criação do mundo, são denominados como *Òriṣà funfun* (divindades do branco). Dentre eles, temos *Oṣàlúfôn*, *Qbàtálá*, *Òṣàlá*, *Odúduwà*, *Òṣapópò*, *Òṣàgìyán* e *Qbàlúfôn*. Este último, contudo, segundo alguns autores, estaria fora do rol das divindades primordiais. A ele seria atribuída a arte da tecelagem. Não se sabe ao certo se são diversas denominações do mesmo Deus, ou se são diferentes membros de um mesmo remoto panteão de divindades de uma região africana. Assim, os nomes e os títulos destes Deuses se confundem, como formas de se referir, vez por outra, ao mesmo *Òriṣà*. Mas no Brasil, todos estes são considerados genericamente como *Òṣàlá*, ou no mínimo, como qualidades deste” (MENDES, 2016, p. 269 - 270).

“Contra o Racismo e a Intolerância Religiosa”. Na primeira frase há o uso do termo racismo religioso para nomear o objeto que a luta combate e na segunda o termo racismo também é usado, isso mostra que esse movimento reconhece a ligação da dita “intolerância religiosa” dirigida às CTTro com o racismo. O próprio jovem Tata Inquice ao conceder uma entrevista à imprensa local, expressa ter sido alvo de um ataque racista e não de intolerância religiosa.<sup>38</sup>

Dentre esses vários movimentos políticos afroreligiosos do início do século XXI estão os movimentos de juventude de terreiro, realizado por jovens negros das CTTro, se organizando enquanto movimento social. Esse tipo de articulação surgiu em Alagoas no ano de 2014 e foi denominada de Àbùrò N’ìlê – Rede de Juventude de Terreiro de Alagoas trazendo como patrono o orixá Exu (SANTOS, 2020). Em sua dissertação de mestrado, a Porfa. Ellen Santos se ocupa em analisar esse movimento. Seu trabalho problematiza a emergência de uma categoria social chamada “juventude de terreiro”. Segundo ela, da intersecção entre terreiro, juventude e racialidade surge o movimento que processou a criação de símbolos, memórias e representações para expressar enquanto categoria específica às reivindicações institucionais, direitos sociais, de liberdade religiosa e luta contra problemas estruturais como o racismo.

No cenário nacional o uso do termo juventude de terreiro para designar uma categoria específica surgiu de forma heterogênea em vários estados. Apontando os primeiros indícios do uso da nomenclatura, Ms. Ellen Santos afirma:

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 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 (SANTOS, 2020, p.40-41).

Ainda conforme a autora, no Recife (PE) também se articulava um movimento de juventude de terreiro desde 2006, mas que só veio a se estruturar como uma rede no ano de 2014, o “Àbùrò N’ìlê RJTP” (Rede de Juventude de Terreiro de Pernambuco). Então temos uma série de articulações no decorrer do início do século que formam uma rede de movimentos de juventude de terreiro, consolidando o termo enquanto categoria

---

<sup>38</sup> 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: 24 jun. 2021.

politicamente organizada com seus princípios e bases de luta. Mas como ocorreu a emergência desse movimento em Alagoas?

A autora demonstra que é a partir do diálogo com o Àbùrò N'ílê RJTP em Pernambuco que surge a ideia de trazer o movimento para Alagoas. Esse diálogo se constitui a partir do ano de 2014 quando houve um encontro chamado “Teia da Diversidade”. Esse evento acontece a cada quatro anos e reúne várias lideranças, representantes de pontos culturais de diversas matrizes étnicas (ciganos, indígenas, quilombolas, povos tradicionais de terreiro). Nesse período já havia, a alguns anos, uma rede regional de Juventude de Terreiro em Maceió (AL). Eles já tinham uma página no *Facebook*, lançada em 2004, no qual existia a divulgação das atividades do movimento e saberes afroreligiosos. Esse grupo enviou três jovens representando a Casa de Iemanjá para o evento “Teia da Diversidade”. Desse encontro, os três jovens já saíram articulados para montar o movimento “Àbùrò N'ílê – Rede de Juventude de Terreiro” em Alagoas, a partir do diálogo com o Àbùrò N'ílê RJTP. A partir desse ano de 2014 começa a se reorganizar, inclusive rearranjando seu nome e identidade visual inspirado no movimento em Pernambuco, sintoma disso foi o rompimento com a página no *Facebook* (2004) já mencionada, porém segundo a historiadora Ellen Santos:

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 “Àbùrò N'ílê – Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas” (SANTOS, 2020, p. 78).

Com a oficialização, o movimento “Àbùrò N'ílê – Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas” começou a desempenhar suas atividades. A Profa. Ellen Santos define uma série de análises a partir das fontes virtuais, orais, imagéticas e da Carta de Princípios do grupo e localiza um movimento que busca aglutinar uma nova categoria sócio-político-religiosa, a partir de suas necessidades, não só afroreligiosas, mas também buscando discutir o racismo na juventude negra e quilombola, até porque uma grande parcela dos jovens afroreligiosos também é negra e vivenciam esses efeitos do racismo, tais como a perseguição policial à juventude negra, as dificuldades de ingresso e ocupação de determinados espaços como as instituições político-partidárias e acadêmicas e a censura de símbolos afroreligiosos nos espaços públicos (SANTOS, 2020).

Para fazer frente a essas violências racistas o Àbùrò N'ílê – Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas traça estratégias de enfrentamento e resistência. Ele organiza

eventos de articulação da juventude de terreiro, a utilização os espaços de sociabilidade da internet para promover esses eventos e também com o caráter denunciativo dos casos de racismo que existam, e formam para o empoderamento dessa juventude no uso de uma estética baseada em símbolos religiosos nos espaços públicos como forma de autoafirmação afrorreligiosa e como ato de reconhecimento da diversidade étnica e racial (SANTOS, 2020).

Dessa forma, a Ms. Ellen Cirilo Santos reflete:

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 religiosos aquilombar-se como núcleos de resistências comuns e associativos. Esses seriam os ensinamentos cultivados dentro e fora do terreiro. O discurso da “Juventude de Terreiro”, no protagonismo político, religioso e social, assim como, suas experiências individuais e coletivas, estabelecem um conceito experienciado. Portando, a juventude de terreiro alagoana consiste num movimento social-político-religioso pautado nos sentidos das experiências, dos conflitos e das reivindicações sócio-políticas. (SANTOS, 2020, p. 113)

Por meio dessas reflexões poderíamos inferir que as demandas específicas da juventude de terreiro conseguem organizar uma categoria que tem como bandeira de luta problemas estruturais como o racismo que só corrobora com o entendimento de que eles são alvos das mais diversas formas de racismo, inclusive o “racismo religioso”, noção já expressa nas fontes dos movimentos de luta afrorreligiosos em Alagoas. O que nos instiga a pensar na construção desse conceito. É o que iremos discutir na próxima seção.

### **2.3 Da crítica ao conceito de intolerância religiosa à adoção do conceito de Racismo Religioso**

Neste trabalho, além de outros autores, já analisamos de forma preliminar a noção que Foucault (1999) empreendeu de racismo, agora vamos aprofundar essa questão. Para ele, o primeiro protótipo de racismo na história foi a ideia de hereditariedade do sangue existente na nobreza europeia do período medieval. Nesse período, acreditava-se que eles não só herdavam os seus postos aristocráticos por serem de uma linhagem nobre tendo assim o “sangue azul”, mas existia o pensamento de que também se herdava pela linhagem sanguínea nobre características físicas de bravura, força e energia.

Porém, no século XIX ocorreu o estabelecimento de bases “científicas”, em perspectiva biologizante para justificar o racismo, enquanto sistema de estudos e de conhecimentos teóricos legitimados que explicavam as diferenças entre as raças, amalgamadas como teorias da degenerescência. Por exemplo, teorias como a frenologia, craniometria, criminalidade nata foram acionadas para justificar “cientificamente” tal hierarquia racial, apontando-a como natural.

Assim os saberes sobre a racialidade sistematizados no século XIX ocuparam o lugar da “ciência”, ou seja, de conhecimentos legitimados de seu tempo irradiando efeitos de verdade. Posteriormente esses saberes seriam usados para embasar políticas públicas de sacração e “higiene” racial. A partir desse contexto histórico e do pensamento de Foucault entendemos o racismo como uma forma de relação de poder, no caso um saber-poder, que se reestrutura no século XIX e passa integrar o *modus operandi* do Estado no século XX.

Dessa forma, para Foucault o racismo é um mecanismo fundamental de poder, que se insere no Estado a partir do biopoder. Para ele, o racismo funciona para identificar, classificar, discriminar e hierarquizar os grupos raciais, legitimando um grupo, no caso a branquitude (a partir da identificação do corpo branco, burguês, europeu como padrão estético, moral, alvo de cuidado, e do biopoder para a preservação e alongamento da vida) em detrimento dos outros grupos raciais, no caso de nosso estudo, os povos negros. Essa operação do racismo para fragmentar o contínuo biológico funciona para legitimar a eliminação das raças identificadas como “inferiores” e “degeneradas”. Essa eliminação vem acompanhada do argumento cuja origem é a atualização de uma máxima da guerra, que é o de matar para poder viver, e nesse caso exercer o direito soberano antigo de matar, mas agora através de uma racionalidade técnica que integra a governamentalidade: o racismo. Para manter a vida do grupo racial hegemônico, o Estado realizaria uma espécie de eliminação de uma ameaça biológica. Segundo o autor:

[...] Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder?  
É aí, creio eu, que intervém o racismo. Não quero de modo algum dizer que o racismo foi inventado nessa época. Ele existia há muito tempo. Mas eu acho que funcionava de outro modo. O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo (FOUCAULT, 1999, p. 304).

Assim, segundo Foucault, o Estado funcionou no modo biopoder pelo racismo, sendo a raça o critério para distribuir cuidado e prolongamento da vida para a “raça branca”, o deixar morrer ou até o matar propriamente dito para os não-brancos. Dessa maneira, a raça é, aqui, uma categoria analítica que assegura historicamente o emprego da morte no funcionamento do biopoder (FOUCAULT, 1999). Nessa lógica de funcionamento histórico do Estado contemporâneo, direitos humanos fundamentais, como o direito de viver, foram transformados em privilégios de um grupo racial em detrimento de outros. Dessa forma, o racismo como dito é um saber-poder que trabalha junto ao biopoder e ao Estado, e outras tecnologias do poder para controlar desde os corpos individualmente até populações inteiras.

Essas investidas do poder, por sua vez, não atuaram sem um processo de resistência. O que, ainda segundo Foucault, também é uma forma de relação de poder. Onde existe uma tentativa de suplantar a liberdade de algo ou alguém ali existirá também uma força em oposição que configura essa resistência. A oposição pode não ter a mesma força que a outra, mas se organiza para competir com ela.

### **2.3.1 Dispositivo de racialidade**

Apesar de Foucault refletir sobre o racismo, as suas pesquisas não contemplam o Brasil como objeto de estudo. Então buscamos na filósofa Sueli Carneiro (2005) uma leitura do racismo no Estado brasileiro. A partir de Foucault, ela construiu o conceito de “dispositivo de racialidade”, mas antes de discorrer sobre ele, vamos entender o que é um “dispositivo de poder”. Carneiro aponta que ele aglutina em si elementos heterogêneos como diversas práticas discursivas e não-discursivas que se relacionam dentro de um campo de urgência histórica, organizando-se e reorganizando-se estrategicamente para atender essa urgência. Segundo a autora:

Para Foucault, um dispositivo é sempre um dispositivo de poder, que opera em um determinado campo e se desvela pela articulação que engendra de uma multiplicidade de elementos, pela relação de poder que entre eles se estabelece. O dispositivo expressa, ainda, um objetivo estratégico que atende a uma urgência histórica. Assim dirá Foucault a propósito de sua noção de dispositivo: “Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados

científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não-dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos” (CARNEIRO, 2005, p. 38).

Segundo Carneiro, o conceito de dispositivo de Foucault pode explicar a diversidade de práticas do racismo na sociedade. Ao longo da história identificam-se vários elementos heterogêneos que interagem como relação de forças para cumprir uma determinada urgência, no caso a reprodução e atualização estratégica do racismo ao longo do tempo desde a modernidade até a contemporaneidade para a manutenção da ordem na sociedade disciplinar, hierarquizada e desigual. De acordo com Carneiro:

Nosso pressuposto é o de que essa noção de dispositivo oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas, a maneira como elas se articulam e se realimentam ou se re-alinham para cumprir um determinado objetivo estratégico, pois em síntese o dispositivo, para Foucault, consiste em “estratégias de relações de força, sustentando tipos de saberes e sendo por eles sustentadas” (CARNEIRO, 2005, p. 39).

Como podemos ver na citação anterior, o dispositivo também funda ou sustenta e estrutura saberes ou campos etimológicos e é sustentado por eles. Tomamos como exemplo o dispositivo de sexualidade que fundou a psiquiatrização e medicalização, como vemos: “Psiquiatrização e medicalização correspondem, assim, aos campos epistemológicos construídos pelo dispositivo de sexualidade, os saberes que o sustentaram e foram por ele sustentados.” (CARNEIRO, 2005, p. 41). Dessa forma começamos a identificar similaridades nessa estrutura dispositiva com as questões raciais, pois o dispositivo de racialidade também se envolveu na construção de saberes fundando um pensamento jurídico, médico e “científico” nos séculos XIX e XX para subalternizar os corpos e as epistemologias negras, inclusive as afrorreligiosas.

Consideramos que, antes do século XIX e da emergência das teorias raciais, a Igreja Católica atuava como instituição que justificou a inferioridade dos negros, fundamentando assim a escravidão negra, porém foi justamente nesse contexto histórico do século XIX que emergiu uma nova forma de lidar com a questão racial. É nesse período que observamos a insurgência do dispositivo de racialidade alimentado pelas ideias raciais desse período. De acordo com Carneiro, a modernidade ocidental foi a inventora da racialidade para discriminar e hierarquizar os corpos estabelecendo o corpo branco como belo, limpo, alvo de cuidado, dotado de intelecto e humanidade em detrimento dos

demais corpos foram atribuídos os adjetivos negativos. Essa racialidade organizou-se em um dispositivo de poder, no caso o dispositivo de racialidade, além disso, Carneiro cita Hannah Arendt que entende nesse marco a configuração do que Arendt vai chamar de uma ideologia usada como arma política para atender os anseios europeus imperialistas do século XIX:

Nesse sentido, o dispositivo de racialidade beneficia-se das representações construídas sobre o negro durante o período colonial no que tange aos discursos e práticas que justificaram a constituição de senhores e escravos, articulando-os e resignificando-os à luz do racismo vigente no século XIX, época em que tais representações se constituem, para Hannah Arendt, em ideologia, a qual é por ela compreendida como arma política, da política imperialista europeia, que se consolida no período da “corrida para a África” (CARNEIRO, 2005, p. 50).

O dispositivo de poder/racialidade não só analisa os elementos discursivos, mas também os dispositivos materiais. Ao analisar esse aspecto material do dispositivo de racialidade, Carneiro nos mostra como as organizações arquitetônicas se projetam para uma assimetria racial, a começar pelo binômio — Casa Grande e Senzala — que se atualizou ao longo do tempo em outras materialidades como grandes prédios ocupados por uma população branca burguesa e as favelas onde historicamente se encontra os sujeitos negros sistematicamente excluídos relegados às periferias com estruturas precárias.

Como também atualmente a arquitetura de prédios, nos quatinhos de empregadas, diga-se de passagem, minúsculos, nos banheiros da empregada (separado), ambos sempre na área de serviços. Bem como o elevador de serviços que para além de ser destinado a carga e descarga, o que de fato fundamenta sua existência, também é reservado também para os empregados do prédio.

Essa mesma relação arquitetônica é vista nas edificações religiosas, no caso do cristianismo, uma religião sempre projetada para o espaço público, a sua moralidade forma o senso comum e o imaginário social ao ponto de não ter problemas em construir grandes templos cristãos. Já no caso das religiões de matriz afro-brasileiras, como forma de resistência às diversas violências veiculadas contra elas, projetaram-se para o espaço privado. Boa parte de seus templos são de arquitetura modesta e estão nas periferias urbanas ou em lugares de difícil acesso onde inclusive se percebe que historicamente são locais ocupadas por negros:

Não escapam à análise do poder empreendida por Foucault, por intermédio da noção de dispositivo, elementos não só de discursos, mas também materiais, como as organizações arquitetônicas que ele engendra. Nesse sentido, nada poderia ser mais paradigmático da construção inegável de um dispositivo de racialidade no Brasil, do que a imagem consagrada no imaginário social de Casa Grande & Senzala. Para além de nomear uma obra célebre e clássica, constituiu um binômio arquitetônico, que historicamente vem se recriando em arranha-céus & favelas, mansões & cortiços, palafitas, quilombos, malocas etc... Um binômio que também já se autonomizou de sua estrutura empírica para designar, no plano do simbólico, as assimetrias raciais. É o que se expressa por exemplo, na diferenciação do elevador de “serviço” do elevador “social”; no ter o “pé na senzala” ou “na cozinha”, conotando por vezes pertencimento e classe, outras de raça e na maioria delas se referindo a ambas. (CARNEIRO, 2005, p. 69).

Dentro dessas estruturas raciais construídas pelos dispositivos, Carneiro reflete como o negro se relaciona com esse dispositivo que é a partir da resistência. Trata-se de uma relação de poder com forças desproporcionais que se enfrentam, competem e disputam uma verdade histórica para se legitimar, sempre entendendo a mecânica desses dispositivos que se reorganizam para suprir as urgências históricas de seu tempo que nesse caso é manter as assimetrias raciais, ou, resistir a elas:

É o campo da resistência que vincula o negro ao dispositivo de racialidade como sua contrapartida necessária, posto que, para Foucault, onde um campo de poder se institui resistências são produzidas e são elas que criam as condições para a inclusão no dispositivo, para a negociação com o poder e disputas sobre a verdade histórica. A configuração dada à racialidade dominada pelo seu pólo dominante determinará as condições dessa inclusão (CARNEIRO, 2005, p. 70).

Com relação às religiões afro-brasileiras, percebemos as mesmas mudanças no século XIX, com a formação da Primeira República brasileira que apresenta a “liberdade religiosa” como valor constitucional. A disputa também entrava na arena política e médica na medida em que os médicos pleiteavam o direito de curar e depositavam, assim, sobre os espíritas (por extensão as religiões afro-brasileiras) o charlatanismo e curandeirismo como ameaça à saúde pública. Curandeirismo X medicina/ciência, o Código Penal (1890) discorre sobre isso:

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curáveis ou incuráveis, emfim, para fascinar

e subjugar a credulidade pública: Penas - de prisão celular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000 (BRASIL,1890).

Então, percebemos que no caso da citação acima, os dispositivos de racialidade nos discursos médicos classificaram o espiritismo e por consequência essas religiões afro diaspóricas como curandeirismo. Também existia o entendimento desses afroreligiosos como corpos doentes. Segundo a filósofa Carneiro:

É nessa perspectiva que inscrevemos a negritude sob o signo da morte, a partir da análise das distinções que se apresentam no processo nascer-adoeecer-morrer ou simplesmente no processo viver-morrer de negros e brancos na sociedade brasileira, em que se aliam predisposições genéticas com a produção de condições de vida diferenciadas, que se baseia, como afirma Foucault, em ‘(...) estabelecer uma censura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico.’ (Foucault, 2002, pp. 304-305). Essa é para Foucault a primeira função do racismo. A segunda consiste em que a eliminação dos inferiores, impuros, anormais ou diferentes torna-se condição para a assepsia social: ‘é o que vai deixar a vida em geral (...) mais pura.’ (Foucault, 2002, p. 305). Assim, para Foucault, ‘(...) o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo’ (CARNEIRO, 2005, p. 74, 75).

Carneiro estabelece uma espécie de dispositivo híbrido que articula os diversos elementos, por um lado promovendo a discriminação e hierarquização dos sujeitos a partir da racialidade, e por outro lado toma esse racismo como critério para distribuir o direito à vida e o deixar morrer de acordo com o poder da soberania de matar as populações negras (atualmente nesse caso é o Estado que encarna esse papel), como também a distribuição de vida e cuidado para as populações brancas. Esse dispositivo híbrido é o dispositivo de racialidade/biopoder.

### **2.3.2 O Epistemicídio**

Sueli Carneiro além de apontar a biopolítica como parte desse dispositivo de racialidade, também utiliza o conceito de epistemicídio criado por Boaventura Souza Santos (1997) e o destaca como mais um componente desse dispositivo de racialidade. Segundo Carneiro, ele opera a desclassificação dos saberes e da forma de produção de saberes de um povo. Esse processo também influi em deslegitimar esses povos como

sujeitos etimológicos para legitimar o extermínio de suas epistemologias. Nesse contexto, as religiões afro-brasileiras são parte desse bojo de saberes negros que juntamente com seus formadores foi ao longo da história perseguidos e desqualificados pelo discurso médico e do direito como charlatões, mentirosos, praticantes de curandeirismo, fatores de práticas demoníacas entre outras difamações que articulavam práticas de extermínio a esses sujeitos e aos saberes por eles construídos e propagados. O que só evidencia a necessidade da inclusão, de fato, do ensino da História e cultura afro brasileira, africana e indígena nas escolas brasileiras, efetivando a Lei 11.645/08 (BRASIL, 1996). Segundo Carneiro:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Em sua tese de doutorado, a filósofa explica como a construção do negro como não-ser é o fundamento da construção do ser (no caso o sujeito branco) e nesse sentido a inferiorização do negro, o reconhecimento de uma não-humanidade desses sujeitos alimenta o Eu da branquitude. essa relação se reproduz a partir das epistemologias desses povos que também são hierarquizadas, sendo que o conjunto da epistemologia branca hegemônica julga as demais. Mills (1997) assume que esse caráter pode ser colocado tanto no campo secular como religioso. Trazendo para reflexão religiosa, perguntamos: qual o pensamento religioso se aproxima mais dessa epistemologia hegemônica branca? Nesse caso seria o cristianismo que se coloca como padrão hegemônico de entendimento do mundo religioso, sendo ele o Ser e as demais religiões que não se aproximarem dos padrões do mesmo como o Não-Ser. Segundo a filósofa:

Porém essa fabricação do negro como Não-ser encontra explicação epistemológica em Charles Mills. Como vimos no capítulo anterior, o

Contrato Racial abriga três dimensões, entre elas a dimensão epistemológica. Conforme proposto por Mills essa dimensão é a encarregada de prescrever “normas de cognição com as quais os signatários (do Contrato Racial) têm que concordar.” Aqui já situamos o primeiro terreno em que se ampara o epistemicídio, ou seja, em normas de cognição consensuadas pelos racialmente hegemônicos que sancionam, segundo Mills, uma inversão epistemológica (CARNEIRO, 2005, p. 100).

Os processos do epistemicídio no Brasil começam com a atuação da Igreja Católica através dos jesuítas e a implantação de um projeto de extermínio cultural implementado pelo Catolicismo (CARNEIRO, 2005). Isso mostra como o cristianismo é o representante da branquitude hegemônica no campo religioso e como ele funda uma moralidade (SOUZA, 2018) que estrutura nossa sociedade e articula essas investidas racistas e epistemicidas. O autor Sidnei Nogueira, também contribui para reflexão da relação entre epistemicídio e racismo:

Trata-se de epistemicídio de práticas e saberes de resistência que compõem a memória africana da diáspora. Os espaços do sagrado negro são lócus enunciativos que operam na recomposição dos seres alterados pela violência colonial. Assim, esses saberes emergem como ações decoloniais, resilientes e transgressivas (RUFINO, 2017), assentes e perspectivadas por valores éticos outros (ancestralidade), estranhos às lógicas do pensamento cristão ocidental. Portanto, o racismo religioso tem como alvo um sistema de valores cuja origem nega o poder normatizador de uma cultura eurocêntrica hegemônica cristã (NOGUEIRA, 2020, p. 55-56).

O autor vê as perseguições articuladas contra as religiões afro-brasileiras, que comumente são designadas enquanto intolerância religiosa, como, na verdade, a expressão flagrante e deliberada de uma relação racial baseada no epistemicídio. Nesse contexto, essas perseguições ao longo da história são um atentado com o objetivo de exterminar a epistemologia presente nas CTTro que se constituem nos saberes, sensibilidades, nos modos de vida, práticas religiosas, culturais, artísticas e ancestrais negras. O autor chama a isso também de racismo epistêmico, dessa forma o epistemicídio se torna central para entendermos que não se trata apenas de intolerância, mas de racismo, especificamente o Racismo Religioso. O antropólogo Rodney William ainda afirma que

o alvo do racismo religioso são as epistemologias negras e não necessariamente o corpo negro<sup>39</sup> (WILLAM, 2019).

Apesar dos avanços teóricos a grande mídia insiste em usar o termo “intolerância religiosa” para definir as violências voltadas contra as CTTro, que já foram demonstradas aqui como investidas epstemicidas do racismo. Para a autora Emilia Guimarães Motta (2019) o binarismo tolerância/intolerância que marca o debate público sobre essas violências contra as religiões afro-brasileiras não dão conta de explicar o fenômeno em si. Em primeiro lugar, a tolerância é colocada como resposta ou solução à intolerância e nesse sentido a autora critica afirmando que o uso do conceito de tolerância fomenta sentimentos e práticas de indulgência ou de “respeito” que não resolve problemas epistemológicos e políticos, pois continua hierarquizando os sujeitos, colocando a figura do tolerante como virtuosa em detrimento do tolerando. Mota reflete a partir do autor Goldman e afirma: “Como coloca Goldman (2014), ‘a tolerância sempre envolve um sentimento de superioridade que permite até mesmo ser ‘tolerante’ com os outros.’” (MOTA, 2019, p. 52).

Aprofundando essa análise da tolerância, o professor Sidnei Nogueira (2020) entende que ela expressa um processo de discriminação do que pode ser tolerado a partir da “normalidade” hegemônica. Então o que está na ordem da normalidade não é nem questionado em detrimento do caso contrário que, no mínimo, pode chegar a ser tolerado. Nesse sentido, só se pode tolerar o que transgride a ordem da normalidade, definindo assim um lugar de subalternidade, negligência e contravenção para o tolerado. Além disso, o autor concorda com Motta na ideia de que, esse conceito exalta a figura do tolerante como sujeito praticante de benesses morais e põem o tolerado no lugar de subserviência e gratidão ao “ato louvável” do tolerante de “autorizar” / suportar seus atos “errôneos e transgressores”. Segundo o referido autor:

É preciso aceitar que esse tipo de discurso, no fundo, nega o direito à existência autônoma do que é diferente dos padrões construídos socialmente. Há uma linha entre o mais e o menos aceitável. A realidade da tolerância funciona como um expediente do desejo de quem se considera ao lado do mais aceitável para estigmatizar o diferente e manter este às margens da cultura hegemônica, que, outra vez, traça a tênue linha divisória entre o normal e o anormal. A ação de tolerar não

---

<sup>39</sup> Podemos tomar como exemplos a apropriação cultural do candomblé por classes médias brancas que instalam a lógica de consumo as religiões de matriz africana, o epistemicídio dos saberes ancestrais pretos e o embranquecimento da lógica organizativa dessas religiões a partir da penetração de conceitos da cultura ocidental que são instituídos contemporaneamente como novos fundamentos e orientações para essas religiões (WILLAM, 2019; DUCCINE, 2016).

deve ser celebrada e buscada nem como ideal político nem como virtude individual. Ainda que o argumento liberal enxergue, na tolerância, uma manifestação legítima e até necessária da igualdade moral básica entre os indivíduos, não é esse o sentido recorrente nos discursos da política. (NOGUEIRA, 2020, p. 58).

Segundo o autor, a tolerância também apresenta uma falsa ideia de que os sujeitos podem se aturar sem aceitar o outro, dessa forma tolerar é suportar o outro desprezando ainda o que o outro é. Essa ideia de tolerância ainda está em sintonia com o mito da democracia racial, da cordialidade brasileira e da noção de que somos todos filhos de um único deus. De forma geral estabelece uma igualdade entre todos, portanto, uma obrigação de estabelecer no mínimo uma relação de suportar o outro. Esse conceito invisibiliza o racismo movido contra as religiões afro-brasileiras no interior do que se chama “intolerância religiosa” tentando esconder os conflitos étnico-raciais na busca da imagem de um povo pacífico. Segundo o autor:

A tolerância é apenas um anestésico, um movimento fantasioso que quer fazer crer que somos todos iguais e que podemos nos suportar sem que nos compreendamos, sem que nos olhemos nos olhos e sem que tenhamos um mínimo de empatia por realidades diferentes e fora dos padrões hegemônicos e cristãos. Em certa medida, a tolerância religiosa não é diferente do “mito da democracia racial”, da “cordialidade brasileira”, do mito que diz que “somos todos iguais” e do mito que diz que “Deus é um só e somos todos filhos do mesmo Deus”. A própria tolerância nega todos estes mitos, pois, se de fato fôssemos todos iguais social, histórica, econômica e culturalmente, ninguém precisaria se tolerar. (NOGUEIRA, 2020, p. 59).

Como podemos observar, o termo “intolerância religiosa”, além de ser problemático, não dá conta da complexidade do que ele pretende nomenclaturar. Para Nogueira, o conceito mais adequado para tratar das violências contra as religiões de origem africana no Brasil é, de fato, o conceito de racismo: “Alguns acreditam que a melhor expressão seja “intolerância religiosa”. Todavia, no caso das violências praticadas contra as religiões de origem africana no Brasil, o componente nuclear desse tipo de violência contra as CTTro é o racismo.” (NOGUEIRA, 2020, p.82-83). Então buscaremos pensar e aprofundar as reflexões acerca do conceito de Racismo Religioso.

Emília Guimarães Mota em sua dissertação intitulada, *Ser com o outro, conviver e cuidar: Enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso (2019)* narra como o entendimento do que nós chamamos de intolerância religiosa aplicada às religiões afro-brasileiras tem, na verdade, uma razão racial, e que este fato já é há algum tempo uma

reivindicação dos movimentos negros afroreligiosos. Mota cita Mariana Morais para identificar a relação entre o movimento afroreligioso e o movimento negro que se dá desde os anos de 1980 e os efeitos disso é a reflexão das relações raciais no que se chamava de intolerância religiosa:

Alguns materiais produzidos pela SEPPIR em 2016 também passaram a reconhecer as violências e ataques contra terreiros e afroreligiosos como racismo. Já os textos de Mariana Morais (2014; 2017) apontavam para as estratégias mais recentes dos movimentos afroreligiosos no âmbito da política de igualdade racial no Brasil, refletindo sobre a questão do racismo e do uso da categoria de comunidades tradicionais de matriz africana. A autora nos permite conhecer ainda sobre as aproximações do movimento negro com as comunidades de terreiro a partir dos anos 1980. Em alguma medida as discussões e ações decorrentes dessa aproximação endossam a identificação das violências contra os terreiros, contra as religiões de matriz africana, como racismo. (MOTA, 2019, p. 50).

Mota ouviu falar de racismo religioso pela primeira vez nos movimentos afroreligiosos do estado de Goiânia (GO), o que nos leva a refletir a participação ativa desses movimentos na construção desse conceito.<sup>40</sup> Recentemente alguns pesquisadores têm se debruçado sobre o tema e também identificado as mesmas relações raciais nas violências movidas contra as CTTro. Prandi já identifica de forma primária a questão racial do problema, segundo ele: “[...] O preconceito racial, que considerava o negro africano um ser inferior ao homem branco, desdobrou-se em preconceito contra religião fundada por negros livres e escravos. [...]” (PRANDI, 2010, p.14). Nesse sentido existiu um desdobramento do preconceito racial também para o campo religioso. Em nossa investigação, além de tomarmos a contribuição de autores como Prandi (2010) e Sidnei Nogueira (2020) sobre o tema, iremos fazer uso do conceito de racismo religioso tecido por Mota. Ela o define como um efeito de poder do dispositivo de racialidade:

---

<sup>40</sup> Esse contexto não é diferente no sertão. A primeira vez que ouvimos falar de racismo religioso, foi em um evento que reunia representantes da comunidade de terreiro e quilombolas do estado de Alagoas, o 2º Encontro e 1ª Jornada Científica de Comunidades Quilombolas e Povos Tradicionais de Terreiro de Alagoas que ocorreu julho de 2016, no Campus do Sertão da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), na cidade de Delmiro Gouveia. Lá pudemos ouvir nas falas da própria comunidade afroreligiosa a reivindicação sobre o uso do termo publicamente para atenuar o caráter racial do conflito e das violências sofridas pelos afroreligiosos. Além desse espaço tivemos o contato com o Equipamento Cultural da UFAL Grupo de Cultura Negra do Sertão Abí Axé Egbé, que não é formado exclusivamente por afroreligiosos, embora uma parcela significativa de seus membros o sejam, inclusive o fundador e diretor, o Prof. Dr. Gustavo Manoel da Silva Gomes. No Abí Axé Egbé pudemos ouvir, problematizar e estudar sobre o racismo e racismo religioso como categoria científica para aplicar aos estudos históricos com foco nas relações raciais.

Dentre as referências citadas anteriormente, apoiei-me no dispositivo de racialidade, terminologia de inspiração foucaultiana e cunhada por Sueli Carneiro (2005), buscando argumentar a favor da identificação enquanto racismo religioso. Assim, antes mesmo de pensar em como desenvolver o projeto já tive que repensar o termo do tema central. [...] As violências praticadas contra as comunidades de terreiro não escapam ao racismo [...] e o racismo religioso pode ser pensado como um dos efeitos de poder desse dispositivo de racialidade (MOTA, 2019, p. 50-51).

Dessa forma a autora indica seus referenciais, alguns deles serão também nossos caminhos teóricos, para conceituar as violências voltadas as CTTro como manifestação do racismo religioso e identificando esse racismo como um efeito de poder do dispositivo de racialidade. Dessa forma, o efeito da atuação do dispositivo de racialidade através do epistemicídio é a perseguição sistemática às religiões afro-brasileiras, evidenciando assim a raiz dessas violências, o racismo (MOTA, 2019).

### **2.3.3 Sobre a breve historiografia do Racismo Religioso em Delmiro Gouveia – AL**

Até 2019 a bibliografia disponível sobre História das Religiões e Religiosidades Afro-brasileiras em Alagoas se limitava a contemplar os espaços de Maceió, suas adjacências e parte do agreste. Existia um silêncio sobre a presença das CTTro no sertão alagoano, aqui nos reportando mais especificamente a Delmiro Gouveia. O trabalho que quebra esse silenciamento é a monografia, cujos resultados foram apresentados no curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal de Alagoas – Campus Sertão com o título *Mulher, sertaneja, negra e yalorixá: notas biográficas sobre Mãe Érica de Oxóssi (Delmiro Gouveia – AL)* apresentada pela Profa. Hist. Samira Torres, em agosto de 2019<sup>41</sup>. Em formato de artigo, este trabalho pioneiro na área de História biografou sinteticamente a História de Vida da Yalorixá Érica Aparecida Santos.

A produção desse trabalho aconteceu em um período peculiar, num contexto social crescente de evidência do racismo, após o Golpe de 2016 e do crescimento do conservadorismo de extrema direita expressos em movimentos como o Escola Sem Partido, em cujas pautas estavam o silenciamento da diversidade cultural e de perspectivas ideológicas como bolsonarismo. Paralelamente, aumentaram no Brasil os casos de invasão e depredação de casas religiosas de matriz africana em todo o país como

---

<sup>41</sup> Integrante do Abí Axé Egbé. Orientada pelo Prof. O Dr. Gustavo Gomes.

registram diversas reportagens, vídeos em redes sociais e registros de denúncias feitas ao Disque 100<sup>42</sup>. Em meio a tudo isso e a seu desejo de compreender, em perspectiva histórica, as CTTro em Delmiro Gouveia, a autora entende a necessidade científica, política e sensível de se debruçar sobre o percurso de vida de uma agente cultural de referência na cidade. O trabalho tomou o cuidado de não abordar o tema de forma teológica, nem tendenciosa em construir uma imagem pitoresca ou heroica da biografada, situando-a como um sujeito com uma subjetividade complexa, cheia de interseccionalidades, produto e produtora de relações de poder (TORRES, 2019). Ao longo da monografia a autora expõe alguns casos de racismo religioso que compõem a História de vida da biografada, porém ela não descreve nem trabalha com esse conceito.

Torres (2019) mostra, a partir da fonte oral da entrevistada, como Delmiro Gouveia é uma cidade muito hostil às religiões afro-brasileiras. De acordo com a memória de Mãe Érica de Oxóssi, as suas primeiras referências de demonização das CTTro originaram-se em sua própria família. Inclusive foi nesse núcleo que mãe Érica sofreu as primeiras experiências de racismo religioso quando, posteriormente, em sua vida adulta, entrou para as religiões afro-bresileiras. Anos depois, já em 2014, galgando o cargo de Ialorixá, abriu o seu templo religioso na histórica Vilinha dos Trabalhadores, onde reside, no centro da cidade. Desde então passou a enfrentar a resistência dos vizinhos que mobilizaram um abaixo assinado para mover um processo com o objetivo de desativar a casa religiosa. Em 2016, a ialorixá teve uma parente pouco distante que morava em uma cidade vizinha (Olho D'água do Casado – AL) que foi vítima de racismo religioso. Embora suas familiares não sejam afrorreligiosas, elas foram agredidas com a acusação de serem macumbeiras por associação parental com Mãe Érica. Esses três episódios configuram-se, conforme nossa leitura, em casos explícitos de racismo religioso descritos no trabalho de Torres (2019).

O trabalho de Torres contribuiu muito como motivação para iniciarmos um debate que conseqüentemente amplia a produção científica sobre o tema, porém tem algumas limitações. A própria autora entende os limites da pesquisa defendida na forma de um artigo, por isso não conseguiu se aprofundar em alguns aspectos como, por exemplo, não ter citado nem definido o conceito de racismo religioso, que seria primordial para a leitura

---

<sup>42</sup> Criado em 2011, o Disque 100, é um canal de denúncia vinte quatro horas destinado a violações da área dos direitos humanos, esses dados sempre trazem as religiões de matriz afro-brasileira como primeiras em denúncias. Pelo que é popularmente conhecido como intolerância religiosa. Nos anos de 2016 foram 367 registradas. Em 2017, essa cifra passou para 255; em 2018 registrou 211 casos e em 2019 chegou ao número de 354.

dos casos expostos. Porém, ao mesmo tempo, com honestidade intelectual, a autora entende que seu artigo não encerra nem a biografia de Mãe Érica, nem os debates sobre a História das religiões afro-brasileiras em Delmiro Gouveia, deixando os parênteses abertos para novas pesquisas e reflexões historiográficas.

Em novembro de 2019 na 9º Bienal Internacional do Livro de Alagoas, foi lançado um livro organizado pela Profa. Msc. Ellen Cirilo e pelo Prof. Dr. Gustavo Gomes, com o título *Ser(tão) Negro com o Abí Axé Egbé: estudos e pesquisas interdisciplinares sobre as presenças negras no sertão alagoano*. O livro de modo geral, traz uma coletânea de artigos que mostram os resultados das pesquisas sobre História e Cultura Afro-brasileiras e Relações Étnico-raciais em Delmiro Gouveia-AL feitas pelos integrantes do Abí Axé Egbé, sob orientação do Prof. Dr. Gustavo Gomes. Entre os artigos presentes, há aquele que nos serve de segunda referência: *'O quebra nosso de cada dia': memórias do racismo religioso no sertão de Alagoas (2019)*, escrito pela Profa. Me. Ellen Cirilo Santos.

Esse trabalho já apresentou uma proposta mais dirigida às religiões negras no sertão, trabalhando com o conceito de racismo religioso. A autora utiliza o conceito de racismo como proposta interpretativa às violências dirigidas às CTTro, inclusive faz uma escolha bem explícita do termo Racismo Religioso em detrimento da expressão intolerância religiosa e seu uso para classificar violências contra afroreligiosos. Ao conceituar racismo religioso a Profa. Ellen Santos (2019) afirma: “Neste sentido, racismo religioso [...] é todo e qualquer ato que tenha a consciência ou inconsciência de atingir, agredir, perseguir e caluniar religiões que tem suas bases na cultura negra” (SANTOS, 2019, p. 168). A historiadora usou como metodologia a aplicação de questionários online dirigidos aos afroreligiosos atuantes no alto sertão alagoano, dos quais recebeu 25 respostas. Segundo a autora, 68% responderam que “sim”, já passou por algum caso de racismo religioso, 12% responderam “talvez” e 20% responderam que “não” foram vítimas dessa violação. Todavia, mesmo os indivíduos que responderam “não” e “talvez”, em outros momentos do questionário descreveram algum caso de racismo religioso, o que levou a autora a creditar que alguns deles não identifiquem os casos como tal apesar de sofrê-los (SANTOS, 2019). Isso talvez ocorra, porque esses afroreligiosos sertanejos tenham uma visão limitada de racismo enquanto violência física ou verbal focada apenas nos corpos negros e não nas práticas culturais de ancestralidade negra.

Entretanto, os casos de racismo religioso descritos no artigo citado estão no âmbito do cotidiano: no uso de termos como “macumbeiro” para identificar negativamente as religiões afro-brasileiras; nas interdições para afirmar e expressar a sua

fé no espaço público por medo de sofrer alguma violência; na dificuldade de executar alguns rituais que envolvem o espaço público. Classificando essas violências como Racismo Religioso, Santos (2019) dá visibilidade ao conflito racial, ampliando o debate. Entretanto, percebemos algumas limitações, assim como no trabalho anterior (TORRES, 2019), inerentes ao formato artigo que não permite se debruçar de forma mais minuciosa. Faz-se, por exemplo, uma conceituação mais tímida de racismo religioso, embora, não seja pretensão do texto esgotar tais discussões. A historiadora o entende como um esforço do tempo presente de entender esses contextos que podem mudar e ser ressignificados com o tempo (SANTOS, 2019).

A terceira produção que aborda, em certo ponto, as religiões afro-brasileiras em Delmiro Gouveia – AL foi a tese de doutorado do Prof. Dr. Gustavo Gomes intitulada *Saberes e Narrativas Docentes: memórias e experiências do ensino de História e cultura afro-brasileira no sertão alagoano (2020)* Como o título sugere o foco deste trabalho não são as CTTro no sertão. Na verdade, a tese tem como objetivo analisar a formação histórica das subjetividades dos professores sertanejos para estudar e compreender as práticas de ensino de história e cultura afro-brasileira que eles aplicam em Delmiro Gouveia. Através da História Oral, Gomes reconstruiu as tramas das histórias de vida pessoal e profissional dos professores participantes da pesquisa no ambiente sociocultural em que elas se desenvolveram. Em meio às investigações com os relatos orais surgiram narrativas acerca das experiências desses sujeitos com as religiões de matriz africana no município. É nesse ponto que o autor se debruça sobre algumas questões tocantes ao tema (GOMES, 2020).

Conforme o autor, a cidade de Delmiro Gouveia é construída historicamente por forças disciplinadoras regadas pelo racismo e pela moralidade cristã, os quais criaram um ambiente cultural local hostil às CTTro. Com isso, ele observa que temos alguns exemplos importantes a serem analisados, como as comunidades afrorreligiosas que não se declaram nos últimos censos; o uso do termo “macumba” de forma negativa para identificar as religiões afro; as representações sociais e padrões de comportamento que associam ainda essas tradições religiosas negras a algo maligno; formas de humilhação pública; ameaças à integridade física; negação de empregos etc. Práticas de estigmatização das religiões afro que são ensinadas às pessoas da região desde quando eram crianças e que são propagadas nas conversas entre familiares, amigos, vizinhos, colegas de trabalho etc.

Os entrevistados afirmaram que suas referências sobre essas religiões são caracterizadas por desconhecimentos, lacunas, estereótipos, medo e negação. Foram esses os dispositivos de poder que subjetivaram ao longo de suas histórias de vida em Delmiro Gouveia. E é, ainda na maioria dos casos, com essas mesmas referências incompletas, ambíguas e estigmatizadas que eles tentam lidar quando as religiões afro-brasileiras surgem como tema no ambiente escolar. Conforme relataram, esse é um tema muito forte, que gera grandes conflitos nas escolas, o que por vezes envolve não só os estudantes, mas também os seus pais, professores e gestores das escolas. Tal fato também evidencia a disparidade entre a Lei n. 11.645 de 2008 e a sua real aplicação nas salas de aula. Seja pelo preconceito com relação ao tema – religião de matriz africana –, seja pelas resistências das próprias escolas para com o tema e ainda as condições de preparo dos professores para abordar a temática. Os entrevistados afirmaram também que muitas vezes não sabem como lidar profissionalmente com essa temática e com os conflitos que elas engendram.

O trabalho de Gomes (2020) contribui ao discutir como os dispositivos de racialidade moldam historicamente as subjetividades dos sertanejos exercendo poderes de opressão às CTTro. Essa é a importância de observar o que a tese de Gomes fala sobre as religiões negras em Delmiro Gouveia, pois é um exemplo de como a cidade se relaciona com as comunidades negro-religiosas insistindo em promover o seu epistemicídio (GOMES, 2020). Contudo, fala sobre religiões afro-brasileira de forma muito tímida, embora entendamos que esse não era o objetivo da tese (GOMES, 2020).

Ainda há um quarto trabalho publicado mais recentemente no ano de 2022, intitulado *(Re)Existências do Sagrado em Terras Sertanejas: estratégias e enfrentamentos de afro-religiosos no sertão alagoano (2019 - 2020)*, escrito pela Profa. Me. Ellen Cirilo. Esse trabalho é o resultado da ampliação da coleta de dados, construindo uma extensão mais completa de seu primeiro artigo em 2019. Ela continua o processo de aplicação de questionários online dirigidos aos afroreligiosos atuantes no alto sertão alagoano, tendo o retorno de 47 respostas, número superior ao do primeiro artigo.

A historiadora reflete sobre os processos históricos de construção das práticas de racismo religioso e de estratégias de enfrentamento e resistência das comunidades afroreligiosas da cidade de Delmiro Gouveia (AL) durante os anos de 2019 a 2020. Em seu levantamento, ela identificou afroreligiosos e terreiros de predominância candomblecista.

Em relação às formas de violência da qual são alvo, os sujeitos desenvolvem as mais diversas formas de resistência como silenciamento estratégico e negociação nas formas do fazer afroreligioso na cidade em relação ao uso do lugar público. Esse artigo se constitui em importante contribuição para historiografia das religiões afro-brasileiras no sertão, assim como os demais estudos aqui enunciados, e nos permitem vislumbrar um horizonte historiográfico já estabelecido.

Assim temos um conjunto de poucos trabalhos que versam direta ou indiretamente, de forma mais ou menos próxima, sobre as religiões negras no alto sertão alagoano. Nesse contexto, o nosso trabalho contribui para ampliar as discussões historiográficas sobre o tema. Consideramos que, mesmo havendo importantes pesquisas publicadas, há carências de mais trabalhos investigativos, abordagem de maior diversidade focal e de aprofundamentos teóricos e conceituais específicos e ampliação das fontes e memórias a serem consultadas e exploradas com objetivo de consolidar tal campo de estudos na produção historiográfica local.

### **3. MEMÓRIAS DO RACISMO RELIGIOSO E AS FORMAS DE RESISTÊNCIA DOS AFRORELIGIOSOS EM DELMIRO GOUVEIA – AL (1980-2000)**

O presente capítulo tem por objetivo analisar o desenvolvimento da história das religiões afro-brasileiras em Delmiro Gouveia. Para tanto, vale-se das fontes disponíveis e produzidas pelas lideranças religiosas mais antigas que atuam na cidade. O fato de essas religiões encontrarem dificuldades de se projetar no espaço público e gerar registros de várias naturezas, devido à violência e as formas de vigilância que se volta a elas, dentre outros elementos já explanados na introdução deste trabalho, faz com que tenhamos dificuldade de achar fontes escritas sobre afrorreligiosidade. Nesse contexto, temos o registro oral como principal fonte a partir do método de pesquisa História Oral (ALBERTI, 2013). Isso não significa que não tenhamos outras fontes, pois encontramos documentos escritos como certificado de filiação em federação de umbanda e alvará de funcionamento de terreiro, mas a oralidade se constitui em nossa principal fonte.

É importante também ponderar sobre as limitações das memórias dos entrevistados, que podem apresentar falhas, ter lapsos, esquecimentos, incongruências, ou até mesmo ser omitido ou modificado algo. Por exemplo, as datas apresentadas no decorrer da seção são frutos da rememoração dos entrevistados que já são pessoas de idade, portanto se esquecem e confundem os fatos com mais facilidade, além de entendermos que nas CTTro há uma mentalidade de que a antiguidade estabelece numa relação de poder e prestígio, então, neste estudo estabelecemos estimativas e hipóteses com base no confronto de dados cronológicos para termos uma mínima aproximação temporal.

Nesses termos, refletiremos sobre a formação e desenvolvimento das CTTro em Delmiro Gouveia, identificando os sacerdotes e praticantes mais antigos, muitos deles já falecidos, trajetórias sociais e religiosas dos líderes mais antigos ainda ativos, identificação das práticas religiosas no cotidiano da cidade, localização dos terreiros no espaço urbano, práticas negacionistas, tais como silenciamento, invisibilização e exclusão; bem como as práticas de resistência.

É bom destacar que, tivemos as devidas autorizações legais dos entrevistados para identificá-los e usar suas falas. Para além de ser algo necessário ao trabalho, é importante destacar a ética científica e a anuência dos entrevistados que decidiram se colocar e compartilhar suas trajetórias de vida, que são tratadas aqui com o devido cuidado técnico, científico e sensibilidade necessária.



nome iniciático *Iá Karitobossi*, menciona o nome da sua mãe biológica, como uma Ialorixá antiga da cidade chamada, Maria Amélia Ferreira dos Santos, conhecida popularmente como Mãe Cabocla e tinha como dijina,<sup>47</sup> *Itakánbila*. Além disso, cita seis nomes de lideranças afroreligiosas que eram contemporâneas de sua mãe, entre os quais a maioria era praticante de Umbanda.

**Figura 2** – Festa de Orixá na casa de Dona Cabocla, em Delmiro Gouveia (AL), S/D, mas registrada entre as décadas finais do século XX. À esquerda, Jussara dos Santos Silva (Mãe Jussara *Iá Karitobossi*) e à direita, Maria Amélia Ferreira dos Santos (Mãe Cabocla *Itakánbila*, *in memoria*).



Fonte: acervo pessoal de Jussara dos Santos Silva (Mãe Jussara *Iá Karitobossi*).

*Yemoja*. Na África, *Yemoja* era a deusa do rio, filha de *Olókun* (a divindade dos mares – V. *olókun*) e irmã de *Ajé Šálúgà* (V. *ajé šálúgà*) e *Àyè* (V. *àyè*). No Brasil, talvez, no universo mítico de seus filhos e devotos, tenha sido emancipada e elevada à herdeira de *Olókun*, finalmente assumindo seu posto como rainha de todos os mares. No convívio entre os negros e os brancos, as culturas, as crenças e os ritos foram se entrelaçando, no processo de sincretismo. *Yemoja*, a grande mãe africana, foi naturalmente associada a Nossa Senhora (a grande mãe dos católicos). Assim, seu aspecto, seu mito, seu culto e até sua personalidade seriam adaptados ao novo continente. Desta forma, nascia no Brasil a mais popular devoção: o amor a Mãe *Yemoja*. A tradição brasileira de colocar flores no mar em oferta a *Yemoja* no último dia do ano, é chamada de “Yemanjismo” (expressão do Prof. Armando Vallado), sendo considerada como uma devoção cultural e espontânea, realizada pelos brasileiros de um modo geral, independentemente de seu credo ou religião. Elemento: água; Regência: rege a sanidade mental e a harmonia do lar. Embora originalmente na África fosse cultuada nas águas doces, aqui no Brasil tornou-se a patrona dos mares, adquirindo mais esta atribuição. Seu domínio passou a ser o local de encontro do rio com o mar; Saudações: *Odò fẹ̀ Ìyá Agbà!* (Amada Matriarca do Rio!), ou *Odò Ìyá* (Mãe do Rio!), ou *Orí o!* (Oh Senhora das Cabeças!), ou *Èérú Ìyá!* (Mãe das Espumas!); Elementos Rituais: *abèbè* (leque) e, para *Ògúnté*, também o *èlè* (alfanje: espada curta e curva) ou *idà* (espada); Títulos: *Odò Ìyá* (Mãe do Rio); *Ayaba* (Rainha); *Ólómú* (Senhora dos Grandes Seios); *Ìyá Orí* (Mãe das Cabeças) [...]” (MENDES, 2016, p.279 – 280)

<sup>47</sup>Dijina é “[...] nos Candomblés Bantos e na Umbanda, nome iniciático pelo qual o filho ou filha de santo será conhecido(a) depois da feitura. Do quimundo *dijina*, ‘nome’ (LOPES, 2004, p. 495)

Podemos tentar estabelecer uma estimativa do período em que ela chega à cidade com a sua filha, porém em relação a isso há muitas incongruências da memória. Em outras fontes, como o Calendário Negro 2022, publicado pela equipe do Equipamento Cultural da UFAL Grupo de Cultura Negra do Sertão Abí Axé Egbé, resultado de um trabalho de pesquisa com memórias, o referido calendário afirma que Mãe Cabocla: “Foi a primeira pessoa, até então conhecida a trazer a prática de candomblé nação angola para Água Branca, Delmiro Gouveia e Paulo Afonso em 1985.”<sup>48</sup> Entretanto, a Mãe Jussara dá outras declarações por meio de entrevista, que são incongruentes com essa primeira informação. Ela declara que chegaram em torno de 1967 e 1968, em outro momento ela declara ser em torno de 1967 a 1976, cobrindo um intervalo de tempo em que a entrevistada tinha de 3 à 12 anos, o que pode explicar a dificuldade em acessar essas memórias. Além disso, Pai Tonho tem menos discordâncias em relação a data de chegada aqui na cidade, neste período de sua vinda a Delmiro Gouveia, ele já estava na fase adulta e compila sua chegada em torno do início da década de 1970 onde ele relata que Mãe Cabocla já estava aqui o que nos leva a hipotetizar que possivelmente já estivesse aqui no fim da década de 1960, ou mesmo no período ainda impreciso da chegada de Pai Tonho em Delmiro Gouveia (AL).

A Equede Graciene Moreno da Silva de Ogum<sup>49</sup>, conhecida como Mãe Gracinha e no Candomblé como *Mejileci*, cita três nomes desses antigos, sendo dois deles Pai Tonho Carteiro e Mãe Cabocla de umbanda que posteriormente somaram o candomblé a sua prática religiosa e uma mulher chamada de Socorro Bananeira que não tinha terreiro, mas praticava o Candomblé em sua residência. Na tese de doutorado em Educação o Prof. Gustavo Gomes, um dos entrevistados, autodeclarado candomblecista, menciona Mãe

<sup>48</sup> Disponível em: <https://drive.google.com/drive/folders/171ZAxNMwkytyov8NSFS6AMaAJ9IKMUeM>, visto em: 02/07/2022.

<sup>49</sup> “[...] *Ògún* [é um] *Òrìṣà* da guerra cultuado no Candomblé, originário da cidade yorùbá de *Ìré* [...]. Irmão mítico de *Èṣù* e *Ọdẹ*. Elemento: terra (onde se encontra o minério de ferro – sua matéria prima) e também onde desenvolve sua regência. Os filhos de *Ògún* têm por hábito tocar a terra quando juram por sua divindade, pois é na terra que *Ògún* se escondeu quando tornou-se Deus, conforme reza o respectivo *itàn*. Regência: a forja de metais, a guerra, a agricultura e a caça. Considera-se que a tecnologia está entre suas regências, pois ele detinha o conhecimento da forja de instrumentos agrícolas e bélicos, o que representou grande avanço tecnológico à época. Atualmente, em terras yorùbá, *Ògún* é considerado como o patrono da internet e dos grandes inventos. Saudações: *Ògún yè!* (‘*Ògún* é vida!’), *Pàtàkòrí!* (‘O Importante!’) e *Pàtàkòrí je’sè je’sè!* (‘O Mais Importante neste banquete!’) – saudação feita nas cerimônias de imolação a esta divindade); Elementos Rituais: *idà* ou *àdà* (espada, alfange); Títulos: *Aláá Méjì* (O Senhor das Duas Espadas), *Alágbèdẹ* (O Senhor dos Ferreiros), *Bàbá Irin* (O Pai dos Metais), *Èlémòná* (O Senhor da Direção (Caminho), *Olóde* (O Senhor do Espaço Exterior), *Oṣinmalẹ* (Chefe das Divindades), *Asíwájú*, *Olùlòná* (Aquele que Desbrava os Caminhos), *Atóónàlórógùn* (‘O Caçador Robusto’) e *Àwàlàwúlú* (‘O Deus Rude e Bruto’)” (MENDES, 2016, p.161)

Cabocla, Pai Joãozinho, um pai de santo que trabalhava como carteiro e Antônio Cascavel identificado por ele como praticante de Quimbanda.

Essa questão da definição de qual religião afro-brasileira ou nação de Candomblé o indivíduo pertence é delicada, principalmente porque muitos desses antigos já não estão vivos para se autotransclassificar. Resta-nos analisar a memória de como “outros”, mais novos do que eles e ainda vivos, enxergavam em termos litúrgico-religiosos a figura desses ainda mais antigos. Seu Antônio Cascavel é citado por Pai Tonho como umbandista, por Mãe Jussara como filho de Mãe Cabocla portanto adepto do Candomblé Angola e pelo Prof. Alafim, entrevistado por Gomes (2020), como Quimbanda<sup>50</sup>. De modo geral, conforme o que suas memórias podem reconstruir, os entrevistados afirmam a predominância da umbanda na cidade, naquilo que localizam como os primórdios das práticas afrorreligiosas em Delmiro Gouveia.

Além desse dado sobre o predomínio de um perfil litúrgico, temos citado que os terreiros se estabeleceram geograficamente, ao longo do tempo, nas periferias de Delmiro Gouveia. O Prof. Alafim relata, “você vê... os terreiros eram escondidos. Eles acabaram ficando dentro da cidade porque a cidade cresceu. Mas tia Cabocla morava aqui no... Onde o vento fazia curva. Aqui, já no finalzinho do Bairro Novo” (Prof. Alafim, 2018 apud GOMES, 2020, p.180).

O quadro geográfico é algo importante a ser analisado. Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apresentaram uma urbanização estável durante as décadas de 1980 e 2000. Ademais, demonstrou que a população dobrou neste período, sendo está, em 1980, composta por 26.768 habitantes e saltando para 40.292, em 1991 destacando-se a concentração das pessoas no espaço urbano e uma menor parte delas em área rural.

Gomes (2020) também nos fornece alguns dados com relação a paisagem da cidade, na qual, até o final da década de 1980 o município de Delmiro Gouveia ainda conservava uma paisagem bastante ruralizada, com veículos de tração animal e contingente populacional em crescimento. Todos os terreiros antigos se localizavam nas periferias, em espaços que concentravam poucas casas e tinha-se a presença de vegetação

---

<sup>50</sup> Essas ambiguidades não consistem necessariamente em erros, pois todas correspondem a falas de afrorreligiosos, conforme aspectos que mais saltam em lembranças nos momentos das entrevistas. Tais ambiguidades também são indícios de que, concretamente, as práticas litúrgicas cotidianas não seguem a lógica ocidental, separadas em caixinhas classificatórias segundo pressupostos de eliminação. Elas se entrelaçam, somam referenciais culturais dinâmicos, abertos e que podem assumir diferentes conteúdos e formas nas lembranças dos entrevistados.

abundante, segundo um dos entrevistados por Gomes (2020). Esse mesmo dado é encontrado no relato de todos os entrevistados da presente pesquisa. Os quatro entrevistados se estabeleceram no Bairro Novo até a década de 1980. É unânime a narrativa de precariedade do bairro nesse período: insegurança, falta de energia elétrica e de iluminação pública, de saneamento básico, urbanização e calçamento, dificuldades de acesso ao centro em períodos de chuva. Esses relatos remetem até o fim da década de 1990. As CTTro formaram-se e desenvolveram-se isoladas de modo geral onde hoje se localiza os Bairros Novo, o “Bairro Palmeirão”<sup>51</sup>, Desvio<sup>52</sup> e Campo Grande.

Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em seus levantamentos de 1980 e 1991 mostram que, em relação ao perfil religioso, o município apresentava uma configuração hegemônica do cristianismo. Gomes (2020) faz algumas observações sobre esses dados. Ele mostra que nas décadas de 1980 e 1990 a formatação religiosa da cidade era fortemente cristã, sendo seu maior contingente de autodeclarados católicos apostólicos romanos. O número foi de 25.607 em 1980 para 38.293 mil na década de 1990. Existiam também outras religiões cristãs como os evangélicos associados a diversas denominações. Em 1980 eram 571 pessoas declaradas de outras religiões cristãs, já na década posterior são 6.691 religiosos. Esse é um grupo menor, mas quando somado com a cristandade local demonstra o crescimento exponencial e a ocupação dessas religiões na cidade (GOMES, 2020).

A força da cristandade se expressa no município, não só em relação ao número de adeptos, mas em uma série de elementos culturais e arquitetônicos da cidade expõe uma forte expressão cristã:

A cidade de Delmiro Gouveia, [...] é popularmente conhecida como “princesinha do sertão” por seu progresso industrial, assim como também é retratada pelas fortes tradições religiosas cristãs. A cidade que se desenvolveu em torno da Igreja da Vila Operária, celebra anualmente no mês de outubro a festa de sua padroeira Nossa Senhora do Rosário, com dias e louvações dedicadas às comunidades e aos trabalhadores da região. O visual da cidade se destaca pela ornamentação com estátuas do popular Padre Cícero do Juazeiro, nas principais praças da cidade, assim como comércios e empresas com nomes de santos católicos. Igrejas são construídas em todos os bairros da cidade e o calendário regional traz inúmeras festas, procissões, e

---

<sup>51</sup> Esse bairro não existe no mapa da cidade, na verdade atualmente faz parte do centro e é uma parte mais afastada do que é lido como centro da cidade a ponto de as pessoas apelidarem o local pelo nome de uma velha associação de lazer e esporte chamado Clube Palmeirão.

<sup>52</sup> Esse bairro não existe no mapa da cidade, na verdade atualmente faz parte do Bairro Pedra Velha.

celebrações públicas que contam com numerosos religiosos. O mesmo ocorre com o crescimento considerável de expressões religiosas neopentecostais (SANTOS, 2019, p. 145-146).

Segundo a Profa. Hist. Me. Ellen Cirilo Santos, esse cenário mostra como a cidade em questão se projeta publicamente como cristã. Assim temos um contexto religioso cristianizado o que nos levanta a questão: onde estão as religiões afro-brasileiras? Os dados do IBGE registram que no censo de 1980, trinta e nove pessoas se declararam de outra religião, sem especificar quais, e vinte quatro se declararam "espíritas afro-brasileiros". Essa última categoria foi extinta no censo de 2000 e trocada por candomblé e umbanda. É justamente nesse censo que não há autodeclaração de afroreligiosos em Delmiro Gouveia. Segundo Gomes (2020), o contexto histórico de discriminação contra as religiões afro-brasileiras faz com que vários adeptos não se declarem candomblecista nem umbandistas, e em lugar disso se coloquem como cristãos e espíritas. De acordo com ele:

Eles existiam, mas preferiam não assumir suas identidades religiosas. A presença de rituais de cura, orientação ou proteção é captada nas narrativas dos próprios [entrevistados]. Rezadeiras, garrafadas, consulta às cartas, incorporações, oferendas, festas, todas estas práticas são citadas mostrando a capilaridade cotidiana que a diversidade religiosa consegue perpetuar silenciosamente no sertão em contraposição aos dados oficiais levantados nos dados do IBGE nas últimas décadas para a região. (GOMES, 2020, p. 179-180).

Dessa forma, associado ao dado sobre a localização periférica no espaço urbano, colhemos outro dado primário: o silenciamento e a invisibilização pública como um traço do exercício das religiões afro-brasileiras no sertão, aspecto esse que iremos analisar na próxima seção. De fato, a existência dessa prática de silenciamento e invisibilização não quer dizer que não existiam religiões afro-brasileiras em Delmiro Gouveia. Para compreender esses processos, precisamos conhecer as trajetórias, dilemas e práticas desses sujeitos até virem a estabelecer-se nesse espaço.

A narrativa da trajetória de Pai Tonho Carteiro remete a sua infância e juventude, tendo como fio condutor a vida escolar. Natural da cidade de Propriá (SE), sua mãe biológica migrou com ele para algumas cidades para buscar educação. Então num período de tempo em torno de 1959 até por volta de 1965, ele sai da sua cidade natal passa por Olho D'água do Casado (AL) e Pão de açúcar (AL). Foi nessa última cidade, por

intermédio de sua mãe, que ele teve suas primeiras experiências afro-religiosas. Possivelmente por volta de 10 anos de idade. Pai Tonho rememora,

PTC - Assiiiiimmm [*pausa reflexiva*] minha mãe, ela já trabalhava [*espiritualmente*], e quando foi [*chegada à Pão de Açúcar (AL)*], ela tinha unnnsss [*pausa reflexiva*] umas sete mulheres que trabalhavam como se fosse uma aldeia, só entrava mulheres no terreiro, não entrava homens e o terreiro era em Pão de Açúcar, né? Então foi ela, já iniciou aí. Depois disso, foi que ela conheceu o seu [*sacerdote de Umbanda*] Antônio Anunciado. Aí foi quando ela veio saber que Orixá de cabeça dela era Xangô com Iemanjá. Então, foi quando ela iniciou assim, ou melhor, porque tem o período que eu fui injuremado, eu fui injuremado com uns, acho que eu tinha uns 10 anos, que eu fui injuremado. Ele tinha cortado<sup>53</sup> na hora que tava lá deitado, como se eu dormi e eu já fui acordar em outro canto, eu passei muito tempo fora [*espiritualmente*] do salão de seu Antônio Anunciado. Então eu tava sendo injuremado, quando eu voltei a si, pronto, já tava pronto pra tudo no caso de umbanda, né? (Pai Tonho Carteiro, 2021)

No relato percebemos algumas categorias usadas pelo entrevistado como o verbo de “trabalhar” como sinônimo de incorporar principalmente das entidades de umbanda, e o verbo “iniciar” que é polissêmico e pode se referir a ritual religioso iniciático elemento comum a várias religiões afro, ou na maioria das vezes como nesse fragmento se refere, ao começo, os primeiros passos de uma pessoa nessas religiões, esses termos foram usados por todos os entrevistados com esses sentidos.

---

<sup>53</sup> A Umbanda em que Pai Tonho Carteiro foi injuremado na infância tinha como particularidade o sacrifício ritual de animais. Várias religiões afro-brasileiras têm isso como característica. O Babalorixá Dr. Nogueira chama esses rituais de *a se orô n'pá eran* que significa “nós cumprimos a tradição com a imolação da carne” (NOGUEIRA, 2020, p.97) popularmente conhecido no Candomblé como Orô e dentro dessa Umbanda específica de “corte”, termo usado pelo entrevistado para referir-se aos sacrifícios animais necessários em sua injuremação.

**Figura 3** - Antônio Maia da Silva, conhecido como Pai Tonho Carteiro em uma Festa de Orixá em seu terreiro Ilê Axé Oxum Kairê *Aissomy*, no ano de 2022.



Fonte: acervo pessoal de Dermeson Thyago da Silva.

Segundo esse e outros de seus relatos, é através de sua mãe biológica que ele entra em contato primeiramente com uma comunidade religiosa de mulheres em Pão de Açúcar (AL), vindo a conhecer, posteriormente, dois sacerdotes de Umbanda. O primeiro era Antônio Capoeira e o segundo Antônio Anunciado. Pai Tonho relata que este segundo sacerdote foi o que sua mãe se estabeleceu como filha de santo. Possivelmente em torno de 1963, quando tinha 10 anos, ele foi “injuremado”, um ritual iniciático próprio da Umbanda que participava e que o preparou, o deixando “pronto para tudo de Umbanda” (Pai Tonho Carteiro, 2021). Nesse caso, os trabalhos espirituais, incorporações e demais atividades.

Pai Tonho também cita uma reprovação de sua mãe quanto à incorporação de determinadas entidades. Ele diz, “[...] minha mãe não queria que eu trabalhasse pela esquerda, ela não gostava da esquerda, tinha, mas não gostava, né?” (Pai Tonho Carteiro, 2021). A “esquerda” é outra categoria utilizada pelo entrevistado e se trata de uma forma de classificar as entidades incorporadas: entre a de direita (Caboclos, Pretos Velhos erês...) e esquerda (Exus e Pombagiras). Essas entidades de esquerda historicamente ficaram associadas a outra religião afro-brasileiro – a Quimbanda.

Ortiz em seu livro *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira* (1999) retrata a formação histórica da umbanda em um movimento de embranquecimento para alcançar uma aceitação social e se integrar à sociedade moderna, urbana, industrializada e de classes que passou a se projetar no início do séc. XX. Parte desse processo de “higienização” da umbanda foi elaborado por grupos das classes médias urbanas e brancas que, classificando suas próprias práticas como “umbanda branca”, influenciadas por fundamentos morais cristãos e também por pressupostos do espiritismo francês, perpassou também pela estigmatização dessas entidades de “esquerda” como Exus e Pombagiras.

Assim nasceu a Quimbanda como uma classificação dos adeptos da Umbanda Branca, em relação às práticas religiosas mais periféricas e negras nas quais se manifestavam tais entidades. Dessa forma, criaram uma dicotomia entre: Umbanda, como referência de bondade e reino da luz, trabalhando do lado da direita; e a dita Quimbanda, como maléfica, imoral, ligada ao reino das trevas e trabalhando do lado da esquerda. Destarte, se dá a construção da Quimbanda em oposição à Umbanda como diferenciação e higienização, marcada pela censura dessas entidades (Exu e Pombagiras). Isso pode explicar como essas entidades são estigmatizadas ao ponto de seus próprios adeptos reproduzirem alguns desses termos, embora, muitas vezes, trabalhem com elas.

Retornando a narrativa sobre a trajetória de vida de Pai Tonho, alguns anos depois de ser injuriando, ainda em Pão de Açúcar, sua mãe adoeceu e ficou acamada. Então, ainda adolescente, Antônio Maia se viu forçado a abandonar os estudos para cuidar dela, uma vez que seu pai trabalhava fora e ele era o único filho que residia com os pais. Por volta de 1967 ele retornou a Olho D'água do Casado (AL) para cuidar da mãe junto com a irmã mais velha. Com o falecimento de sua mãe, entre 1969 e 1971, ele migrou para a cidade vizinha, Delmiro Gouveia (AL), em busca de emprego. Precisou abrigar-se na casa de conhecidos e uma delas foi Dona Maria dos Quadros, uma mulher Candomblecista de Nação Angola que cultuava “Xangô Zaze”<sup>54</sup> (Pai Tonho Carteiro, 2021) em sua residência. Ela era filha de um popular Pai de Santo de Aracaju (SE) conhecido como Nissinho de Oxum *Kariodô*. Dona Maria dos Quadros e morava na Rua Freitas Cavalcante<sup>55</sup>, nº 205, Bairro Centro. Foi aí que ele começou a fazer seus primeiros

<sup>54</sup> Inquice *Tat'etu Zaze*, na natureza seria relativo aos trovões e relâmpagos, popularmente sincretizado com o Orixá Xangô. Segundo Lopes, Zaze é a “[...] Divindade banta correspondente ao Xangô dos iorubás. Do quicongo *Nzazi*, Inquice que provoca o raio” (LOPES, 2004, p. 1488)

<sup>55</sup> A rua citada atualmente corresponde ao centro da cidade, porém no período referendado, primeira metade da década de 1970, provavelmente não era constituição plena do centro, todavia fazia parte da região urbana

atendimentos espirituais em Delmiro Gouveia. Ela, juntamente com seu esposo, o orientou a procurar um terreiro em Aracaju – SE. Mãe Gracinha cita o nome de outra mulher que o acolheu. Ela diz que o conheceu fazendo atendimentos na casa de Dona Socorro Bananeira, localizada na Rua Tiradentes<sup>56</sup>, em meados da década de 1970. Dona Socorro Bananeira era apontada como futura Equede da Oxum de Pai Tonho.

Nessa mesma década de 1970 é que ele se iniciou no Candomblé e tomou Decá<sup>57</sup> com a Ialorixá Marlene de Oxum conhecida dentro da religião como *Iá Mabé Orô*, ela era de Oxum Opará<sup>58</sup> e morava em Aracaju (SE). Mãe Graçinha nos dá outra informação sobre a sacerdotisa(dote) de Pai Tonho, afirmando que ele foi iniciado por Pai *Mutalenã*, também de Aracajú (SE). Essa discordância de informações nos faz pensar que possivelmente Mãe Gracinha se integrou ao terreiro de Pai Tonho quando ele era filho de santo de Pai *Mutalenã* ou até feito alguma obrigação ritual periódica com ele nos anos posteriores de sua iniciação no candomblé. Há outra possibilidade, um costume de que o Iaô<sup>59</sup> teria que ser iniciado por um pai de santo e uma mãe de santo simultaneamente, o próprio Pai Tonho se refere a *Iá Mabé Orô* como sua mãe e Babá *Mutalenã* como seu pai de forma simultânea, representando uma peculiaridade na tradição de candomblé a qual ele foi iniciado.

---

(com rua nomenclatura, e número na casa) e próxima do núcleo citadino mais central. Apesar da maioria dos terreiros estarem distribuídos em regiões mais periféricas, existiam pessoas que não abriram templos religiosos, mas mantinham uma religião de caráter doméstico em regiões urbanas, assim como citado na tese do Prof. Dr. Gustavo Gomes (2020) existem relatos de pessoas que iam às casas dos clientes, nos centros, nesse sentido, podemos perceber que as referências cosmológicas pretas estavam presentes em diferentes espaços da cidade, os terreiros até poderiam ter se estabelecido nas periferias, neste período, mas as práticas eram/são mais fluidas capilarizando-se pelo tecido urbano em diferentes ocasiões e ritmos.

<sup>56</sup>A rua citada atualmente corresponde ao centro da cidade, porém no período referenciado, meados da década de 1970, era uma região periférica do núcleo urbano mais central da cidade. Popularmente era conhecida como rua de bêbados, prostíbulos e ‘macumbas’. Gomes (2020) cita o exemplo de uma de suas entrevistadas que relata ter ido acompanhada de sua mãe para uma festa num terreiro na Rua Tiradentes, além dos dados recolhidos por nós que apontam a presença de Socorro Bananeira afroreligiosa que desempenhava uma religião doméstica mesmo antes da chegada de Antônio Maia a sua casa. É curioso que nessa rua residiam filhos de santo de Pai Tonho Carteiro que já faleceram, e outros que ainda estão vivos, como o Dermeson Thyago da Silva de Oxum e a senhora Mãe Socorro de Obaluaíê, cujo orunkó (nome litúrgico religioso e iniciático) é Ajarinan. Esta última já é uma mulher idosa e os dois estão estabelecidos há décadas na rua.

<sup>57</sup>Termo usado no Candomblé de um modo geral para indicar a concessão do cargo litúrgico de Babalorixá e Ialorixá (Pai ou Mãe de Santo) onde é entregue uma cuia de mesmo nome (Decá) com vários objetos ritualísticos próprios do uso de sacerdotes de Candomblé. “Segundo Costa Lima (1984), o termo Decá deriva do nome da cerimônia *dô non dé ka me*, de cunho semelhante, realizada no Benin. Nessa expressão, os elementos *dé* e *ka* traduzem-se, em português, respectivamente como ‘fruto, noz de dendezeiro’ e ‘cabaça’, ‘cuia’” (LOPES, 2004, p. 482)

<sup>58</sup>Do iorubá, *Òpàrà*, nas tradições de terreiro é uma popular qualidade de Oxum.

<sup>59</sup>Do iorubá “[...] *iyàwó* [significa literalmente] esposa. [...] cargo conferido no Candomblé aos iniciados no culto aos *Òrìṣà*, sejam homens ou mulheres, até que completem a obrigação de sete anos, quando se tornam *ègbón mi*” (MENDES, 2016, p.192).

Pai Tonho só conseguiu o espaço físico onde atualmente está seu terreiro após sua última obrigação de sete anos que ocorreu na primeira metade da década de 1980. Ele afirma ter sido especificamente em 1985, porém Mãe Gracinha relata uma informação diferente, ela diz que tomou Bori<sup>60</sup> com ele já em sua casa construída em 1982, o que nos leva a acreditar que esse seja um lapso de memória, embora possivelmente o funcionamento desse terreiro onde hoje é estabelecido remonte a primeira metade da década de 1980 ou até antes.

O entrevistado fala de vários outros terreiros que ao longo desse tempo se estabeleceram em Delmiro Gouveia: “Tinha de Cabocla [*pausa reflexiva*], Nelcinha, o velho Júlio [...] Era [*pausa reflexiva*] Cabocla, seu Júlio, Nelsinha que era no Desvio [...] seu Joãozinho...” (Tonho Carteiro, 2021). Além desses, de forma geral, ele cita seu Joãozinho, dona Cabocla, seu Antônio Cascavel e dona Moça, Rafael, Nelcinha e velho Júlio.

Já a Mãe Gracinha de Ogum, equede confirmada<sup>61</sup>, atualmente é a mais velha equede viva de Delmiro Gouveia (AL). Nasceu no dia 28 de agosto de 1960 em Delmiro Gouveia – AL em uma família de pai, mãe e uma irmã. Ela rememora a boa relação que seu núcleo familiar tinha.

---

<sup>60</sup>No Candomblé o corpo é integrado da natureza divinizada e, portanto, sagrado, porém a cabeça (em Iorubá *Orí*), onde se encontra nossa massa encefálica, sede de nossa inteligência e tomada de decisões é a parte mais importante da estrutura física e espiritual humana, sendo concebido um culto específico a *Orí* (cabeça). Nesse culto há um ritual próprio para alimentar, nutrir, oferendar e louvar *Orí*, essa cerimônia chama-se *Borí*, palavra Iorubá que numa tradução livre significa dar comida (oferendas) à cabeça.

<sup>61</sup> Mulheres que não entram em transe, passam por rituais de consagração iniciática, sendo confirmadas para o cargo de Equede de determinado Orixá. Isso significa que serão responsáveis pelo Orixá incorporado para o qual foram confirmadas. No caso de Mãe Gracinha ela é confirmada para o Orixá Ogum, que incorpora em Pai Tonho Carteiro.

**Figura 4** – No plano superior da foto à esquerda, Graciene Moreno da Silva (Mãe Gracinha, *Mejileci*) e à esquerda do mesmo plano, encontra-se Maria Moreno da Silva (*in memória*), mãe biológica de Mãe Gracinha, as duas eram Equedes, foto tirada no fim do século XX.



Fonte: acervo pessoal de Graciene Moreno da Silva (Mãe Gracinha)

Mãe Gracinha recebeu uma educação familiar e religiosa cristã protagonizada pela sua mãe biológica que era a princípio espírita kardecista e posteriormente ingressou no candomblé. Guardando as especificidades entre Pai Tonho e a Equede Gracinha, de modo geral eles tiveram uma educação religiosa familiar voltada para o cristianismo desde a infância, apesar de terem suas mães como afrorreligiosas. Isso demonstra o lugar da cristandade como hegemônica e sua potência de subjetivação, a atuação através de um poder colonial (NOGUEIRA,2020) que dissemina a disciplina (FOUCAULT, 2011) e a moralidade cristã no núcleo familiar (GOMES,2020) muito embora, isso não impediu que

eles se estabelecessem nas religiões negras. Isso mostra que apesar do cristianismo ser hegemônico, não é total e as pessoas desenvolvem suas linhas de fuga e estratégias de resistência a esse poder colonial, aderindo a outra religião e a praticando de forma estratégica (GOMES, 2020).

A entrevistada em questão relata que, entre 1960 e 1961, em busca de emprego, seu pai viajou para Santos (SP), e posteriormente levou a família compreendendo a esposa Maria Moreno da Silva, a filha mais velha e a filha mais nova recém-nascida de 08 meses Graciene Moreno da Silva (nossa entrevistada). Posteriormente migram de novo para o estado do Paraná. No Paraná sua mãe passa a frequentar o Espiritismo Kardecista. Na primeira metade da década de 1970 a família volta para Delmiro Gouveia (AL) onde a sua mãe conhece as religiões afro-brasileiras da cidade e começa a visitar algumas casas, a exemplo, a de Tonho Carteiro (por volta de 1976). Nesse período, ela relata que ele não tinha um terreiro aberto, mas morava de favor na casa de Socorro Bananeira, uma mulher que era Equede apontada para a Oxum de Pai Tonho Carteiro. Sua casa se localizava na Rua Tiradentes. Essa rua foi popularmente conhecida por ser onde era localizado vários bares, prostíbulos e terreiros de ‘macumba’. A entrevistada “Tia Marcelina”, na tese de Gustavo Gomes (2020), relata ter sido levada pela mãe a um terreiro na Rua Tiradentes também. Mãe Gracinha também cita que visitou o terreiro de Mãe Cabocla (entre 1977 e 1978), porém foi em Tonho Carteiro, depois que ele fundou o espaço físico de seu terreiro, que ela e sua mãe se firmaram.

Foi no terreiro de Tonho Carteiro, já localizado no Bairro Novo, que em 1982 a entrevistada tomou Borí. Em 1986 ela é suspensa<sup>62</sup> Equede na casa de Pai Tonho pelo Orixá Ogum do Babalorixá. Em 1997 sua mãe foi confirmada Equede, para o Orixá Oxóssi, de Tonho Carteiro, e em 2000 a entrevistada é confirmada Equede do Orixá pelo para o qual foi suspensa, Ogum.

Mãe Gracinha cita como um dos terreiros velhos de seu tempo: a casa de Mãe Cabocla de Oxum, que era mãe biológica de nossa entrevistada Mãe Jussara de Iemanjá. Dona Maria Amélia Ferreira dos Santos, conhecida como Mãe Cabocla, é uma unanimidade em nossos entrevistados acerca das atividades em seu terreiro. Mãe Jussara

---

<sup>62</sup> Nome dado no candomblé, a condição da mulher que não entra em transe e foi escolhida por um Orixá. No momento da festa pública do candomblé, ela é simbolicamente convidada pelo Orixá a ser equede do mesmo, a partir da seguinte ritualística: é chamada pelo Orixá que a quer como equede a sentar em uma cadeira no meio da sala onde é suspensa por alguns Orixás incorporados e o que a escolheu, isso faz com que ela se torne equede suspensa, apontada ou prometida para o servir daquele determinado Orixá até ser, futuramente, iniciada/confirmada e mesmo depois.

diz que sua mãe nasceu em 1942 e desde a sua infância tinha fenômenos espirituais como a incorporação. Posteriormente teve contato com a Umbanda, e aos dezessete anos (1959) conhece o Candomblé, foi iniciada e ganhou seus direitos para exercer o sacerdócio pelas mãos de Joãozinho da Goméia<sup>63</sup>, essa informação gerou desconfiança em seus contemporâneos. Segundo Pai Tonho as pessoas se perguntavam se ela realmente tinha sido iniciada por ele, apesar disso, Pai Tonho, reconhece a informação como verdadeira assim como outros entrevistados. Em torno de 1967 quando Mãe Jussara tinha 3 anos a entrevistada acompanha sua mãe e ambas migram de São Paulo - SP para Paulo Afonso - BA, onde ela funda um terreiro e atende os primeiros clientes e filhos de santo, inclusive alguns como Antônio Cascavel e sua esposa Dona Moça que as acompanharam para Delmiro Gouveia (AL) em torno da década de 1970 quando por conta da desapropriação dos territórios onde seria construída a Companhia Hidro Elétrica do São Francisco (CHESF), recebeu a indenização e veio a Delmiro Gouveia (AL) para ficar mais perto de seus dois irmãos biológicos Osória e Antônio Salú.

---

<sup>63</sup>João Alves Torres Filho (1914-1971) conhecido como Joãozinho da Goméia, homem negro, baiano, homossexual e notório babalorixá de candomblé nação Angola, com projeção nacional entre 1940 e 1970, nasceu em Inhabupe (BA), mas foi em Duque de Caxias (RJ), Baixada Fluminense que ele construiu sua trajetória pública (CASTELO GAMA, 2014).

**Figura 5** – Registro de Jussara dos Santos Silva (Mãe Jussara), enquanto Ialorixá, S/D.



Fonte: acervo pessoal de Jussara dos Santos Silva (Mãe Jussara)

Aqui na cidade ela estabeleceu um terreiro, onde sua filha, Mãe Jussara, começou a desenvolver as entidades ainda na infância. Aos sete anos ela “bolou no santo”<sup>64</sup> (Mãe Jussara, 2021), porém sua mãe optou por não iniciá-la devido a pouca idade. Mãe Jussara só foi iniciada no candomblé em 1992 para o Orixá Iemanjá, pelo Babalorixá Antônio

---

<sup>64</sup> Expressão usada no Candomblé de uma forma geral para um ritual chamado Bolonã, que consiste no indivíduo não-iniciado entrar em um estado de consciência alterado promovido pelo seu Orixá, provocando reações diversas como o ato de rolar no chão ou simplesmente desmaiar. Essas reações são interpretadas como a vontade positiva do Orixá de que a pessoa por ele incorporado passe pelo ritual de iniciação.

Fernando dos Santos de Oxossi, de Aracaju (SE), cujo Oruncó<sup>65</sup> é *Odé Kassiderã*. Em 2002 ela voltou para Delmiro Gouveia (AL) a pedido de sua mãe para assumir as atividades do terreiro. Depois do falecimento de Mãe Cabocla, ela se sentou no trono de Oxum, dando continuidade à casa religiosa. Isso concebe atualmente a casa de Mãe Jussara como a mais antiga em funcionamento da cidade de Delmiro Gouveia. Mãe Jussara fala sobre a predominância da Umbanda na cidade e cita alguns terreiros conhecidos dos antigos, “Finado Pedro” que se localizava no Bairro Pedra Velha, era de Umbanda; “Finado Rafael” que era de Umbanda; “Finado Odílio”, era de Umbanda, no Bairro Pedra Velha; “Finado Júnior”, era de Umbanda, perto do Clube Palmeirão; “Dona Nelssinda”, já estava aqui em Delmiro Gouveia – AL antes de Mãe Cabocla e era de Umbanda no Bairro Desvio, e posteriormente foi iniciada no candomblé por Mãe Cabocla quando ela se mudou para Delmiro; “Finado Antônio Cascavel” e a “Dona Moça” praticavam Umbanda e eram filhos de santo de Mãe Cabocla ainda quando ela estava em Paulo Afonso (BA), e permanecem filhos quando ela vem para Delmiro Gouveia (AL).

Nosso último entrevistado foi o Babalorixá Francisco Rosa da Silva, conhecido como Pai Francisco. Dos mais antigos afro-religiosos ainda ativos em Delmiro Gouveia, ele foi o último a estabelecer residência na cidade. Nasceu e passou sua infância toda na cidade de Maceió (AL), recebeu uma educação religiosa cristã. Apesar disso, seu pai biológico recebia entidades e era visto por ele como “espírita”, inclusive ainda em sua infância o entrevistado rememora terreiros de Umbanda e de Candomblés Jêje e Nagô na capital alagoana. Ainda com sete anos ele teve a primeira incorporação que aconteceu em sua residência, com a entidade Zé Pelintra<sup>66</sup>, o que gerou um desconforto na família, mas não ao ponto de levá-lo nem para um terreiro nem para uma igreja. Francisco se iniciou no candomblé já na idade adulta, tomou a obrigação de Iaô<sup>67</sup> com a Mãe Marinete de Oxum, cujo Oruncó nome litúrgico iniciático pelo qual era conhecida da religião *Orôdomin*, que se localizava no Bairro Tabuleiro (Maceió - AL). Em 1982 ele migrou para Delmiro Gouveia (AL) para ficar mais próximo a sua família que residia na cidade. Em 1985 toma Decá com Pai *Camacã* em Palmeira dos Índios (AL) e volta para Delmiro.

---

<sup>65</sup>Do iorubá orúko, significa “nome”. No Candomblé Nagô-Iorubá é um termo que se refere ao nome iniciático (LOPES, 2004).

<sup>66</sup>“Entidade espiritual da Umbanda, também chamado ‘Seu Zé’. Segundo algumas versões, é originário do Catimbó; de acordo com outras, seria a divinização romantizada de um personagem da malandragem carioca da década de 1930 ou 1940, assassinado por uma de suas amásias. A indumentária com que é representado em seus ícones é típica: terno branco, chapéu-panamá caído sobre a testa, gravata e lenço vermelhos, sapatos de duas cores” (LOPES, 2004, p. 1490 - 1491)

<sup>67</sup> Termo em Iorubá, é um título dado aos iniciados no candomblé.

Concluiu seu ciclo de obrigações com esse último pai de santo e em 2000 abriu seu terreiro em Delmiro Gouveia (AL). Pai Francisco se integrou à afrorreligiosidade local, onde deu sua obrigação de vinte e um anos<sup>68</sup> com a Mãe Jussara de Iemanjá.

**Figura 6** – Jussara dos Santos Silva (Mãe Jussara) e Francisco Rosa da Silva (Pai Francisco), no ritual de renovação do Decá, durante a festa aberta ao público em comemoração aos 21 anos de iniciado, no Ilê Axé Yá Karitobossi, em 17 de fevereiro de 2010.



Fonte: Acervo pessoal de Francisco Rosa da Silva (Pai Francisco)

O Pai Francisco não cita nenhum contemporâneo seu a não ser sua atual Ialorixá, Mãe Jussara de Iemanjá. De modo geral, podemos elencar alguns terreiros e pessoas que praticavam sua religião afro-brasileira de caráter doméstico na segunda metade do século XX, levando em consideração os entrevistados e alguns trabalhos já escritos, assim temos:

---

<sup>68</sup> O Candomblé tem um ciclo de obrigações que começa com o Amadoci (festa de iniciação), um ano após o Odún kíní (obrigação de um ano), e dois anos após a iniciação o Odún Ketá (obrigação de dois anos), sete anos após a iniciação tem o Odún Ejê (a obrigação de sete anos), e assim sucessivamente, Odún Merilá (obrigação de quatorze anos) e de vinte e um anos Odún Mokolêlôgún.

<b>AFRORRELIGIOSOS E TERREIROS EM DELMIRO GOUVEIA NA SEGUNDA METADE DO SÉC. XX</b>					
<b>NOME DE QUEM FAZIA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA DE CARÁTER DOMÉSTICO</b>	<b>NOME PRÓPRIO DOS (AS) CHEFES DE TERREIRO</b>	<b>NOME PELO QUAL ERAM CONHECIDOS</b>	<b>PERÍODO</b>	<b>RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA</b>	<b>ENDEREÇO</b>
		Seu Joãozinho	Remonta a década de 1960 <sup>69</sup>	Umbanda/Candomblé <sup>70</sup>	Rua Profa. Natércia Serpa, atualmente Bairro Centro, depois migrou para a Rua Henrique Dias, Bairro Novo.
	Maria Amélia Ferreira dos Santos	Dona/Mãe Cabocla, Itakánbila.	Remonta possivelmente no início da década de 1970.	Umbanda/Candomblé <sup>71</sup>	Rua 1º de Maio, Bairro Centro e depois migrou para a Rua Umberto Campos, nº 680, Bairro Novo.

<sup>69</sup> Pai Tonho conta que quando chegou aqui na década de 1970 Seu Joãozinho já estava há provavelmente uma década.

<sup>70</sup> Originalmente de Umbanda, mas depois tomou rituais no candomblé pelas mãos de Erundina Nobre Santos, popularmente conhecida como Mãe Nanã de Oxum, Nanã de Aracaju, referendando seu domicílio na capital sergipana ou pelo seu nome iniciático, Mãe Nanã *Manadeuí*, que fundou o *Abaça São Jorge* em 1953 (SOUZA FILHO, 2010). Pai Tonho narra que quando o conheceu ele tinha tomado Borí com essa mesma mãe de santo.

<sup>71</sup> Segundo relato de sua filha biológica Iá Jussara de Iemanjá, Mãe Cabocla começou com umbanda e depois se iniciou no candomblé.

		Antônio Cascavel & Dona Moça <sup>72</sup>		Quimbanda/Umbanda/ Candomblé <sup>73</sup>	Bairro Novo
		Dona Nelcinda <sup>74</sup>		Umbanda/Candomblé	Bairro Desvio
		Velho Júlio		Umbanda	Rua Ciciliano Marques, atualmente Bairro Centro.
		Rafael <sup>75</sup>		Umbanda /Candomblé	Bairro Campo Grande
Maria dos Quadros			Remonta a década de 1970	Candomblé	Rua Freitas Cavalcante, nº 205
Dona Antônia Bananaeira <sup>76</sup>			Remonta a década de 1970	Candomblé/Umbanda	Rua Tiradentes, atualmente centro

<sup>72</sup> Eles eram casados e, portanto, administravam juntos o mesmo terreiro.

<sup>73</sup> Na tese de Gomes (2020), um dos seus entrevistados, candomblecista, cita Antônio Cascavel, como um quimbandeiro; já Pai Tonho conta que ele e sua esposa eram primordialmente umbandistas e depois entraram para o candomblé. Mãe Jussara relata que Antônio Cascavel foi filho de santo de Mãe Cabocla ainda em Paulo Afonso (BA), portanto, seria candomblecista, mas nunca deixou de cultuar entidades e fazer alguns rituais de Umbanda e Quimbanda.

<sup>74</sup> Mãe Jussara cita Dona Nelcinda que já estava aqui antes de Mãe Cabocla, e era de Umbanda, no Bairro Desvio, depois foi iniciada no Candomblé com Mãe Cabocla.

<sup>75</sup> Ele é citado por Pai Tonho Carteiro e Mãe Jussara como marido de Cileide, quando ela ficou viúva, casou-se com Pai Reginaldo de Ogum (*Uajebê*) e juntos cuidaram do terreiro Ilê Axé Ogum Naruegê.

<sup>76</sup> Ela era equede apontada para a Oxum de Pai Tonho.

		Seu Pedro		Umbanda	Bairro Pedra Velha
		Seu Odílio		Umbanda	Bairro Pedra Velha
		Seu Júnior		Umbanda	Atualmente Bairro Centro Próximo ao Clube Palmeirão
Pai Tonho Carteiro	Antônio Maia Silva	Pai Tonho Carteiro	Praticava religião de matriz africana e atendimentos espirituais de caráter domésticos remonta a década de 1970 com terreiro aberto rememora o início da década de 1980	Umbanda/Candomblé	Rua Eliseu Gomes, nº 464, Bairro Novo
Pai Francisco	Francisco Rosa da Silva		Remonta início da década de 1980	Umbanda/candomblé	Rua Coronel Euclides Nunes, nº25, Bairro Novo
	Edson Francisco Nascimento	Pai Edson	Remonta períodos anteriores a 1997 <sup>77</sup>	Candomblé	

<sup>77</sup> O trabalho de Torres (2019) cita que o primeiro Babalorixá de Mãe Érica Aparecida Santos de Oxossi foi Pai Edson Francisco do Nascimento de Oxum Opará, conhecido pelo Oruncó *Omin Adêlolá*. O ano indicado marca o primeiro ritual feito por Mãe Érica, o terreiro de Pai Edson, ela deu um Borí na condição de Abiã (iniciante) em 1997. Isso demonstra a existência de mais um terreiro na segunda metade do século XX.

Ellen Cirilo (2022) também faz um levantamento mais recente das religiões afro em Delmiro Gouveia, identificando dez terreiros: nove localizados na zona urbana e um na área rural. Dessas casas afrorreligiosas uma é de Umbanda e nove são de Candomblé. Percebemos que ao longo do tempo houve uma flutuação na identificação religiosa. Os entrevistados atestam que os mais antigos eram em sua maioria Umbandas e com o passar do tempo processa-se uma integração do Candomblé que atualmente torna-se predominante na cidade, tanto pela constatação da memória local como pelo o que apresenta a historiadora Ellen Cirilo em seu trabalho (2022). Irinéia Santos (2014) reflete sobre algumas condições dessas flutuações de designações, posicionando que a leitura de prestígio social ligada a uma determinada designação religiosa pode influir nessas mudanças e aglutinações. No caso de Delmiro, a ideia de reafricanização que teve seus primeiros passos com os movimentos negros na década de 1980 podem de alguma forma ter influenciado na busca pelos Candomblés em outras cidades ou na adesão de novas lideranças candomblecistas que se estabeleceram na cidade ao longo do tempo. Isso pode ser apreendido em nosso levantamento apresentado a seguir, vejam a tabela:

<b>TERREIROS EM DELMIRO GOUVEIA NA ATUALIDADE<sup>78</sup></b>								
<b>Nº</b>	<b>NOME PRÓPRIO DO BABÁ OU IÁ</b>	<b>NOME PELO QUAL É CONHECIDO</b>	<b>ORIXÁ</b>	<b>ORUNKÓ</b>	<b>ILÊ</b>	<b>RELIGIÃO/NAÇÃO</b>	<b>DATA DE FUNDAÇÃO</b>	<b>ENDEREÇO</b>
1		Pai Osmar	Oxossi			Angola		Rua José Hermiton Rodrigues, nº 922, Bairro Chácara São Vicente.
2	Antônio Maia Silva	Pai Tonho Carteiro	Oxum Opará	<i>Aissomin</i>	Ilê Axé Oxum Kairê Aissomin	Candomblé Ketu/Angola, Umbanda	Início da década de 1980	Rua Eliseu Gomes, nº 464, Bairro Novo
3		Mãe Jussara	Iemanjá	<i>Yá Karitobossi</i>	Ilê Axé Yá Karitobossi	Candomblé Ketu/Angola, Umbanda	Remonta possivelmente o início	Rua Umberto Campos, nº680, Bairro Novo

<sup>78</sup> Dados recolhidos no ano de 2022.

							da década de 1970.	
4	Érica Aparecida Santos	Mãe Érica	Oxossi (Odé Erinlé)	<i>Odé Nofádémirêfã</i>	Ilê Axé D'balaxé Alayê Odé Erinlé Nofádémirêfã	Candomblé Ketu/Angola e Umbanda	2014 <sup>79</sup>	Rua José de Alencar, nº76, Bairro Centro.
5	Dayverson Roberto Lima e Silva	Pai Deivinho	Ayrá (Egbonã <sup>80</sup> )	<i>Ayrábônã</i>	Ilê Axé Kaô Amim Oyó Lonã	Candomblé Ketu/Angola e Umbanda	08/12/2015	Quadra 8 lote 5, Conjunto Habitacional Sônia Coco
6	Júlio César Santos Silva	Pai Cesinha	Oxossi (Odé Erinlé <sup>81</sup> )	<i>Odé Luaderan</i>	Ilê Axé Omim Ofá Luaderan	Candomblé Ketu/Angola e Umbanda	2010	Rua Travessa Projetada, nº S/N, Bairro Novo Horizonte
7	José Reginaldo Vieira Lisboa -----	Pai Reginaldo -----	Ogum -----	<i>Uagebê</i> -----	Ilê Axé Ogum Naruêjê <sup>82</sup>	Candomblé Angola e Umbanda		Avenida Fernandes Lima, nº 9999, Bairro Campo Grande.

<sup>79</sup> TORRES, 2019.

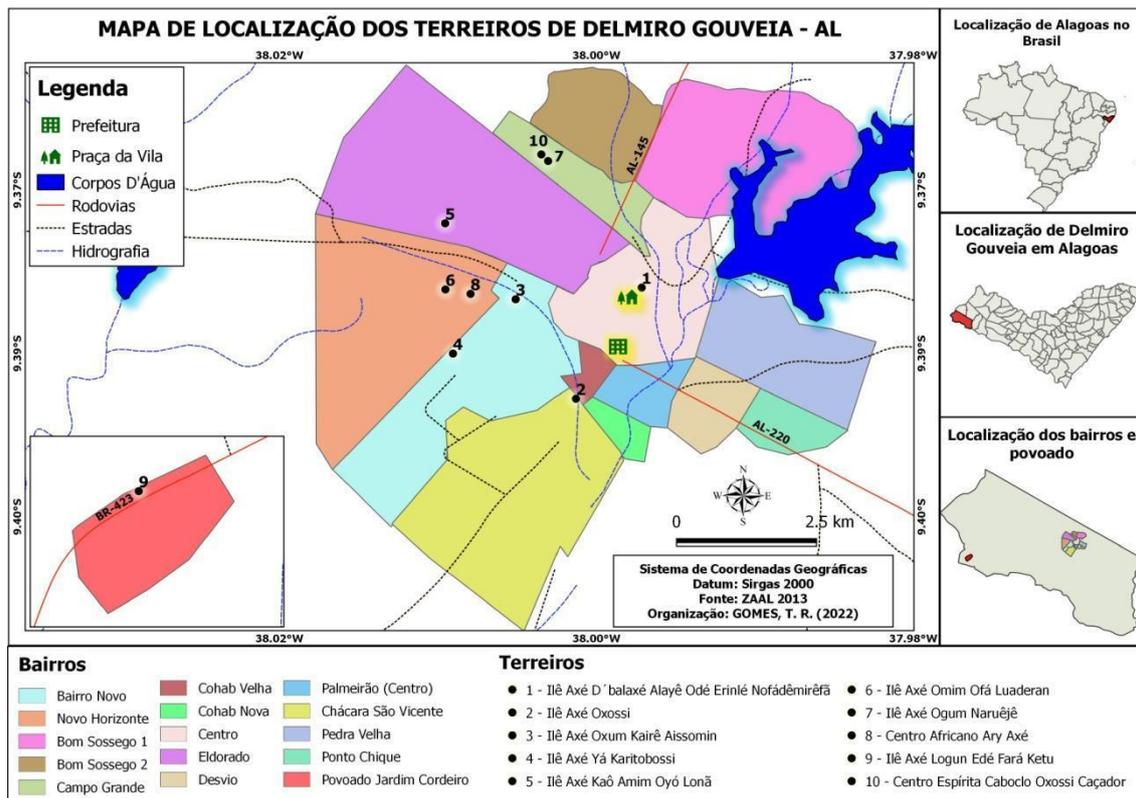
<sup>80</sup>Do iorubá “[...] *Ayrá Ìgbóná* [...] considerada como uma das ‘sub-qualidades’ de *Ayrá* (uma qualidade de *Şàngó* no Candomblé)” (MENDES, 2016, p. 436).

<sup>81</sup>Do iorubá “[...] *Erinlè, Inlè* [...] uma das qualidades de *Odé* no Candomblé; divindade caçadora em cuja homenagem deu-se o mesmo nome ao rio da cidade yorubá chamada *Ìlódúbú*,” (MENDES, 2016, p. 440) além de ser pai mitológico do Orixá Logum Edé.

<sup>82</sup>Esse terreiro é citado por Pai Tonho Carteiro (2021) e Mãe Jussara (2021) como pertencente a Pai Rafael, um antigo pai de santo de Umbanda da cidade quando ele faleceu deixou uma mulher viúva conhecida atualmente como Ialorixá na cidade Mãe Cileide e alguns filhos órfãos, posteriormente casou-se com Pai Reginaldo de Ogum (Uagebê) e juntos cuidaram do terreiro Ilê Axé Ogum Naruegê, de seu finado marido.

	Cileide Batista Barbosa	Mãe Cileide	Oxum	<i>Omin dolomin</i>				
8	Francisco Rosa da Silva	Pai Francisco	Oxossi	<i>Odé Talaossi</i>	Centro Africano Ary Axé	Candomblé Angola, Umbanda	Remonta o ano de 2000	Rua Coronel Euclides Nunes, nº 25, Bairro Novo
9	José Manoel da Silva	Pai Dedé	Logum Edé <sup>83</sup>	<i>Fará Kóiassi</i>	Ilê Axé Logun Edé Fará Ketu	Candomblé Ketu e Umbanda	2008	Rua Naneri, nº63 Povoado Jardim Cordeiro
10		Pai Oscar	Oxossi		Centro Espírita Caboclo Oxossi Caçador	Umbanda		Avenida Fernandes Lima, Bairro Campo Grande.

<sup>83</sup> Do irouba, “[...] *Lógun Èdẹ*, ou *Lógun* [...] *Òrìṣà* adolescente de sexo masculino, originário da cidade yorùbá de *Ilésà*. Filho mítico do pai *Erinlẹ* [...] e da mãe *Ìpòndá* [...]; Elemento: terra e água; Regência: rege a pesca, a caça e a vaidade; Saudações: *lò sí lò sí!* (‘O reverenciamos neste momento!’) [...]; *Olúwa o!* (‘Oh, Mestre!’); Elementos Rituais: *abẹ̀bẹ̀* e *ofà* [...]” (MENDES, 2016, p. 151).



Assim, a partir dos dados, principalmente da tradição oral que temos analisado, percebemos a presença de algumas práticas afrorreligiosas presentes na cidade de Delmiro Gouveia (AL) desenvolvida desde a década de 1960 que não aparecem nos censos, mas se concretizam no cotidiano do município. Nesse contexto, como esses afro-religiosos praticavam seus rituais nesse território? Quais as suas possibilidades de prática litúrgica e suas estratégias? Estariam submetidos a formas de violências? Quais? Conseguiram praticar resistências e enfrentamentos mais diretos? De modo geral já sabemos que práticas de negação e exclusão como o silenciamento, a invisibilização e esquecimento, são aspectos presentes nas tramas históricas pelas quais se desenvolve essa História das Religiões e Religiosidades em Delmiro Gouveia. É sobre isso que iremos discorrer na próxima seção.

### 3.2 Negação, silenciamento e esquecimento: memórias do racismo religioso e as formas de resistência dos afrorreligiosos em Delmiro Gouveia – AL (1980-2000)

Em nossas entrevistas um aspecto recorrente era o esquecimento, a negação e o silenciamento manifestos de várias formas e em vários contextos. Aqui buscaremos elencá-los e refletir sobre eles tentando entender esse fenômeno. Pai Tonho Carteiro

referendou Pai Joãozinho como o mais antigo sacerdote de que ele teve notícia. Sobre isso ele diz:

PTC - O mais antigo foi seu Joãozinho, foi o mais antigo, depois teve Cabocla, seu Antônio Cascavel, é... Rafael, porque Rafael morava em Olho D'água [*do Casado*], depois veio pra cá, ele ainda era casado, foi quando a mulher dele morreu e ele se engraçou com Cileide. (Pai Tonho Carteiro, 2021).

Quando perguntado sobre em torno de quanto tempo ele já estava aqui tomando como referência a data que o entrevistado chegou em Delmiro Gouveia (AL) ele rememora:

PTC - [...] eu sei que ele [*Seu Joãozinho*] já trabalhava há muito tempo, agora não sei desde quando... acho que já tem uns... 10 anos por aí... ele já trabalhava, ele... era o pai de santo mais famoso assim de... de fazer as coisas certinhas, de aprovar, era seu Joãozinho. (Pai Tonho Carteiro, 2021)

Pai Tonho chega aqui no início da década de 1970 e Pai Joãozinho já era consolidado e famoso sacerdote na cidade, então possivelmente ele já estivesse aqui em torno da década de 1960. Os entrevistados demonstram que nesses primórdios existia uma preponderância da umbanda aqui na cidade, mas qual a origem dessas umbandas? Sobre isso Pai Tonho relata:

PTC - Eu já conheci quando eles já eram feito, que eles já começaram a receber outros guias, já começaram a trabalhar, não tinha pai nem tinha mãe [...] eu comecei sem ninguém, sem ser de ninguém, eu comecei a trabalhar com meus guias mesmo e pronto. Depois foi que o Peixoto disse: 'você tem que fazer cabeça porque o santo vai exigir isso dele', ai foi quando eu fui. Só que eu não queria não, não vou mentir! (Pai Tonho Carteiro).

Não temos informações nas fontes orais sobre as origens dessas umbandas mais antigas na cidade. Entretanto, podemos fazer algumas inferências possíveis, considerando o contexto histórico mais abrangente. Nas décadas de 1960 e 1970 houve o crescimento e a popularidade da Umbanda em nível nacional. Um processo de articulação dos seus adeptos em uma organização racionalizadora institucional como congressos e federações, o que garantiu seu espaço na esfera pública e política, sobretudo, nas classes médias urbanas. Com isso foi possível a essa religião à integração dos valores da sociedade global brasileira se legitimando socialmente (ORTIZ,1947).

A historiadora Irinéia Maria Franco dos Santos (2014) apresenta que a chegada da Petrobrás em Alagoas mobilizou um fluxo de pessoas entre os estados de Sergipe, Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro e outras cidades do Sudeste para o estado alagoano na década de 1950, e com isso esses indivíduos trouxeram suas religiões, influenciando no aumento da diversidade religiosa do estado. Essa mesma década é marcada pela chegada da Umbanda Branca vinda do Rio de Janeiro e sua influência é evidenciada na construção do chamado rito traçado<sup>84</sup> (SANTOS, 2014).

Essa informação de Santos (2014) aproximou-se de alguns dados apresentados pela Prof. Me. Ellen Cirilo (2022) sobre a presença de terreiros em Delmiro Gouveia (AL). Ela indica a ausência da origem genealógica de terreiros do litoral e agreste alagoano, na cidade de Delmiro, identificando somente origens genealógicas desses terreiros delmirenses que remetem ao estado de Sergipe, São Paulo e Bahia, quadro muito parecido também com nosso levantamento dos atuais terreiros do município com a exceção do Centro Africano Ary Axé dirigido por Pai Francisco que originalmente tem seu princípio genealógico ligado a Maceió (AL).

Esses dados (SANTOS, 2014; SANTOS, 2022) também se aproximaram dos relatos recolhidos na presente pesquisa, um sobre a vinda de Pai Francisco de Maceió à Delmiro para ficar próximo da família, como também, outros relatos que assinalam movimentos de retorno de sertanejos, ex-retirantes para ficar perto da família em Delmiro Gouveia (AL), um polo de trabalho devido, entre outras coisas, à Fábrica da Pedra. A exemplo, tínhamos Mãe Cabolca pessoa que foi para outros estados, entrou em contato com experiências afroreligiosas e voltou com elas para esse município.

Pode ter sido assim também nos primórdios das práticas religiosas afro na cidade, embora, não possamos afirmar com exatidão, por ausência de informações nas fontes. Imaginamos que essa tenha sido a possibilidade, pois, o município de Delmiro Gouveia apresenta historicamente um perfil de desenvolvimento regional e possui grande histórico de imigração. Porém o apagamento desse passado local pelas vias do tempo e da degradação da memória nos impossibilita rastrear com efetividade as origens dessas Umbandas e se partes desses processos que ocorriam nos centros urbanos em nível nacional e estadual, de alguma forma podem ter alcançado o sertão alagoano.

---

<sup>84</sup> Santos (2014) aponta um debate na intelectualidade alagoana sobre essa definição, mas de forma geral se constitui em um rito resultado da relação do nagô antigo de Maceió com a umbanda branca carioca recém-chegada ao estado no período de 1980.

Talvez algum resquício observável dessa institucionalização da umbanda através das federações se materialize em Delmiro Gouveia (AL) pelo fato de dois dos entrevistados estarem vinculados às federações, o primeiro é Pai Tonho Carteiro, relata ser vinculado à Federação do Templo Espiritualista e Confraternização de Umbanda<sup>85</sup> São Lázaro (FTECSUL)<sup>86</sup> fundada em 1966 em Aracaju - SE (SOUZA FILHO, 2010). Em 1974 ele conheceu sua mãe de santo, *Mabé Orô*, e a partir de um representante dessa federação chamado Clodoaldo, abriu sua casa no início da década de 1980 e filiou-se à mesma federação.

Pai Francisco é vinculado a Federação Zeladora das Religiões Afro- Brasileiras em Alagoas (FRETAB), de Maceió - AL, fundada em 1972, que por sua vez é filiada ao Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros (CONDU), sediada no Rio de Janeiro - RJ. O sacerdote só se filiou a essa federação em 2012, que é a data dos escritos de certificado de filiação e alvará de funcionamento, os dois documentos referentes ao terreiro do entrevistado.

É curioso como esses documentos da FRETAB citam como fundamentação legal, primeiro a constituição de 1967, especialmente o Art. 153, § 5º que evoca a liberdade de crença e exercício das religiões afro-brasileiras “que não contrariem a ordem pública e os bons costumes”, e só depois o Art. 5 da constituição de 1988, legislação atual que cobre a liberdade religiosa, mas sem a sanção moral de “ordem pública e bons costumes”. Essa primeira lei referenciada pela FRETAB já é ultrapassada, inválida e mesmo assim permanece como fundamentação legal, isso pode significar, não só os ecos da memória do período de Ditadura Civil-Militar, mas também da gênese dessa instituição voltada para uma organização racionalizadora e normativa, em busca de aceitação e integração social (ORTIZ, 1947). O mesmo documento de “Alvará de Funcionamento” assume normativas acerca de horários de funcionamento da casa religiosa, e intervenção policial, que só deveria acontecer por ‘abuso da ordem pública’; com autorização judicial ou a pedido da federação (FRETAB).

Apesar desses dois casos, o que permanece sobre a memória da Umbanda em Delmiro Gouveia (AL) principalmente as mais recuadas no tempo é um esquecimento que carece de pesquisas mais aprofundadas para se desvelar.

---

<sup>85</sup> Segundo Souza Filho (2010) Umbanda seria um “termo utilizado pela sociedade aracajuana para referir-se ao Candomblé e ao Toré à epocá” (SOUZA FILHO, 2010, p.81), isso ocorre também com nosso entrevistado em questão usando o termo umbanda de forma genérica para se referir a uma variedade de religiões afro-brasileiras, como candomblé, “espiritismo” etc.

<sup>86</sup> Atualmente se localiza na Rua Maruim, nº 2148, Bairro Cirurgia, Aracaju/SE, CEP 49055-440.

Desses antigos citados pelos entrevistados, temos a figura de Mãe Cabocla, sobre ela repousa várias memórias. Para Mãe Gracinha, ela teve o primeiro terreiro da cidade. Já para Mãe Jussara, filha biológica e espiritual de Mãe Cabocla, quando ela chegou em Delmiro Gouveia já existiam algumas casas de Umbanda. Para o Pai Tonho Carteiro, Mãe Cabocla seria umas das antigas. É sabido que ela foi primordialmente de Umbanda e depois iniciou-se no Candomblé. Conforme narrou Mãe Jussara, Mãe Cabocla foi iniciada no candomblé de Nação Angola por Joãozinho da Goméia na década de 1940, quando ela morava em São Paulo (SP). Isso gerava desconfiança da comunidade local. Pai Tonho Carteiro diz: “ela [*Mãe Cabocla*] foi feita por Joãozinho da Goméia, na época, o povo nem acreditava, né? Ela viajou e veio, aí chegou dizendo foi feita por Joãozinho da Goméia, o povo ficou assim: [*pausa reflexiva*] ‘mas, Joãozinho da Goméia?’ [*tom indagador reflexivo*]” (Pai Tonho Carteiro, 2021). Isso revela uma disputa da memória sobre a filiação de Mãe Cabocla, pois ser filha de uma figura conhecida nacional e internacionalmente na época era um lugar de privilégio e prestígio, inclusive de legitimidade sobre os outros terreiros. De forma objetiva não temos fotos ou outros documentos que atestem essa filiação espiritual de Mãe Cabocla, somente contamos com o relato de dois antigos que convergem em colocar uma das origens desse que é um dos mais antigos terreiros de Delmiro Gouveia (AL) sendo de candomblé tradição Angola, que também tocava Umbanda pela trajetória de mesma sacerdotisa.

Nos relatos desses sacerdotes, vários elementos surgiram, não só o esquecimento desses primórdios das religiões afro-brasileiras na cidade, mas também em relação às práticas de violência voltadas contra essa comunidade, suas formas de resistência e enfrentamento. Em relação a isso percebemos uma protuberância do discurso de negação por parte dos próprios afrorreligiosos em suas várias formas. Por exemplo, quando questionados sobre sua relação nos ambientes escolares e de trabalho depois de terem entrado nas religiões afro-brasileiras, Mãe Jussara e Pai Francisco relatam que sua opção religiosa sempre foi pública e respondem,

MJ<sup>87</sup> - [...] não! Na escola não tinha problema, né? Não tinha problema nenhum. E no meu trabalho, também, onde eu trabalhava, também não tinha problema nenhum. As pessoas aceitavam, tudo direitinho (Mãe Jussara, 2021).

---

<sup>87</sup> Iniciais para a Mãe Jussara.

PF<sup>88</sup> - [...] no colégio nota dez! [*enfático*] no meu trabalho melhor ainda porque eu arrumei muitos trabalhos bons depois disso, eles [*as entidades*] me deram muitos trabalhos bons [...] (Pai Francisco, 2021).

Essas falas são emblemáticas. A negação é um suposto elemento que os coloca no lugar de não-vítimas de violências. Mais especificamente a fala de Pai Francisco o constrói como um sujeito socialmente bem tratado, bom aluno, possuidor de bons trabalhos trazidos pelas suas entidades. Todos esses argumentos evocam um signo positivo para o entrevistado em detrimento da figura de alvo ou vítima de uma violência. Para além de leitura subjetiva do entrevistado sobre suas memórias, existe a possibilidade dessa argumentação funcionar como uma articulação discursiva para se legitimar como afroreligioso aceito na cidade. Essa fala, entretanto, não significa dizer que não existam práticas de racismo religioso em ambientes como a escola, por exemplo. Pai Tonho Carteiro enfatiza que na escola nunca sofreu com isso, ele diz “Nunca recebi, nenhuma cara feia, nem um olho assim atravessado dos amigos.” (Pai Tonho Carteiro, 2021), porém quando perguntado se seus colegas de turma sabiam que ele era afro-religioso desde os dez anos de idade, ele justifica,

PTC - [...] eu era aquele aluno queridinho, da classe, né? Porque eu desenhava, pintava e como ninguém sabia, só iam atrás de mim. Então eu fiz aquele vínculo de amizade muito grande, fiquei muito tempo assim, eu sei que foi bom, foi bom! Não foi complicado.

TRG<sup>89</sup> - [...], mas... seus colegas de escola sabiam? [*o entrevistado interrompe: Não!*] ou o senhor nunca falou abertamente com eles, né?

PTC - Não, não sabiam. [*o entrevistador comenta: Entendo.*] Não é que eu tivesse vergonha, eu achava que eles não iam aceitar, então, como era uma coisa minha eu não tinha necessidade pra que eu falasse que eu tava na religião espírita, até pra perder algumas amizades que eu tinha que eu gostava, e tudo, então não, deixa assim... é melhor ninguém saber porque ninguém vai saber o que eu sou que eu deixei de ser!” (Pai Tonho Carteiro, 2021)

Em primeiro lugar, percebemos que a negação aqui sempre é acompanhada de um efeito de valoração positiva dos entrevistados, em especial Pai Tonho Carteiro, que na fala é alvo do bem-querer, da amizade e do respeito. Em detrimento a isso, seus colegas de escolas não sabiam de sua vida religiosa, pois ele tinha medo de não ser aceito e perder

---

<sup>88</sup>Iniciais para o Pai Francisco.

<sup>89</sup> Iniciais do nome do entrevistador, Tiego Ribeiro Gomes.

as amizades. Com isso, não queremos dizer que ele de fato não era querido na escola em que estudava nesse período em Pão de Açúcar (AL), mas que o silenciamento foi uma estratégia para se socializar na escola e conseguir se poupar justamente da possível hostilidade, violências e isolamento social que por ventura viesse a ter caso se a sua declaração religiosa fosse pública. Percebemos aqui como o espaço da escola (instituição disciplinar) pode ser hostil e vigilante (FOUCAULT, 2011).

Um complexo misto de vigiar e punir o corpo que não se adéqua à disciplina, habita a subjetividade do entrevistado que demonstrou ter consciência da leitura social negativa na escola sobre a afrorreligiosidade, ou seja, a vigilância sobre um aspecto do qual se tem profunda reprovação social e do perigo que isso pode representar para ele, nesse caso, a perda das sociabilidades na escola. Dessa forma, ele articula em sua subjetividade à ideia de reprovação social, o que lhe desencadeia um comportamento que pode ser entendido inclusive como forma de resistência, um rearranjo das forças para conseguir sobreviver em uma sociedade sendo uma criança afrorreligiosa com amigos na escola (FOUCAULT, 2011).

Ulisses Neves Rafael (2004) demonstra como no fim do episódio do Quebra-Quebra, os sobreviventes que não conseguiram sair do estado de Alagoas tiveram que sobreviver com seus algozes, formando o “Xangô Rezado Baixo”, silenciando seus tambores e camuflando suas práticas religiosas, para conseguir dar continuidade a sua religiosidade e sobreviver simultaneamente. No caso de Pai Tonho Carteiro, em sua narrativa eles não chegam a ser seus algozes, mas possíveis violentadores. Para se proteger da ameaça, o entrevistado arma técnicas de resistência e sociabilidade nesse caso, o silenciamento.

Já Mãe Gracinha nos mostra que tipo de hostilidades ela e sua filha encontraram na escola,

TRG - [...] Sim, mas as pessoas elas sabiam que a senhora frequentava?

MG<sup>90</sup> - [...] sabiam, sabiam, algumas sabiam outras eu não...

TRG - [...] E quais eram as reações deles?

MG - [...] ah, sempre dizia assim, macumbeira... não sei o quê! Aí eu dizia: não, deixe... o que importa é que eu quero, que eu gosto, eu me sinto bem, então...”

T.R.G – [...] E a senhora já ficou sabendo de algum caso de outra pessoa em outro contexto?

---

<sup>90</sup> Iniciais do nome popular pelo qual se chama a entrevistada, Mãe Gracinha.

M.G – [...] já. Essa aqui [*aponta para filha biológica*] quando estudava a chamavam de “filha de macumbeira”. Acho que é por isso que ela não gosta [*se refere às afrorreligiosidades*] [...] (Mãe Gracinha, 2021).

Mãe Gracinha, quando voltou a Delmiro Gouveia (AL) ainda estava passando pela vida escolar, inclusive em paralelo conheceu algumas pessoas afrorreligiosas acompanhada de sua mãe Maria Moreno Moreira (*in memoria*) da época que visitou o terreiro de Mãe Cabocla, e conheceu a figura de Tonho Carteiro. No contexto escolar, tanto seu como de sua filha, o racismo religioso se materializou em forma de difamação, com o emprego do termo “macumbeira” de forma pejorativa e denunciativa, pelo fato dela visitar terreiros afrorreligiosos da cidade, e essa informação ser do conhecimento de algumas pessoas.

Esse termo “macumba” já era usado na virada do séc. XIX para o XX como forma de nomear uma série de práticas religiosas diversas que posteriormente se tornaram a umbanda (ORTIZ, 1947). Contudo, atualmente virou um termo popular de desclassificação das religiões negras. Ele generaliza uma imensa diversidade de práticas religiosas em um termo que evoca um signo negativo de demonização, charlatanismo, maldade e desgraça. Esses são os significados usados para desclassificar a entrevistada, inclusive subjetivou sua filha a “não gostar” das religiões afro até hoje. Pelo seu relato, como forma de resistência a entrevistada usa não só a persistência da prática religiosa, mas também o não afronte direto às pessoas.

A infância dos entrevistados para a tese de Gomes (2020) também foi marcada pelo racismo religioso. Os dados de sua pesquisa apontam como as crianças percebiam durante os anos 1980 e 1990 as religiões afro, como se portavam diante delas, o que subjetivaram. Segundo ele:

O que ficou nas lembranças foi uma mescla de estranhamento das práticas religiosas não cristãs e as cargas semânticas pejorativas sobre elas, sendo referenciadas como “macumba” e atreladas ao medo, ao empobrecimento, a brigas e desastres de todos os tipos. Atribui-se a elas a figura do diabo, um símbolo que faz parte do repertório mítico judaico-cristão (GOMES, 2020, p.183).

Percebemos na citação que algumas noções foram subjetivadas ao ponto de formar o que o autor entende como os saberes dos entrevistados sobre as religiões afro, construídos a partir de lacunas, estereótipos, medos, vergonha, repulsa, fatalismo, risco de doenças, falência financeira e morte etc. Por mais que alguns entrevistados para este

(Trabalho de Conclusão de Curso) tenham negado práticas de violência, em outro trabalho acadêmico (GOMES, 2020), isso aparece muito fortemente em relatos de outros sujeitos sertanejos para décadas próximas àquelas sobre as quais falamos.

Porém, o jogo de forças se torna mais visível quando se trata do exercício das práticas litúrgicas em si. A negação se reproduz também na percepção dos entrevistados sobre as dificuldades do fazer religioso na cidade de Delmiro Gouveia (AL). Pai Francisco, apesar de ter tido dificuldades financeiras de erguer seu terreiro, de ter sido alvo de difamação pública por ser da religião afro, coloca como maior dificuldade para a prática de sua religião afro, a “falta de fé” (Pai Francisco, 2021).

Ele relata que a responsabilidade dessa descrença é de outros sacerdotes que “não se garantem” (Pai Francisco, 2021), ou seja, não teriam competência para fazer rituais eficazes e convincentes que façam as pessoas acreditarem na religião. Isso mostra uma relação de poder em que ocorre sua legitimação sobre outras lideranças religiosas supostamente incompetentes nos resultados de trabalhos espirituais. Nesse sentido uma espécie de estratégia de silenciamento do racismo religioso de que possivelmente é alvo em detrimento da proclamação de sua competência litúrgica religiosa em fazer trabalhos espirituais eficazes.

Já Pai Tonho Carteiro relata,

PTC - Desde que eu comecei [...] eles [*a sociedade de modo geral*] nunca reclamaram nem que eu era feio, sempre eram muito bom comigo, muito legal, nunca reclamaram de tambor, nunca reclamaram de zoada, nada, é... essas coisas eu não tive não, nenhum problema, graças a Deus! (Pai Tonho Carteiro).

Esse testemunho também converge no relato de sua Equede, Mãe Gracinha de Ogum. Ela afirma que ele nunca teve problemas no lugar onde está localizado hoje e sempre foi muito querido. Identificamos que boa parte dessas práticas de silenciamento e negação do racismo religioso tem como elemento a positivação do indivíduo no seu discurso como um afrorreligioso sempre respeitável, alvo de afetividade e acolhimento. Não negamos o fato desses indivíduos – a exemplo de Mãe Gracinha e Pai Tonho – reconhecerem que não sofreram violências, porém precisamos tentar entender esse fenômeno.

Talvez seja um elemento espontâneo o fato de os entrevistados não estarem instrumentalizados para reconhecer as formas de violência agenciadas pelo racismo

religioso, como pode ser conscientemente definido para gerar essa ideia de legitimação. Além disso Pai Tonho pode, de fato, não ser alvo de formas mais diretas de racismo religioso, e vários fatores levariam a isso, como o fato de ser um dos primeiros a se instalar no Bairro Novo, no período onde um bairro era bem periférico, tinha poucas casas e a vegetação cobria a maioria dos terrenos, assim as pessoas que chegassem posteriormente tinham que se adequar a ter uma casa afrorreligiosa ao lado, além de o entrevistado ao longo dos anos ter se integrado à memória coletiva como uma referência emblemática das religiões afro-brasileiras na cidade.

Pai Tonho Carteiro relata que sempre atendeu pessoas de posses e “importantes” na cidade que no caso de alguma rejeição ou violência acontecer contra ele poderiam interceder ou agir mesmo que de forma velada para que aquilo não ocorresse. Não podemos esquecer também, dois fatores importantes: 1) o fato de que ele foi servidor público dos correios numa cidade interiorana, o que o fez estabelecer um tipo de contato profissional que adentra no cotidiano de diversas pessoas, recriando-lhe possibilidades de relações amistosas e, 2) o fato de ele ser um pai de santo branco, o que lhe garante, mesmo que de forma involuntária, todos os privilégios do lugar da branquitude, poupando-o de atos de violência mais diretos.

Esse último aspecto aponta a presença de brancos nos terreiros e sua relação com os privilégios da branquitude. Assim, fazemos uso das reflexões do cientista social Rodney William (2019), o qual entende que o alvo das violências em questão é o símbolo religioso de origem negra, as liturgias e a ancestralidade em si, e não o corpo das pessoas. Dessa forma, quando o sujeito branco tira essas insígnias e sai desse contexto afrorreligioso ele fica livre da estigmatização e deixa de ser o alvo dessas violências em detrimento dos sujeitos negros que ao se tornarem afrorreligiosos e se vestir de todos esses símbolos são um duplo alvo de racismo (WILLAM, 2019).

Talvez por isso, que sujeitos candomblecistas de tez branca não consigam identificar ataques racistas. Pai Tonho, inclusive, só os usa no interior do terreiro e nunca no espaço público, justamente pela consciência que tem de o espaço público ser hostil a esses símbolos. Então seu corpo é disciplinado para uma estética ocidentalizada, sua imagem pública é de um trabalhador. Como ele exercia emprego de carteiro, ele tinha estabilidade numa cidade que, embora polo econômico para a região do alto sertão, carecia de melhores vagas e oportunidades de emprego.

Duccine (2016) em suas análises teóricas indica o candomblé como uma religião em que a maioria de seus praticantes eram negros, pobres, com pouco acesso a educação

e nordestinos até os anos 1960, porém nas últimas décadas pessoas de um estrato social mais favorecido estão entrando no candomblé. Talvez hoje em Delmiro Gouveia, o número de pessoas da classe média no Candomblé não seja tão expressivo (ainda), mas para fazer tal afirmação seria necessário dados científicos, o que expressa a ausência de pesquisas históricas, no estudo da relação classe média e Candomblé neste município.

Essa integração se dá na base de muitos conflitos com as primeiras apropriações em que as religiões afro são tomadas como objeto de estudo constituindo a formação do conceito de pureza nagô, a relação de clientela esporádica e a divisão do trabalho no terreiro. Nessa divisão, negros e pobres se ocupam do trabalho mais físico enquanto ricos e brancos trabalham menos, além do fato de a condição financeira dessa classe média dar mais oportunidade desses sujeitos tomarem suas obrigações e crescer em direção a um lugar de destaque hierárquico com mais rapidez (DUCCINE, 2016).

De modo geral, o entrevistado se aproxima inicialmente de um estrato social mais estável financeiramente, com bens móveis e imóveis, construídos ao longo do tempo no mundo do trabalho convencional e atividades espirituais. Por consequência, alcançou certa liberdade de promover suas festas e obrigações religiosas, levando-o a ter uma boa estrutura que poucas lideranças afrorreligiosas têm na cidade. Esta situação é bem diferente daquelas vivenciadas por afrorreligiosos de pele negra (sejam pardos ou pretos) que além de serem alvo de racismo e racismo religioso mais explícito, podem se situar em um estrato social economicamente mais desfavorecidos.

Mãe Jussara, mulher, negra e Ialorixá, quando questionada sobre suas dificuldades antigas, as caracteriza utilizando o verbo “agredir”. Para ela essas agressões são definidas como “palavras grosserias”. Ao ser questionada sobre que termos eram esses ela afirma “Olha! Eu não gosto nem de falar nisso [*olha para o horizonte e faz expressão de dor*].” (Mãe Jussara, 2021). Tal expressão implica num processo sensível e doloroso de ter que rememorar esses acontecimentos. O racismo religioso por meio de violência verbal é uma constante nos relatos feitos pelos entrevistados. A própria sacerdotisa em questão já foi alvo disso, ela relembra: “veja bem, já sofri violência de palavras agressivas, né?” [*entrevistador pergunta: de quem?*] Assim, sem querer citar nomes, mas de pessoas mesmos aqui da cidade...” (Mãe Jussara, 2021). A escolha da entrevistada em não apontar nomes, isso poderia ser uma questão ética de não instigar aversão à alguém e não acusar, ou mais provavelmente desvele uma relação de medo com esses algozes. O efeito em todos os casos é um silenciamento estratégico como forma de resistência à memória dessas violências traumáticas.

Podemos observar Mãe Gracinha e Pai Francisco, que são autodeclarados negros, relatam episódios de racismo religioso mais diretos. Apesar de possivelmente não ser alvo de racismo religioso mais direto, Pai Tonho Carteiro tem consciência da leitura social negativa para com sacerdotes e com as religiões afro-brasileiras em geral, mas não em relação a ele. Diz: “que o pai de santo leva muito nome, né? Você sabe disso, que a gente leva nome de todo jeito, mas eu, graças a Deus, todo mundo sempre me tratou bem, nunca teve essa coisa de tratar mal, de não ..., graças a Deus...” (Tonho Carteiro, 2021). No excerto citado, novamente identificamos o elemento da negativa, nesse caso, negar que as violências o tomem como alvo a não ser pela generalização da sociedade. Em outro momento o entrevistado relata como seu terreiro é alvo do medo social das religiões afro-brasileiras, ele diz que deixava a porta aberta e ninguém incomodava, isso por conta do medo, diz:

PTC - [...] essa casa já ficou aberta de umas meio dia, até... umas dez da noite, ninguém não entrou nem pra olhar se porta tava aberta e tinha alguém... Tem medo, tem medo! [...]  
 Tem medo [...] pelo o meu jeito de ser, de ser pai de santo, o povo acha que tudo é macumba, né? Que se fazer uma coisa errada aqui vou... vai pra a macumba, e eu não sou assim, eu acho que as pessoas me respeitam, só isso [...] Só isso! [...] dizem macumba como se fosse a pior coisa do mundo, né? O povo diz: ‘vão pro Xangô!’ Não tem noção que Xangô é um Orixá, né? Falam muita besteira [...] a gente tem que admitir e aceitar, porque são pessoas que não tem leitura, são pessoas que são leigas, aí, não tem, a gente vai... vai partir pra uma pessoa que não sabe de nada? Não vale a pena não, isso. (Pai Tonho Carteiro, 2021).

Pai Tonho tem consciência dos processos de vigilância que implicam nessa leitura social negativa da figura do sacerdote afro e da religião de modo geral, tendendo para os estereótipos como o de ‘macumba’ e o de ‘Xangô’ termo apontados pelo entrevistado como usados negativamente para se dirigir às religiões afro-brasileiras, além dessa relação de medo construída pelo discurso de demonização do cristianismo. Assim mesmo que o entrevistado negue em sua prática discursiva ambígua, de alguma forma, o discurso reconstrói formas pelas quais o racismo religioso o atinge.

O racismo religioso se materializa em várias áreas da vida, entre elas o mundo do trabalho. Mãe Gracinha relata que trabalha desde o ano de 1997 no departamento público da prefeitura, com a tributação, e sempre foi alvo de críticas. Ela afirma:

M.G – Já (*passou por incômodos*), eu comecei a trabalhar na prefeitura em 97, aí, eu já arranjei umas duas inimizades por conta do Candomblé.

T.R.G – E foi? Conte essa história aí.

M.G - Assim, elas dizendo que eu era uma pessoa sem fé, que eu andava nesses cantos, aí eu digo, eu sou sem fé, mas eu tenho a religião que eu sigo e você não tem, qual é a religião que você frequenta? Por que você tá duvidando da minha fé? Eu acho que cada um tem fé da forma que acha melhor, né?... (Mãe Gracinha, 2021).

Esse é um caso de crítica a partir da mobilização da categoria cristã de fé. Sua companheira de trabalho não reconhecia as religiões afro-brasileiras praticadas pela entrevistada como um modelo de fé. Isso ocorre, muito provavelmente, quando acontece uma comparação das tradições religiosas afro-brasileiras com o modelo de religião hegemônica, o Cristianismo. Assim, uma moralidade cristã agencia a reprovação dessas práticas afroreligiosas deslocando-a para um lugar de “não-fé”, “não-verdade” e “não-bondade”. Classificando-a não apenas como “falta de um Deus verdadeiro”, como afirma e denuncia a presença de uma pretensa “demonidade,”. Essa prática discursiva instituída no cotidiano das relações de poder descaracteriza, estigmatiza e difama as religiões negras diminuindo-as e violentando-as epistemologicamente a partir da moralidade cristã (SOUZA, 2018; NOGUEIRA, 2020). Diferentemente de sua reação na escola, já adulta, no ambiente de trabalho, a reação de Mãe Gracinha é responder as provocações de forma direta, questionadora e com novas problematizações acerca das práticas de suas próprias interlocutoras. Esse tipo de estratégia, o confronto direto de ideias é muito usado pela entrevistada.

É importante salientar que esse caso ocorreu em uma repartição pública. A entrevistada em questão diz haver limitações na atuação dos poderes públicos locais em relação à garantia de direitos de afroreligiosos. Ela só cita que a Lei Aldir Blanc (aqui ela se refere aos editais do ano de 2020) foi um incentivo cultural importante, porém sabemos que o único em tantas décadas de negligência na administração pública e garantia de direitos a afroreligiosos. Mãe Jussara, Pai Tonho Carterio e Pai Francisco relatam a mesma ausência. Apesar da ausência dos poderes públicos na garantia de direitos, temos departamentos públicos como esse do qual Mãe Gracinha é trabalhadora, que em 2021 deixou de contratar uma servidora por conta da mesma ser candomblecista:

M.G – Percebi agora que quando foram pra recontratar Mãe Stella<sup>91</sup>, não recontrataram porque disseram que ela era do Candomblé. Eu fiquei assim, eu até comentei, eu disse olhe, eu acho que não tenha nada haver a religião dela com o profissionalismo, porque ela é uma profissional indo e voltando, se vocês forem perguntar a mim, quem eu quero de volta para trabalhar comigo, eu indico ela, e a prova é tanto que eu indiquei já duas vezes, mas eu via assim sabe um certo...

T.R.G – Dos responsáveis pelo setor né, que a senhora fala?

M.G – Isso... (Mãe Gracinha, 2021).

A passagem do poder na gestão executiva municipal, ocorrida em 2021, fez com que Mãe Estela, mulher negra e Ialorixá fosse demitida. A princípio isso tem a ver com os rearranjos políticos locais que priorizam, em vez de lutar por orçamento específico e realizar concursos públicos, empregar temporariamente, como trabalhadores terceirizados, os populares que lhes serviram dando apoio à base eleitoral. Esse movimento promove constante renovação de quadros profissionais nos órgãos públicos em Delmiro Gouveia. Entretanto, no momento de debate sobre as possibilidades de contratação de funcionários, quando sugerido o nome de Mãe Stella, o argumento utilizado por pessoas da equipe da gestão pública não foi a divergência política, uma vez que a sacerdotisa em questão havia sido contratada da gestão municipal anterior, mas sim, segundo a entrevistada, pelo motivo de seu pertencimento religioso: o Candomblé. A possibilidade de recontração foi aniquilada pelo motivo dela ser afroreligiosa, apesar de ser indicada duas vezes como profissional eficiente. Isso faz parte do dispositivo de racialidade, atingindo as estruturas dos departamentos públicos e materializando o racismo institucional<sup>92</sup> que na capilaridade do cotidiano de uma cidade do interior de Alagoas não se priva inclusive de burlar as próprias regras legislativas do artigo 5 da Constituição Federal, qual seja,

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]

<sup>91</sup> Nome fictício que demos para não tornar identificável a pessoa real dessa narrativa. Nesse caso optamos por isso para evitar problemas jurídicos e sociais. Mãe Stella tinha um contrato temporário de prestação de serviço diretamente com a prefeitura sem o vínculo como o de concurso, inclusive com a possibilidade de ser demitida a qualquer momento e numa eventual demissão podendo ser recontrataada também.

<sup>92</sup> O esse é um conceito também pensado por Almeida (2019), segundo ele nessa perspectiva o “[...] racismo não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça.” (ALMEIDA, 2019, 37-38)

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;  
 VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; (BRASIL, 1988)

O espaço público também não é o melhor lugar para se posicionar como afrorreligioso. Mãe Jussara relata que não se sente à vontade de se colocar como afrorreligiosa em público por ser tímida e ter medo de ser violentada de alguma forma. Por isso ela toma muito cuidado quando precisa usar de lugares públicos para fazer rituais como despachar Ebós<sup>93</sup>, procurando lugares mais distantes evitando as esquinas nas ruas etc. Ela reconhece como perigo real a exposição em lugar público. Pai Tonho Carteiro, Pai Francisco e Mãe Gracinha também usam desse tipo de estratégia para não sofrer nenhuma “reclamação”. Essas são relações de poder que os colocam como vítimas de racismo religioso. Se não da violência física propriamente dita, mas da ameaça e do medo de recebê-la que, de alguma forma, vislumbram no horizonte de possibilidades históricas. Essa consciência panóptica, de serem sempre observados, vigiados e punidos rigorosamente, interdita suas práticas religiosas. Eles se adequam a uma disciplina de horários avançados e locais distantes, muitas vezes arriscando as próprias vidas para fugir dos olhos dos outros cidadãos e poder praticar suas liturgias. Nesse caso, muitas vezes se arriscam no espaço público e são obrigados a adentrar pela madrugada para executar suas liturgias, o que também implica, além de riscos, também o cansaço físico para continuarem executando, posteriormente, as suas atividades diárias.

Pai Francisco, quando questionado se ele já passou por algum constrangimento, ameaça, violência por conta da religião etc. diz,

PF<sup>94</sup> – [*faz sinal negativo enfático com a mão*] Não!  
 [*interrupção de voz feminina, é a esposa do entrevistado, também afrorreligiosa*] – Já, no mercado, já! [*enfática*] Ele foi com uma roupa de Candomblé e quando acabar foi barrado por uma mulher que ele foi comprar, aí a mulher não quis vender...  
 T. R. G. – Como foi isso?  
 PF – Um preconceito [...] só isso aí que teve.  
 T. R. G. – Mas o senhor foi comprar o que no mercado?

<sup>93</sup>Do iorubá “[...] Èbọ oferenda ritual; trabalho ritual. Conforme a filosofia yorùbá, èbọ (a oferenda), consiste em um sacrifício, em um empenho, em um esforço daquele que oferenda. Este é o princípio basilar. É preciso que o ofertante mobilize a energia de seu esforço em prol de algo que almeja. Os èbọ podem ter várias finalidades: apaziguamento, agradecimento, limpeza espiritual [...]” (MENDES, 2016, p. 493).

<sup>94</sup> Iniciais do nome popular pelo qual se chama o entrevistado, Pai Francisco.

PF – Comprar lá um negócio para um sacudimento<sup>95</sup>.

[...]

T. R. G. – Aí o senhor foi paramentado de... Babalorixá?

PF – Fui.

T. R. G. – E qual foi a reação da atendente?

PF – A atendente não quis me vender.

T. R. G. – E ela disse o quê?

PF – Não, ela disse que não vendia a macumbeiro não, aí fui comprar em outro canto.

T. R. G. – Sério?

PF – Foi [*ar de riso com constrangimento*] (Pai Francisco, 2021).

Esse caso ocorreu em lugar público e acionou no entrevistado lembranças de constrangimento. Talvez por isso que essa unidade discursava da negação persista, ele sempre nega o racismo religioso voltado contra ele, nesse caso foi necessária uma intervenção de terceiros, sua esposa, para que ele expusesse o ocorrido demonstrando como o espaço público mesmo de um mercado do qual foi cliente e estava disposto a pagar para ter o material desejado, pode ser hostil a afroreligiosos e seus símbolos.

Polak (1989) faz uma reflexão sobre as memórias incômodas a serem lembradas e narradas. No caso deste trabalho são esses relatos que estamos acompanhando até aqui, rememoração de acontecimentos traumáticos frutos do racismo religioso no sertão, que evidenciam em alguns momentos as fragilidades sociais e políticas de figuras sacerdotais que são vistas em suas comunidades como referência de força, mas, para além dessa possibilidade de leitura social, há também a própria dimensão sensível, pois é doloroso lembrar e falar de momentos de constrangimento e humilhação,

Mãe Gracinha não se sente à vontade em manifestar sua religião em público. Ela relata:

M.G - Não, não sinto à vontade.

T.R.G – Por quê?

M.G – Insegurança, né... primeiro porque eu trabalho em órgão público né. Eu não quero chegar no meu setor de trabalho e ser apontada, “olha aquela ali, é macumbeiro que não sei o que...” por isso quando tem festa [*afroreligiosa no terreiro*] eu evito de tirar foto. Aí eu não gosto, nesse sentido eu não gosto. Até peço as meninas quando vão tirar foto, olhe não bote foto minha em face<sup>96</sup>, em internet não, porque a gente se prejudica, né? Nesse sentido. (Mãe Gracinha, 2021).

<sup>95</sup> Ritual pertencente ao candomblé vivido pelo entrevistado se refere a uma espécie de limpeza espiritual, onde determinados elementos são passados e sacudidos no corpo dos clientes ou filhos de santo, para remover mazelas/energias negativas/problemas físicas ou espirituais que porventura tenham os tomado.

<sup>96</sup> Ela se refere ao Facebook © um exemplo de rede social na internet onde podem circular fotos, vídeos e textos.

Ela relata como o espaço virtual também é público e como a divulgação de determinadas fotos pode prejudicá-la em seu trabalho. Ela tem receio de ser difamada e essa forma, mais reservada de registros seus em festas também faz parte de sua forma de resistência ou sobrevivência para se privar desses constrangimentos num ambiente de trabalho tão instável. O espaço público da rua também oferece os olhares vigilantes da sociedade. Mãe Gracinha relata:

M.G – É, o pessoal aqui eles recriminam muito quem anda de torço, de fio de conta, entendeu? Eu tenho, eu uso branco dia de sexta feira não é só por conta do Candomblé é porque eu tenho uma promessa a mais de 30 anos, aí tem uma pessoa que toda vez pergunta, eu digo, eu vou botar uma plaquinha aqui ó, aí um dia eu tava.... eu disse olhe eu não uso branco só por causa da promessa não é porque eu frequento Candomblé e eu gosto muito, e dia de sexta feira a gente louva Oxalá. Aí a mulher: “eu não tô perguntando nada não”. Aí eu digo: “ah, mas eu tô dizendo porque você toda vez pergunta, né”. Aí ela nunca mais perguntou. (Mãe Gracinha, 2021).

O uso de objetos, roupas, símbolos litúrgicos ligados às religiões afro-brasileiras no espaço público são muito vigiados. A entrevistada expressa até que seu branco às sextas-feiras vem de uma promessa, pelo que ficou subentendido não fazia parte de religiões afro, porém os olhos vigilantes da sociedade classificam esse símbolo como afrorreligioso e se o indivíduo for negro a associação fica ainda mais automática. Essa vigilância agencia censuras através de artifícios como o constrangimento implícito em perguntas capciosas. Aqui é onde a entrevistada mostra sua forma combativa verbal de resistir e responder a questão.

Outra questão é a existência de outras vertentes religiosas que fazem frente, oposição às religiões de matriz afro-brasileira. Mãe Gracinha relata que

MG - [...] Eu gostaria muito, sempre peço a Oxalá, a Ogum a todos os Orixás que botem na cabeça desses outros religiosos né, de católico, evangélicos que não, não deixe isso acontecer mais de ter essa perseguição com o povo de Candomblé, de raiz africanas porque é uma religião muito bela, eu admiro muito é tanto que eu estou há 40 anos lá já né, e eu gostaria muito que eles pensassem diferente e parassem com isso né, porque é uma religião muito bonita (Mãe Gracinha, 2021).

Um desabafo de como ela identifica a perseguição do povo de Candomblé por grupos cristãos (evangélicos e católicos), inclusive ela mesmo diz ser alvo do discurso violento:

T.R.G – Sim, a senhora falou na sua mensagem final que gostaria que eles né, e a senhora caracteriza eles como católicos e evangélicos, porque a senhora acredita que...

M.G – [*a entrevistada interrompe*] Mais evangélicos, né?

T.R.G – Mais evangélicos, que são mais...?

M.G – Tem mais perseguição com o povo de matriz africana.

T.R.G – [...] A senhora já teve alguém que lhe perseguiu?

M.G – [...] Não, assim só com palavras sabe, mas eu também não deixei barato, que eu não deixo né... (Mãe Gracinha, 2021).

Essas investidas também se identificam em outra situação. A mudança de religião entre as de matriz afro e o cristianismo são exemplos. Pai Tonho Carteiro conta um caso emblemático:

PTC - Dona Moça, que era a mulher de Antônio Cascavel

TRG - Ah! Ela também era sacerdotisa?

PTC - Era!

TRG - Era de Umbanda também?

PTC - Era de Umbanda. Hoje é evangélica.

[...]

TRG - Ela tá viva?

PTC - Tá viva, Dona Moça, ela mora na mesma casa, só que ela deu fim a tudo: santo, roupa, e passou pra a religião evangélica.” (Pai Tonho Carteiro, 2021).

Isso ilustra que possivelmente a citada “Dona Moça” não teria mais apego emocional/crença com as peças desfeitas ou que ainda, indica como a mudança de religião, no caso, da conversão a uma doutrina cristã específica, conduz o extermínio de símbolos e memórias da afroreligiosidade local. Conduzida pela ideia monoteísta ética e pela moralidade cristã<sup>97</sup>.

Outro aspecto são as batidas policiais, descritas por Mãe Gracinha, dirigidas a um terreiro periférico em Delmiro Gouveia, que recebeu falsas denúncias de perturbação de sossego em comportar crianças e adolescentes em consumo de álcool.

---

<sup>97</sup> Quando Pai Tonho chegou a Delmiro Gouveia por volta do início da década de 1970 a primeira casa que ele ficou hospedado foi a de dona Ana Maria (nome fictício que demos para não tornar identificável a pessoa real dessa narrativa, nesse caso, optamos por isso para evitar problemas jurídicos e sociais), eles já se conheciam desde sua estadia em Olho D’água do Casado. Dona Ana ao saber que Antônio Maia era adepto de religiões de matriz africana, o expulsou alegando que em sua casa ele não poderia ser ao mesmo tempo católico e “espírita”, o entrevistado associa essa postura de Ana Maria ao fato dela e sua família serem bem católicas. Nesse contexto avaliamos que esse argumento para execução da violência de despejar uma pessoa de sua residência tem base na moralidade cristã através da concepção do monoteísmo ético, de que seria imoral render louvores a outras divindades que não fosse eleito pela tradição cristã enquanto ‘único e verdadeiro Deus’. A possibilidade de Dona Ana aceitar isso em sua casa poderia representar um apoio àquilo entendido por ela como “desvio moral”.

O núcleo familiar é a célula social normalmente conhecida como um lugar da proteção, porém esses conflitos observados em um nível mais global também se manifestam na capilaridade da família. Mãe Jussara tinha como chefe da família sua mãe que era afrorreligiosa. Ela não relata nenhum caso de racismo religioso em sua família biológica, mas sim na dos seus filhos de santo cujas famílias são cristãs. Sobre isso ela diz: “tem família que não aceita” (Mãe Jussara, 2021), e relata já ter tido filho de santo que foi vítima de violência verbal e física. Essa é a única vez que obtivemos um relato de violência física nas entrevistas. Parece-nos que o retrato das violências agenciadas pelo racismo religioso até aqui está mais ligado a agressão verbal, campanhas de difamação, perguntas capciosas, constrangimentos públicos, segregação de espaços e de oportunidades e práticas de vigilância diversas e constantes.

Mãe Gracinha também tinha como chefe da família a sua mãe que era afrorreligiosa só que no caso dela, os familiares mais distantes como tias e primas implicavam e não gostavam da escolha religiosa de sua mãe e a sua, ela diz: “assim, eles não gostavam, falavam porque a gente frequentava, mas nunca houve assim, uma inimizade mesmo sabe, pra se distanciar, se afastar da gente não, graças a Deus” (Mãe Gracinha, 2021). A entrevistada diz que sua filha biológica a reprova por ser candomblecista, mas que apesar disso ele persiste na religião. Pai Francisco, relata que seu pai recebia entidades por isso não implicava com as questões religiosas do filho, mas a sua mãe, resistia e não gostava, inclusive é ela quem testemunha sua primeira incorporação em sua casa ainda em sua infância. Depois disso o entrevistado diz que fugia para os terreiros de Candomblé e justifica:

PF - [...] por que na época, na minha época, menino, pessoa de menor, não podia estar nesse meio, que a federação era severa, hoje não, hoje em festa tem menino de menor, tem tudo, mas na minha época não tinha, de jeito nenhum. Não podia uma criança de menor estar, e eu com meus onze anos, eu ainda era de menor. E quando a federação chegava eu me escondia debaixo da mesa, ficava escondido debaixo da mesma ou no quarto de santo para a federação não multar, né? Aquele centro, chamava centro, não era barracão, se chamava centro<sup>98</sup>. (Pai Francisco, 2018)

Apesar do posicionamento de sua mãe e do sistema normatizador das federações que impediam crianças de frequentar as religiões afro, o entrevistado resistia através de práticas de fugir para os terreiros e de lá esconder-se para poder estar inserido no universo

---

<sup>98</sup> Barracão ou centro são termos que aludem ao terreiro ou casa religiosa de matriz africana.

cosmológico que lhe apetecia. Pai Tonho Carteiro logo que chegou em Delmiro Gouveia (AL) se hospedou na casa de uma senhora católica que ao descobrir que ele compactuava com religiões afro-brasileiras, o expulsou de casa. Ele foi acolhido por uma afrorreligiosa da época, Dona Maria dos Quadros, que cuidou dele e juntamente com seu esposo o orientou a procurar um terreiro em Aracaju – SE. Além de permitir que ele fizesse atendimentos em sua casa. Aqui vemos um suporte de apoio, uma espécie de rede de solidariedade que na maioria das vezes parte dos próprios afrorreligiosos que, pela partilha de valores cosmológicos e experienciais, constroem empatia e se ajudam.

Esse é um exemplo de rearranjo na disposição de forças em oposição na disputa pelo exercício do poder. Pensamos aqui a partir dos referenciais da analítica do poder de Foucault (1999; 2011) onde o poder não é possuído como uma coisa ou propriedade, mas é exercido de forma relacional, na oposição de forças que constantemente estão se rearranjando no confronto para exercer poder.

No caso de nossos entrevistados inseridos numa sociedade estruturalmente racista (ALMEIDA, 2019), são atravessados por diversas investidas dos dispositivos de racialidade (CARNEIRO, 2005) objetivando disciplinar seus corpos a partir de diversas técnicas como a vigilância (FOUCAULT, 2011), para colonizar suas mentes e cumprir uma tarefa epistemicida. Processo que podemos chamar de racismo religioso, um aspecto do racismo que funciona como um tentáculo do racismo estrutural e um efeito de poder no dispositivo de racialidade, operacionalizando um projeto de extermínio epistêmico dos saberes e existências negras de terreiro (NOGUEIRA, 2020; MOTA, 2019).

Em reação a essa disposição os afrorreligiosos sertanejos tecem formas de resistências, que nada mais são que o exercício do poder em oposição a essas disposições já colocadas. É lógico que a distribuição das forças nessa relação de conflito não são iguais, ainda assim, as afrosensibilidades permanecem sendo vividas e oferecendo resistência ao racismo religioso em forma de negociações, relações de acolhimento, enfrentamento direto ou indireto, alguns casos de silenciamento estratégico, entre outros.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho pretendeu contribuir com os estudos historiográficos já estabelecidos em torno das religiões e religiosidades negras no alto sertão alagoano, especificamente em Delmiro Gouveia (AL). Apoiados em reflexões teóricas que nos permitissem compreender nosso objeto de estudo em perspectiva epistemológica e cosmológica afrocentrada, pudemos compreender o caráter racial que marca, não somente as experiências sagradas, mas também históricas e socioculturais das religiões afro-brasileiras. O dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005) são elementos históricos centrais para esse tipo de análise. Isso foi constatado através da metodologia da história oral, pela qual pudemos ter acesso às memórias capilares da história cotidiana de desenvolvimento das religiões afro em Delmiro Gouveia. Uma História composta de forma tensionada e disputada entre formas de racismo religioso e práticas de resistência a ele.

Ao longo da década de 1960, quando as memórias permitiram vislumbrar as presenças mais remotas das religiões negras no município, até o ano de 2000, ano em que foi aberta a última das casas mais antigas em funcionamento dos entrevistados em questão, temos o desenvolvimento dessas religiões num contexto histórico, geográfico, político, social e cultural específico, marcado pelos esquecimentos, apagamentos e degradação da memória das casas religiosas e afroreligiosos mais antigos.

Delmiro Gouveia é uma cidade construída em sua paisagem e práticas culturais como cristã, reproduzindo inúmeras formas de violência, na maioria das vezes veladas e, portanto, muitas vezes não percebidas pelos afroreligiosos como violentas, nem racistas, mas como costumes comuns aos quais muitas vezes precisam se adequar para poder sobreviver simbólica e materialmente. Sendo contrárias à própria Constituição Federal, que assegura a livre escolha e expressão segura de crenças, são práticas violentas que tomam a afroreligiosidade, a cosmocensibilidade, epistemologia preta, e o critério racial negro como signo de desclassificação, rebaixamento e apagamento. Esse conjunto de práticas constituem o conceito a que defendemos neste trabalho de Racismo Religioso, o qual faz funcionar historicamente um conjunto diverso de comportamentos e relações que se manifestam em várias esferas da vida social: nas escolas, nos ambientes de trabalho, nos usos e apropriações dos espaços públicos, nas expressões e identificações etc. em Delmiro Gouveia.

O racismo religioso então é manifesto em várias formas como: descaso dos poderes públicos na proteção do direito à liberdade religiosa, racismo institucional, demissões, restrição à contratação, discurso de medo, campanhas de difamação, violência física, violência escolar, formas de omissão, violência verbal, vigilância nos lugares públicos, no ambiente familiar, expulsão de casa e batidas policiais em nome da Lei do Silêncio<sup>99</sup>, da ordem pública e do Conselho Tutelar (CT). Práticas do racismo religioso que, entretanto, vêm acompanhadas de movimentos plurais de estratégias de resistência incluindo-se práticas de persistência e teimosia, consciência do caráter preconceituoso do trato que recebem de grande parte da sociedade local, negociações nas formas do fazer litúrgico em lugares públicos, silenciamentos estratégicos, conversas com os filhos de santo, impor-se verbalmente com questionamentos e discussões etc.

Esses foram alguns dos dispositivos de poder que pudemos perceber nesta pesquisa. Dispositivos que tornam essa história com feixe de relações que tecem tramas ambíguas e complexas. De fato, foi muito desafiador buscar construir cientificamente uma História do município de Delmiro Gouveia considerando sujeitos epistemologicamente subalternizados e suas memórias. Isso por vários motivos, seja pelo caráter racial, ferida aberta em nossa sociedade, mas sobre a qual precisamos falar; seja pelo caráter do acesso às fontes e meio a uma comunidade de forte tradição oral, não só pelos próprios costumes ancestrais e litúrgicos, mas também, mais uma vez, pelo caráter racial que durante muito tempo encobriu a possibilidade de ver afroreligiosos como sujeitos de saberes e culturas e como sujeitos históricos. É nesse jogo de poder, que também alude aos posicionamentos de cientistas e historiadores em suas escolhas por objetos de estudo e os tratos a lhes serem dados, que se tecem, ainda, as tramas do axé no sertão alagoano.

---

<sup>99</sup> O Código Civil não tem nenhuma lei específica que fale de punição por perturbação pública sonora, porém a Lei de Contravenções Penais (Lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941, Art. 42) diz: “Qualquer cidadão que perturbe o trabalho ou sossego alheio está sujeito ao pagamento de multa ou reclusão de 15 dias a três meses”, dessa forma cabe a cada município construir complementos a lei nacional dentro de seus territórios.

## REFERÊNCIAS

ACADEMIA Brasileira de Letras. **Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa**. 5. ed. São Paulo: Global, 2009. 878 p.

ALBERT, Verena. **Manual de História Oral**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013. 386 p.

ATLAS DO DESENVOLVIMENTO HUMANO. Delmiro Gouveia-AL. s/d. Disponível em: [http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil\\_m/delmiro-gouveia\\_al](http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil_m/delmiro-gouveia_al). Acesso em: 18 jan. 2020.

Babalorixá é vítima de intolerância religiosa em loja de produtos cristãos. [7segundos.com.br](http://7segundos.com.br) Disponível em: <https://arapiraca.7segundos.com.br/noticias/2016/12/02/78576/babalorixa-e-vitima-de-intolerancia-religiosa-em-loja-de-produtos-cristaos.html>.

BITTENCOURT, Circe Fernandes. Reflexões sobre o ensino de História. **Estudos Avançados**, São Paulo, vol.32, p. 127-149, Mai/Aug. 2018.

BRASIL. Código Penal de 1890. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890.

BRASIL. Lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941, Art. 42. que estabelece aspectos gerais de perturbação do trabalho ou do sossego alheio. Brasília, 1941.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 29 de janeiro de 1967. Brasília, 1967.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 05 de outubro de 1988. Brasília, 1988.

BRASIL. LEI nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei Caó). Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília, 1989.

BRASIL. Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, 1996.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996 que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, 2003.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Brasília, 2008.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2005.

CASTELANO GAMA, Elizabeth. Um rei negro na baixada fluminense: memória e esquecimento. **Periferia**, Duque de Caxias (RJ), vol. 6, n. 2, Julho –Dezembro, 2014, p. 101-119, 2014.

DUARTE, Abelardo. **Catálogo ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: Departamento de Assuntos Culturais da Secretaria de Educação e Cultura de Alagoas, 1974.

DUCCINE, Luciana. **Diplomas e decás: identificação religiosa de membros de classe média no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2016. p. 275.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Abril, 1978.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes Editora Ltda. 1992.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade - Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999. 382 p.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão**. 39ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2011. 291 f.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Edição 13ª, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. 295 p.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**. In: FREUD, S. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GOMES, Gustavo Manoel da Silva. **Saberes e narrativas docentes: Memórias e experiências do ensino de história e cultura afro-brasileira no sertão alagoano**. 2020. 269 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de Federal de Alagoas (UFAL), Maceió, 2020.

EQUIPAMENTO CULTURAL DA UFAL GRUPO DE CULTURA NEGRA DO SERTÃO ABÍ AXÉ EGBÉ. Calendário Negro 2022 - Abí Axé Egbé. [drive.google.com](https://drive.google.com/drive/folders/171ZAxNMwkytyov8NSFS6AMaAJ9IKMUeM). 2022. Disponível em: <https://drive.google.com/drive/folders/171ZAxNMwkytyov8NSFS6AMaAJ9IKMUeM>

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HERMANN, Jacqueline. **História das religiões e religiosidades**. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico 1980: dados distritais. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?id=771&view=detalhes>.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico 1991 : resultados do universo relativos às características da população e dos domicílios. biblioteca.ibge.gov.br, 1991. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?id=782&view=detalhes>.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **La pensée sauvage**. Paris: Plon, 1962.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo. Ed. Selo Negro, 2004.

MENDES, Márcio Dodds Righetti. **Yorubá: vocabulário temático do candomblé**. Pedra de Guaratiba: Litteris editora, 2016.

MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Editora Pólen, 2020. 160 p.

NUNES, Elton de Oliveira. História e Religiões no Brasil: Teoria e Metodologia a partir da Escola Italiana. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25. 2009, Fortaleza. Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética. Fortaleza: ANPUH, 2009.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2ª ed. São Paulo: 1999.

PRANDI, Reginaldo. “Intolerância monoteísmo versus politeísmo nas relações entre as religiões afro-brasileiras e o pentecostalismo: uma explicação adicional.” In: FUNES, Eurípedes [et.al.]. **África – Brasil – Portugal: História e ensino de história**. Fortaleza: Editora UFC, 2010, 267p.

POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, 3, 1989, p. 3 - 15, 1989.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Resado Baixo: Religião e Política na Primeira República**. 266 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) 2004, UFRJ/IFSC, Rio de Janeiro, 2004.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. “O Axé Nunca Se Quebra”: **Transformações Históricas em Religiões Afrobrasilerias, São Paulo e Maceió (1970-2000)**. Maceió: EDUFAL, 2014. p. 399.

SANTOS, Ellen Cirilo. ‘O quebra nosso de cada 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, 199 p.

SANTOS, Ellen Cirilo. **“ÀBÚRÒ N’ILÊ” - O irmão mais novo da casa: a formação histórica do movimento social juventude de terreiro em alagoas (2012 - 2017)**. 2020. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Alagoas. Maceió.

SANTOS, Ellen Cirilo. **(RE)EXISTÊNCIAS DO SAGRADO EM TERRAS SERTANEJAS: estratégias e enfrentamentos de afro-religiosos no sertão alagoano (2019 – 2020)** In: SANTOS, Irinéia Maria Franco dos & VASCONCELLOS, Pedro Lima (org.) **Dinâmicas religiosas na História: perspectivas socioculturais e políticas em debate**. Curitiba: CRV, 2022. 286 p.

SOUZA, Jessé. **A classe média no espelho**. Rio de Janeiro: Editora Estação Brasil, 2018. 208 p. 147.

SOUZA FILHO, Florival José de. **Candomblé na cidade de Aracaju: território espaço urbano e poder público**. 2013. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristovam.

SILVA, Paulo José da. **Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro Brasileiras Em Alagoas (FRETAB)**. [www.cnpj.info](http://www.cnpj.info), 2022. Disponível em: <http://cnpj.info/Federacao-Zeladora-das-Religioes-Tradicionais-Afro-Brasileiras-Em-Alagoas-Fretab>.

TORRES, Samira. **Mulher, sertaneja, negra e yalorixá: notas biográficas sobre Mãe Érica de Oxóssi (Delmiro Gouveia – AL)**. 2019. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Alagoas, Delmiro Gouveia.

WEBER, Max. **Tipos de Comunidade Religiosa (Sociologia de la Religión): Economía y sociedad**. 3a ed. México: Fonte de Cultura Económica, 1977.

WILLAM, Rodney. **Apropriação Cultural**. São Paulo: Editora Pólen, 2019. 208 p.

WILLAM, Rodney. **Maria Padilha: ela é bonita, ela é mulher**. [www.cartacapital.com.br](http://www.cartacapital.com.br). Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/maria-padilha-ela-e-bonita-ela-e-mulher/>.

## APÊNDICES

**APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – CAMPUS DO SERTÃO

CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA

**AS TRAMAS DO AXÉ NO ALTO SERTÃO ALAGOANO: MEMÓRIAS  
DO RACISMO RELIGIOSO E SUAS FORMAS DE RESISTÊNCIA EM  
DELMIRO. (1980-2000)****ROTEIRO DE ENTREVISTA**

Entrevistador: Tiego Ribeiro Gomes

Orientador: Gustavo Manoel da Silva Gomes

O objetivo dessa pesquisa científica é aplicar essa entrevista para adeptos das religiões afro-brasileiras no município de Delmiro Gouveia para compreender o processo de desenvolvimento e a realização das práticas dessas religiões nas casas de matriz africana do alto sertão. Isso nos ajudará a identificar casos de discriminação e violência religiosa voltados a essas Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTor), bem como a perceber as suas formas de enfrentamento e de resistência a essas violências.

NOME: \_\_\_\_\_

DJINA/ORUNKO: \_\_\_\_\_

STATUS DA HIERARQUIA DO CANDOMBLÉ: \_\_\_\_\_

IDADE: \_\_\_\_\_ ESTADO CIVIL: \_\_\_\_\_

ESCOLARIDADE: \_\_\_\_\_ PROFISSÃO: \_\_\_\_\_

NATURALIDADE: \_\_\_\_\_ UF: \_\_\_\_\_

ETNIA/RAÇA/COR: \_\_\_\_\_ GÊNERO: \_\_\_\_\_

ILÊ AXÉ: \_\_\_\_\_

ENDEREÇO: \_\_\_\_\_

---

- 1) Onde nasceu? Onde e como foi sua infância? Como era sua família e seu cotidiano naquele tempo?
- 2) Que tipo de educação religiosa você recebeu?
- 3) Lembra da existência de terreiros de matriz africana aqui na cidade durante sua infância?
- 4) Em que momento de sua vida, e por quais motivos você começou a ter experiências com as religiões de matriz africana?
- 5) Em que momento e por quais motivos decidiu ingressar como religioso nas religiões de matriz africana?
- 6) Como era sua relação na escola e nos ambientes de trabalho depois que ingressou nas religiões de matriz africana? As pessoas sabiam? Como te tratavam depois que começaram a saber?
- 7) Em que terreiro de matriz africana você ingressou? Onde estava? Qual o nome do sacerdote ou sacerdotisa? Qual a origem (de onde veio ou quais as suas raízes) de suas “águas”?
- 8) Conte como foi sua trajetória pessoal nessa religião (pedir datas de iniciação, Yaô, Deká, ver fotos, vídeos, ou documentos se tiver).
- 9) Quando e onde começou a realizar trabalhos espirituais na cidade de Delmiro Gouveia? Relate sobre isso. Que dificuldades você tinha? O que fazia para superá-las?
- 10) Você tem casa de axé aberta? Quando começou a construir? Como foi esse processo de construção? Teve muitas dificuldades? Quais? Ajudas? De quem?
- 11) Qual a data da festa de abertura (se tiver) ou do começo das atividades do Ilê? Quem eram as pessoas que participaram daquele momento? (ver fotos, vídeos ou documentos como ata de abertura, documentos de ONGs, ou CNPJ etc. Se tiver).
- 12) Quais as condições do bairro onde se localiza o seu terreiro?

- 13) A casa é vinculada a alguma federação organizada ou organização independente? Qual?
- 14) Qual o perfil social das pessoas que frequentam seu ilê? Qual a média de faixa etária (idade) deles, origem social, gênero (masculino, feminino, transgênero, travestis etc.), etnia (cor/raça), formação e profissão deles?
- 15) Há pessoas influentes na cidade que frequentam sua casa como filho de santo ou clientes?
- 16) Que dificuldades você possui para poder praticar a sua religião em Delmiro Gouveia atualmente? Dê exemplos:
- 17) O que tem feito para superar essas dificuldades? Dê exemplos:
- 18) Qual a relação que as pessoas têm com você hoje ao saber que é um adepto de religiões de matriz africana?
- 19) Já sofreu algum tipo de constrangimento, ameaça, violência, por causa da sua religião? Conte algum caso que considere emblemático dessa situação?
- 20) Sabe algum caso de violência por motivo religioso vivido por outra pessoa? Quem? Como foi?
- 21) Como você classifica essas práticas de violência contra as religiões de matriz afro?
- 22) Como você denomina a violência contra os terreiros? racismo religioso ou intolerância religiosa?
- 23) O que você acha que influencia na conservação do preconceito e violência religiosa na cidade?
- 24) Você consegue sentir-se à vontade para expressar sua religiosidade em espaços públicos? Como faz isso, dê exemplos:
- 25) O que você tem feito para resolver problemas atuais de violência religiosa que venha a sofrer? Onde, quem e que meios de solução você busca?
- 26) Acha que a realidade da discriminação contra as religiões de matriz africana tem mudado na cidade? Caso a resposta seja sim, o que acha que tem influenciado nisso?
- 27) O que você acha que deve ser feito para diminuir os casos de violência religiosa na cidade? Dê exemplos:
- 28) Já viu alguém filho-de-santo negro ou pardo sofrer racismo?
- 29) O terreiro busca formas de combater a violência religiosa? Se sim, dê exemplos.
- 30) A casa afro-religiosa também aborda questões sociais como o racismo? Em que perspectiva? Em que ótica?
- 31) Você acha que pessoas negras adeptas das religiões de matriz africana sofrem mais discriminação religiosa ou não?

- 32) Você considera a Umbanda como uma religião de matriz africana? Se sim/não, por quê?
- 33) Quais as diferenças da umbanda para o candomblé?
- 34) Você poderia deixar alguma mensagem sobre as violências por motivo religioso articuladas contra as religiões afro-brasileiras?