

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Marcello Múscari

**AÇÕES SOCIAIS EM UMA CASA DE BATUQUE E
UMBANDA**

Um estudo antropológico sobre tradição e modernidade pela
perspectiva de sujeitos religiosos

Orientador: Prof. Dr. Emerson Giumbelli

Porto Alegre

2014

Marcello Múscari

**AÇÕES SOCIAIS EM UMA CASA DE BATUQUE E
UMBANDA**

Um estudo antropológico sobre tradição e modernidade pela
perspectiva de sujeitos religiosos

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal do Rio Grande do
Sul como requisito parcial à obtenção do
título de mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Emerson Giumbelli

Porto Alegre

2014

Marcello Múscari

**AÇÕES SOCIAIS EM UMA CASA DE BATUQUE E
UMBANDA**

Um estudo antropológico sobre tradição e modernidade pela
perspectiva de sujeitos religiosos

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal do Rio Grande do
Sul como requisito parcial à obtenção do
título de mestre em Antropologia Social.

Aprovado em 19 de Maio de 2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto (UFPel)

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos (UFRGS)

Prof. Dr. Carlos Alberto Steil (UFRGS)

Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli (orientador, UFRGS)

CIP - Catalogação na Publicação

Múscari, Marcello

AÇÕES SOCIAIS EM UMA CASA DE BATUQUE E UMBANDA Um estudo antropológico sobre tradição e modernidade pela perspectiva de sujeitos religiosos / Marcello

Múscari. -- 2014.

121 f.

Orientador: Emerson Giumbelli.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, BR-RS, 2014.

1. religião e espaço público. 2. religiões afro-brasileiras. 3. tradição e modernidade. I. Giumbelli, Emerson, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Um trabalho como o aqui apresentado nasce da confluência de muitas vidas. A identificação de um autor é, neste caso, somente a mínima atribuição de responsabilidade pelo resultado apresentado.

Assim, agradeço primeiramente à Mãe Carmen de Oxalá por confiar que eu fizesse de sua casa de religião, lugar nada menos que sagrado, como base para desenvolver as questões aqui apresentadas. Poder aprender com o cotidiano da Assobecaty foi certamente o aspecto mais prazeroso e edificante de todo este processo. Agradeço também à Greice, Richard, Cleomar, Lucas, Tatá, Mãe Fabiana e seus filhos e filhas, Dona Iara, Dona Carmen, Mara, Edna, Anderson, pessoal da Arutema de Rio Grande, entre as muitas outras pessoas que, sempre solícitas, compartilharam comigo suas vidas e seus interesses.

Agradeço ao orientador deste trabalho, Emerson Giumbelli, cujo acompanhamento interessado e respeitoso sempre me propiciou segurança e um ambiente saudável para que eu levasse adiante algumas das minhas idéias – com e sem acento. A feliz aproximação que se deu nestes anos me rendeu além de um cuidadoso professor, um amigo de muitas músicas, viagens e canecos.

Agradeço também aos professores que de algum modo contribuíram com meu trabalho: Arlei Damo, Melvina Araújo, Pablo Semán, Cristina Vital, Ari Oro e Carly Machado. Particularmente, agradeço a disponibilidade daqueles que aceitaram compor a banca de avaliação: prof. Francisco Pereira Neto, prof. José Carlos dos Anjos, e prof. Carlos Steil.

Institucionalmente, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, por ter me garantido uma bolsa CAPES durante o segundo ano deste mestrado.

Também sou grato ao ambiente proporcionado pelo Núcleo de Estudos da Religião, especialmente aos colegas Renan Santos, Rodrigo Toniol e Fernanda Heberle. Esta que compartilhou não só as reuniões de orientação, mas também o campo e seus vários desafios.

Agradeço ao convívio com meus colegas de mestrado, cada um a seu modo fazendo da árida vida acadêmica um espaço mais amigável. Particularmente, agradeço aos amigos Marcos Andrade Neves, Eduardo Zanella, Marcos Silberman, Sara Caumo Guerra, Janaína Bujes e Luiza Flores, por forçosamente conhecerem meu trabalho quase tanto quanto eu.

Agradeço aos amigos antigos, Leonardo, Marden, Caio, Marcos, Pedro e Valter, sobretudo pela sempre presente disposição a me ajudar a pensar em outras coisas, nos muitos

momentos em que precisei me afastar da escrita. Também às amigas mais ou menos novas, Pillar e Vanessa, pelas conversas, jantãs, caminhadas, viagens...

Sou grato à minha família: Mãe, Bruno e Mê. Apesar de geograficamente distantes, sempre comigo quando preciso.

Por fim, e certamente mais importante, agradeço à Carolina, cuja disposição por compartilhar sua vida comigo só não é maior que aquilo que eu aprendo deste convívio. Também na categoria “amor”, agradeço ao Baguera, nosso gato, que se importa tão pouco com este trabalho que nunca perde uma oportunidade de caminhar sobre o teclado enquanto escrevo. Ambos me ensinam dos modos mais doces a distinguir o importante.

RESUMO

Desde suas primeiras caracterizações, um aspecto central da idéia de modernidade é sua suposta ruptura com relação ao tradicional e ao religioso. Neste sentido, as religiões afro-brasileiras, por seu suposto atraso intelectual, e também a presença da religião nos espaços públicos têm se constituído como importantes pontos de partida para problematizações mais amplas acerca do lugar da religião na modernidade. A presente dissertação parte da perspectiva da Assobecaty – Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Yemanjá para tematizar como religioso e secular encontram-se imbricados nas ações sociais empreendidas pela entidade. Especificamente, trata-se de mapear como a Assobecaty conforma-se pela articulação entre o moderno e o tradicional, e como ao longo de suas ações constituem-se espaços públicos repletos de religião.

Palavras-chave: religião e espaço público; religiões afro-brasileiras; tradição e modernidade.

ABSTRACT

Since its earliest characterizations, a central aspect of the idea of modernity is its supposed rupture from the traditional and the religious. Therefore, the afro-brazilian religions, by its low intellectual development, and the presence of religion in public spaces has been constituted as an important starting point for broader inquiries concerning the place of religion in modernity. The thesis here presented departs from the point of view of Assobecaty – Beneficent Cultural Africanist Association Temple of Yemanjá – to focus on how the religious and the secular are interlaced in the social actions performed by this entity. Especificitically, the goal is to map out how Assobecaty assemble itself by articulations between the modern and the traditional, and how through its actions public spaces are constituted full of religion.

Keywords: religion and public space; afro-brazilian religions; tradition and modernity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Ato de lançamento do projeto Ajeun Ilerá. Fotografia: Marcello Múscari 2013.....	55
Figura 2 Reunião em frente da Assobecaty durante o ato de lançamento do Ajeun Ilera. Fotografia: Marcello Múscari, 2013.....	66
Figura 3 Representação do modelo circular de gestão e distribuição de alimentos como idealizado para o Ajeun Ilerá.....	70
Figura 4 Roda de Conversa o Batuque do Sul Promovendo a Vida. Gravataí. abril de 2012. Fonte: http://templodeyemanja.blogspot.com.br/2012/04/encerrada-roda-de-conversa-o-batuque-do.html	85
Figura 5 Religiosos reunidos entorno do Bará do Mercado como parte da intervenção Conexões Ancestrais. Fotografia: Marcello Múscari, 2013.	88
Figura 6 Religiosos carregando a oferenda à Mãe Oxum em meio a platéia do evento Conexões Globais. Fotografia: Marcello Múscari, 2013.....	89
Figura 7 Evento em comemoração pela abertura do Telecentro junto à Biblioteca Moab Caldas. Fotografia extraída de http://assobecaty.wordpress.com/2013/03/16/assobecaty-lugar-de-incluso-digital-no-ax/	93
Figura 8 Religiosos à frente dos computadores no encerramento do ato de lançamento do Telecentro e Biblioteca Moab Caldas. Fotografia extraída de	95

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
CAPÍTULO 1. REDES DE TRADIÇÃO E MODERNIDADE: O RELIGIOSO DESDE UMA PERSPECTIVA SÓCIO-HISTÓRICA	18
1.1. Modernidade como ruptura e seus outros	18
1.2. Talal Asad e uma definição sócio-histórica de religião.....	20
1.3. Tradição e modernidade nos estudos sobre religiões afro-brasileiras	26
1.3.1. Modernidade	27
1.3.2. Tradição	30
1.4. Modernidade e o problema da religião no espaço público	35
1.5. Os estudos de ciência e tecnologia e a modernidade reconsiderada	41
1.5.1. Redes e entidades performadas na teoria ator-rede.....	42
1.6. De volta ao terreiro, ou de que é feita esta dissertação	47
CAPÍTULO 2. NO RASTRO DO AJEUN: A CONFORMAÇÃO DA ASSOBECATY AO LONGO DE UMA POLÍTICA PÚBLICA DE SEGURANÇA ALIMENTAR.....	53
2.1. O lugar do alimento na Assobecaty	55
2.2. Oju Oba na Assobecaty e a articulação do Ajeun Ilerá	59
2.3. A realização de uma política pública de segurança alimentar por uma casa de Batuque e Umbanda: compondo redes e parcerias.....	64
2.3.1. O Ajeun Ilerá para fora da Assobecaty.....	64
2.3.2. O Conselho Gestor.....	68
2.3.3. Oficinas do Ajeun Ilerá: organização e formação na Assobecaty.....	70
2.3.4. Receber, separar e entregar alimentos: o ponto de distribuição na Assobecaty.....	73
2.4. O Ajeun Ilerá como fim e início de relações.....	76
CAPÍTULO 3. RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO, ESPAÇO PÚBLICO NA RELIGIÃO: A ASSOBECATY EM TRÊS AÇÕES.....	80

3.1. Oficina “Aids: Uma alerta para as religiões de matriz africana” e a Rede de Núcleos de Ilês Afro Aids do Rio Grande do Sul.....	81
3.2. Conexões Globais, Conexões Ancestrais: O tradicional em um evento sobre cultura e tecnologias digitais.....	86
3.3. O Telecentro e Biblioteca Moab Caldas: <i>Inclusão digital no Axé!</i>.....	90
3.4. Conclusão.....	95
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 99
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 104
 ANEXO A – Jornal Conexão Comunitária.....	 111
ANEXO B – Carta do “I Encontro Estadual sobre AIDS e Religião Afro-brasileira”	119

APRESENTAÇÃO

Já se passaram seis anos desde que conheci Mãe Carmen de Oxalá e que pela primeira vez fui convidado pela religiosa a visitar a Assobecaty – Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Yemanjá. Compúnhamos, em 2008, o Grupo de Trabalho Aids e Religião do Rio Grande do Sul, eu enquanto estudante vinculado ao projeto de pesquisa e intervenção “Respostas Religiosas à Aids no Brasil” e Mãe Carmen de Oxalá como religiosa representando a *matriz africana* no grupo. Somente em 2012, com o andamento do mestrado ora apresentado, que a visita enfim se concretizou.

Foi na manhã de domingo, 2 de setembro de 2012, que pela primeira vez tomei o ônibus no centro de Porto Alegre com destino ao bairro Jardim Santa Rita no município de Guaíba, região metropolitana da capital. Situada desde a década de oitenta na Rua Wenceslau Fontoura nº 226, encontra-se neste endereço um sobrado de aparência simples em que, no térreo, estão as instalações da Assobecaty e, no andar superior, a residência de Mãe Carmen de Oxalá e de sua filha biológica, Greice. Em 2012 a casa abrigava também Richard Gomes, instalado provisoriamente em um pequeno quarto que um dia fora a Biblioteca Moab Caldas. Naquele ano Richard atuava como articulador político na candidatura de Mãe Carmen ao legislativo municipal, bem como empenhava-se na estruturação de um grande projeto de distribuição de alimentos que viria a ser protagonizado pela Assobecaty no ano seguinte.

Não fosse pelas duas portas vermelhas que podem ser vistas ao fundo da garagem e que guardam os Exús da casa, se observada da rua um transeunte desatendo não poderia supor o que existe do lado de dentro daqueles portões. Ao cruzá-los, passo a passo temos contato com referências que vão conformando certa singularidade àquele espaço: velas e pequenas esculturas de metal abrigadas por um telhado à esquerda do portão da rua; gaiolas vazias; pequenas árvores com funções rituais; e, ao fundo, as misteriosas construções com portas vermelhas e trancas salientes.

É a partir da garagem que se tem acesso aos três principais espaços da casa. A esquerda, uma porta leva ao Telecentro e Biblioteca Moab Caldas, que hoje conta com cerca de dez máquinas de uso público, particularmente disputadas pelas crianças que tem povoado o cotidiano da Assobecaty. Fundada em 1994 por Yá Quina, mãe biológica de Mãe Carmen de Oxalá e falecida em 2000, recentemente a biblioteca passou a contar também com um Telecentro, resultado de um projeto de inclusão digital

mantido pelo Banco do Brasil, ao qual se teve acesso por intermédio da SEPPIR¹. Ao fundo da garagem pode-se passar ao salão da Umbanda, o qual possui, em uma extremidade, o *congá* repleto de santos, imagens, plantas e outros elementos e, na outra, uma Maria Molambo sempre bem vestida e rodeada pelos presentes que ganha nas sessões para o *povo da rua*².

Entre estes dois espaços, e com seu acesso a partir da garagem aberto somente para as festas do Batuque, o salão dos Orixás conforma-se como espécie de centro da casa. Com o chão completamente forrado por um tapete azul e as paredes brancas adornadas por quadros e símbolos em alusão aos orixás do Batuque, destaca-se no salão uma grande gruta abrigando uma Yemanjá e um Menino Jesus de Praga, referência aos Orixás de cabeça de Mãe Carmen de Oxalá e de Mãe Quina de Yemanjá. Ao lado deste espaço, vê-se o quarto de santo onde se encontram os assentamentos da casa devidamente protegidos e ocultados, e, a frente deste, uma grande cadeira e uma mesa sempre preparada para sediar jogos de búzios e consultas oferecidas por Mãe Carmen de Oxalá.

Conforme narrado por Mãe Carmen, a separação física entre os dois salões destinados a práticas religiosas foi feita ainda no tempo de sua mãe, por conta das preocupações desta com as confusões feitas pela população entre a religião dos orixás, em que se recria no presente uma África mítica, e a Umbanda, religião afro-brasileira resultada do sincretismo, e que tem nos princípios cristãos do amor e da caridade seus fundamentos.

Há ainda, na casa, um quarto espaço, central para suas dinâmicas cotidianas. Com acesso a partir dos dois salões religiosos, a cozinha da Assobecaty está situada no fundo da casa e, a despeito de sua função subsidiária do que acontece nos outros espaços, conforma-se como um local de movimentação particularmente intensa no dia-a-dia da entidade. Já em minha primeira visita à Assobecaty participei de uma cena que vi se repetir muitas outras vezes nos últimos dois anos. Naquela manhã, café preto servido, conversávamos eu e Mãe Carmen enquanto ela distraidamente realizava pequenas tarefas na cozinha. Esta, além de “a base da religião” como afirmado por Norton Correa (2005), é também um tipo de sala de estar em que são recebidos os recém chegados, e onde são travadas conversas que misturam referências a preceitos

¹ Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República. Maiores informações ver: <http://www.seppir.gov.br/>

² Para um estudo sobre exús, pombas-giras e *o povo da rua* ver Cardoso (2007).

religiosos com os mais diversos temas que mobilizam as vidas das pessoas que frequentam a casa. Foi neste espaço que boa parte das informações contidas nesta dissertação me foram passadas, em meio a conversas informais, visitas e cafés que, por trás da aparente inocência, servem para mapear as disposições dos envolvidos no diálogo, bem como definir posicionamentos e articular alianças.

Na conversa que travamos naquele dia, Mãe Carmen me contava principalmente sobre sua mãe, Yá Quina de Yemanjá, cujo falecimento no ano 2000 legou a Mãe Carmen a responsabilidade pela continuidade do terreiro. Foi por conta de sua mãe que Mãe Carmen se inciou na Nação Cabinda do Batuque, ainda menina, pela mão do prestigiado Pai Cleón de Oxalá. Conforme me dizia naquela manhã, sua mãe *trabalhava muito o social dentro do terreiro*, ofertava o *sopão* as quartas-feiras e atuava como ponto de referência para a vizinhança em questões de saúde e de outras mazelas. Ao herdar o terreiro, seu desafio foi conciliar sua vida já constituída como mãe e estudante de psicologia com as novas responsabilidades decorrentes da liderança de uma casa de Batuque e Umbanda. Assim, a liderança entende que seu papel a frente da Assobecaty é o de realizar a articulação para fora do terreiro das ações que já no tempo de sua mãe tinham lugar no cotidiano da casa. De fato, foi graças a continuidade destas ações e ao esforço empreendido por Mãe Carmen de Oxalá e por suas alianças que, ao início deste ano, a Assobecaty foi instituída como Ponto de Cultura vinculado a Diretoria de Cidadania e Diversidade Cultural da Secretaria de Estado da Cultura do Rio Grande do Sul.

Também na cozinha são passados certos ensinamentos religiosos, como quando, naquele mesmo dia, enquanto conversávamos, Mãe Carmen separava milho e me dizia que por trás de um ato aparentemente sem importância como a escolha do milho havia a preparação de uma oferenda, para o que era importante manter um estado de espírito específico e livre de pensamentos impuros. Para mim, até mesmo o critério para a separação do milho próprio do impróprio parecia nebuloso. A religiosa, contudo, afirmava: *somente os melhores vão para o orixá, os gordinhos e os disformes são descartados*.

Como dito no início, conheci Mãe Carmen de Oxalá por conta de nossa participação no Grupo de Trabalho Aids e Religião, vinculado à Seção Estadual de Controle das DST/Aids do Rio Grande do Sul, junto do qual desenvolvi uma pesquisa que resultou no trabalho de conclusão de curso intitulado “A Dupla Construção: a

resposta à aids e a regulação do religioso no “1º Seminário Aids e religião do Rio Grande do Sul” (2011). Naquele trabalho buscava compreender como ao longo da realização de uma política pública de aids se dava a definição dos limites e parâmetros para a inserção religiosa no espaço público. Também, como questão de fundo, pensei as aproximações e distanciamentos que se estabeleciam entre sujeitos e suas instituições ao longo das reuniões do GT, tendo como horizonte questões sobre os limites do meu próprio engajamento simultâneo como componente e pesquisador de suas ações. Ao final daquele estudo, restavam-me questões a respeito dos modos como entidades religiosas e seculares interagem na conformação do espaço público e, particularmente, pelo que exatamente se poderia classificar uma ação ou postura como relativa a um ou outro destes pólos. O caso da *matriz africana* no GT se mostrou particularmente interessante para dar prosseguimento àquelas questões que, buscando avançar na compreensão do lugar do religioso no espaço público, terminava por vislumbrar uma crítica a formulações universalistas do conceito de religião como acionadas tanto pelo pensamento social quanto pelas políticas públicas.

Conforme já se percebia pela sua atuação no GT Aids e Religião, a Assobecaty, através das ações de Mãe Carmen de Oxalá, conforma-se como uma casa de Batuque e Umbanda que, muito além de puramente realizar ritos religioso, abarca em seu cotidiano uma série de atividades que se originam e se sustentam enquanto políticas públicas. Acompanhar a religiosa por um dia é realizar sucessivos cruzamentos de fronteira pelos quais religiosos frequentam gabinetes políticos, terreiros abrigam políticas públicas e saberes acadêmicos do campo da psicologia são articulados com leituras cosmológicas oriundas do universo afro-religioso. Ainda, todo este trânsito é sempre entremeado por telefonemas agendando consultas de búzios ou vizinhas que, sem aviso prévio, procuram a liderança religiosa em busca de orientações sobre os mais diversos temas de suas vidas. Como a própria religiosa fez questão de destacar a respeito da aparente desimportância da separação do milho para uma oferenda, o aspecto religioso de uma ação muitas vezes não é explícito, podendo ser encontrado em ações de diversas naturezas, extrapolando em muito o domínio ritual tradicionalmente pensando como *locus* do religioso.

Assim, como desdobramento de questões que de algum modo emergiam no horizonte de meu trabalho anterior, a presente dissertação ganhou forma buscando pensar o que nos permite caracterizar uma entidade como Assobecaty que, ancorada justamente sobre seu aspecto religioso, prontifica-se a colaborar com o poder público,

promovendo arranjos singulares entre estes domínios imaginados pelo pensamento secular como devendo permanecer estritamente distintos na modernidade. Ao final, meu interesse era por compreender “o que é a Assobecaty”, de que modos são tramadas e sustentadas as articulações entre religião e políticas públicas e, talvez o mais interessante, qual o impacto destas aproximações sobre as entidades que as promovem. Ao fundo desta problemática sobre as relações entre religioso e secular que tem lugar fundamentalmente no espaço público, conforma-se uma questão mais ampla sobre dinâmicas de imbricação entre tradição e modernidade e, particularmente, sobre como ao longo de realizações específicas estes pólos ganham forma e constituem-se mutuamente, antes de existirem enquanto antípodas abstratos. Foi com estas questões em mente que tomei parte do cotidiano da Assobecaty, buscando levantar elementos para responder o que é esta entidade, casa de Batuque e Umbanda, mas que comporta em seu cotidiano elementos bastante diversos daquilo que usualmente se concebe como religioso.

Neste esforço, o texto apresentado se organiza em torno de três capítulos. No primeiro, intitulado “Redes de tradição e modernidade: o religioso desde uma perspectiva sócio-histórica”, busco estruturar um substrato teórico para dar sustentação à narrativa etnográfica construída nos dois capítulos seguintes. O ponto de partida para este capítulo são as formulações de Talal Asad acerca da particularidade do conceito moderno e ocidental de religião, e também suas elaborações sobre tradição e modernidade. A partir desta referência ensaio uma leitura sobre como as noções de tradição e modernidade têm aparecido no debate sobre religiões afro-brasileiras, e também apresento uma breve retomada das produções recentes sobre religião e espaço público. Por fim, apresento formulações desenvolvidas no âmbito de uma teoria ator-rede como uma alternativa analítica para pensar as articulações entre tradição e modernidade, particularmente na forma que estas assumem quando entidades religiosas interagem com o poder público na realização de projetos sociais. Trata-se, sobretudo, de ensaiar as potencialidades de novas elaborações teóricas para o aprofundamento do esforço de Talal Asad por uma compreensão anti-essencialista e sócio-histórica acerca do religioso. Ainda, ao final deste capítulo apresento algumas questões metodológicas que conformam esta dissertação, tematizando amplamente as relações de implicação entre sujeitos e objetos de pesquisa ao longo de estudos antropológicos.

No capítulo dois “No Rastro do Ajeun: a conformação da Assobecaty ao longo de uma política pública de segurança alimentar”, busco mapear em uma narrativa etnográfica as complexas articulações levadas a cabo por uma casa de Batuque e Umbanda em torno da idealização e implementação de uma política pública de segurança alimentar. Trata-se de, a partir das noções de rede e de performatividade apresentadas no capítulo um, ensaiar um novo olhar sobre os modos como tradição e modernidade encontram-se imbricados na constituição de entidades religiosas contemporâneas que participam do espaço público.

No terceiro capítulo “Religião no espaço público, espaço público na religião: a Assobecaty em três ações”, empreendo uma análise sobre como tradição e modernidade, público e privado, encontram-se articulados na conformação de espaços públicos em que a Assobecaty e sua liderança assumem protagonismo. Estas ações giram em torno das iniciativas da Assobecaty no tema da prevenção à epidemia de HIV/aids e a constituição da Rede Estadual de Núcleos de Ilês Afro Aids; de um evento específico em que a título de manifestação cultural um grupo da Assobecaty realizou uma intervenção em um evento sobre comunicação e tecnologias digitais; e, por último, da criação e inauguração do Telecentro e Biblioteca Moab Caldas. Amplamente, trata-se de acompanhar processos de constituição de espaços públicos e o papel assumido pelo religioso na conformação destes. Também, como será visto, o próprio religioso e o tradicional não se definem por oposição ao secular, ao moderno e ao público, mas muitas vezes ganham existência justamente no interior ou por articulação com estes elementos não-religiosos.

Por fim, na forma de “considerações finais”, retomo algumas questões levantadas em cada um dos três capítulos, buscando um olhar panorâmico e provisoriamente conclusivo sobre o que seja a Assobecaty. Amplamente, antecipo, o que pode ser acompanhado ao longo desta dissertação são movimentos pelos quais entidades articulam tradição e modernidade, religioso e secular, na conformação de si próprias, através dos projetos em que se engajam, dando forma também aos espaços públicos que emergem ao longo destas realizações.

A presente dissertação foi produzida a partir de um trabalho de campo realizado junto do cotidiano da Assobecaty, principalmente ao longo do ano de 2013. Optei por grafar com iniciais maiúsculas todos os títulos e pronomes de tratamento relativos a sujeitos religiosos, bem como nomes de entidades e de segmentos religiosos como Umbanda e Batuque. Os nomes reproduzidos nesta dissertação não foram alterados,

salvo em um caso em que julguei apropriado preservar a identidade real da pessoa descrita. Por fim, todas as citações feitas a partir de trechos originalmente em inglês foram traduzidas por mim, estando os trechos originais identificados entre aspas como notas de rodapé.

CAPÍTULO 1. REDES DE TRADIÇÃO E MODERNIDADE: O RELIGIOSO DESDE UMA PERSPECTIVA SÓCIO-HISTÓRICA

1.1. Modernidade como ruptura e seus outros

Estabelecer uma definição estrita do que seja a modernidade tem se mostrado uma tarefa inglória, a despeito de ter estado no horizonte das preocupações das ciências sociais desde sua fundação por autores como Marx, Weber e Durkheim. Movimento amplo e de difícil circunscrição, a noção de modernidade foi acionada tendo por referência eventos tão variados quanto a consolidação dos Estados nacionais ao final da Idade Média; a emergência e instituição das ciências e tecnologias ocidentais; e mesmo o avanço de ideologias individualistas e dos modos de subjetivação por elas engendrados. Encompassando esta diversidade de referências, existe uma idéia de ruptura com o passado, ideal instituído com a consolidação de uma sociedade burguesa ao longo dos últimos séculos. Referindo-se ao tema que for, a idéia de modernidade busca, sobretudo, marcar uma distância entre aqueles que a enunciam e o tradicional, entendido como não-moderno. Subjacente a isto existe uma pré-noção sobre o tempo que busca estabelecer uma linearidade histórica entre o que seja a modernidade e os supostos estágios por ela ultrapassados (FABIAN, 1983 apud HUBINGER, 1997), associando seu conceito a noções como “evolução”, “desenvolvimento” e “progresso” (cf. HUBINGER, 1997).

Ainda que seja controverso afirmar seu início nas formulações iluministas que basearam e sucederam a revolução francesa, pode-se dizer que foi nos pensadores deste contexto que a idéia de modernidade ganhou boa parte dos seus contornos e valores associados. Engajados na libertação do homem das antigas amarras sociais que o oprimiam, estes intelectuais viam no livre pensamento e na racionalidade científica a base para se alcançar uma existência plena e romper definitivamente com as trevas herdadas do pensamento mágico e religioso. Assim, um dos mais importantes pilares da modernidade e condição de possibilidade para a instituição de Estados fundados na ampla cidadania foi a recusa dos valores religiosos como base sólida para a fundamentação de sociedades plurais, e a eleição das ciências, da razão e do livre

pensamento como únicas vias legítimas para a fundamentação da sociedade. Como se sabe, era justamente este o projeto empreendido por Emile Durkheim ao buscar as bases para uma moral secular, capaz de manter a coesão social em um cenário onde a religião não mais exercia seu domínio coercitivo sobre as mentes dos cidadãos.

Nascida do encontro entre civilizações que se deu a partir da empresa colonial europeia, a antropologia ganha importância ao proliferar através de suas monografias os inúmeros casos de sociedades que passaram a ocupar o lugar de contraponto da modernidade, por oposição às quais esta era definida e valorada. No modo como se deu a partilha dos objetos disciplinares na virada do século XIX, enquanto para descobrir a verdade sobre o mundo proliferaram-se disciplinas específicas, cabendo à sociologia estudar os aspectos característicos das sociedades complexas, à antropologia, herdeira do romantismo e de inspiração holista, coube o estudo das sociedades não-modernas, tradicionais, de fundamentação religiosa, que não haviam passado pelo processo de diferenciação societal e que ainda viveriam no império da solidariedade mecânica.

Inicialmente uma categoria de pretensão descritiva, com o avanço do século XX se tornou patente o aspecto ideológico contido na idéia de modernidade, através do qual eventos e instituições reconhecidos como modernos foram estabelecidos como qualitativamente distintos daqueles tradicionais e não-modernos (cf. HUBINGER, 1997). Neste período, cresceram as denúncias por parte dos relegados não-modernos do etnocentrismo inerente ao discurso da modernidade, recusando as pretensões universalistas de noções como secularismo, individualismo, entre outras.

Em antropologia, mas também em profunda articulação com outras ciências, foi com a emergência dos estudos pós-coloniais que se deu a tomada em consideração dos compromissos estruturais que unem uma série de categorias analíticas mobilizadas pela disciplina às ideologias políticas caras ao pensamento moderno ocidental e que nos últimos quatro séculos têm se imposto como verdade. Um dos autores importantes neste esforço é Talal Asad, particularmente interessante para avançarmos em questionamentos acerca da categoria e lugar da religião na modernidade é Talal Asad.

1.2. Talal Asad e uma definição sócio-histórica de religião

Filho de mãe saudita e criado como muçulmano na Índia e no Paquistão, desde seus primeiros escritos na década de setenta Talal Asad realiza importantes – e ainda pouco conhecidas – contribuições para uma antropologia da modernidade ocidental. Orientado em boa medida por sua própria biografia, parte significativa dos seus esforços por realizar uma antropologia da modernidade tem se construído sobre elaborações acerca da conceitualização, lugar e papel da religião no ocidente. Em seu entendimento, assim como a própria antropologia, a categoria religião tal como entendida hoje é um produto muito específico da história do ocidente, e assim deve ser considerada desde sua gênese aos seus desdobramentos, e não reificada como categoria trans-histórica e universal (ASAD, 1993).

É a partir desta consideração sobre a especificidade do conceito de religião que Asad chega a tematizar toda a fundamentação de um projeto de modernidade ocidental, particularmente atento às bases sobre as quais se sustentam esta empresa. Articulando uma noção marcadamente foucaultiana de poder, Asad busca compreender a modernidade por seus aspectos produtivos, ainda que estes resultados não sejam no mais das vezes louváveis. Para tanto, a imagem mobilizada por ele para falar de modernidade é a de uma glaciação: mudanças ocorrendo lenta e imperceptivelmente, mas que no acúmulo de pequenos e diversos estímulos produzem uma nova forma final. Modernidade, assim, evoca “certas transformações na nossa economia, nas nossas concepções sobre conhecimento legítimo, nos modos como pensamos e praticamos política e religião, na nossa celebração do indivíduo autônomo”³ (ASAD, 2006, p.292).

Também central neste processo é a instituição dos Estados de direito e suas dinâmicas de governamentalidade, dado que as “tecnologias ocidentais de governo de sujeitos reestruturaram radicalmente o domínio que atualmente chamamos sociedade” (ASAD, 1991, p.322-323)⁴. É a partir disto que Asad conclama a uma antropologia do poder imperial ocidental, particularmente interessada em compreender os novos terrenos e formas de conflito inauguradas por ele, e seu poder de conformação de “novas

³ “I have this sense that claiming something as modern is a kind of closure. That closure evokes certain fundamental transformations in our economy, in our conception of legitimate knowledge, in the way we think about and practice politics and religion, in our celebration of the autonomous individual”.

⁴ “Western techniques for governing subjects have radically restructured the domain we now call society”.

linguagens políticas, novos poderes, novos grupos sociais, novos medos e desejos, novas subjetividades”(ibid)⁵.

Uma das características e base de sustentação deste poder é justamente a especificidade do lugar ocupado pela categoria religião na realização deste projeto de modernidade. Conforme apresenta, sua “investigação antropológica acerca da história do cristianismo e do pós-cristianismo é motivada pela convicção de que sua genealogia conceitual tem profundas implicações sobre os modos pelos quais tradições não-ocidentais estão agora habilitadas a crescer e se desenvolver” (ASAD, 1993, p.I)⁶. Especificamente, interessa para o autor o processo pelo qual podem emergir no ocidente, como um desdobramento da teologia cristã, tanto uma formulação universalista de religião quanto o isolamento desta das práticas de poder, agora relativas ao domínio do político. Em sua tese, uma tal formulação do lugar da religião na modernidade deriva de uma série de mudanças na concepção cristã sobre disciplina, ritual e pessoa criando as bases para a emergência de uma moral secular e de um religioso universal. Além disso, estas formulações teriam se desdobrado no interior do pensamento social, sendo a própria categoria antropológica de religião concebida como prática ritual, simbólica e universal a expressão ótima deste movimento.

É em seu livro *Genealogies of Religion* (1993) que mais detidamente Asad investiga o intrincado processo de desenvolvimento da noção cristã medieval de religião, até os modos como esta veio a se conformar na tradição antropológica. Inicialmente entendida pelos antropólogos vitorianos como a versão primitiva de instituições como o sistema jurídico, a política e a ciência, as quais encontrariam pleno desenvolvimento na modernidade, ao longo do século XX a religião passou a ser entendida pelos antropólogos como um campo específico de práticas e crenças humanas, que não poderia ser reduzido a nenhuma outra esfera social (ibid, p.27). Conforme avança em seu argumento, poderia parecer fortuito que este esforço por definir um espaço delimitado para o religioso coincida com as demandas do liberalismo político para manter esvaziados de religião os domínios da lei, da política e da ciência, tal como proposto na modernidade. Contudo, “esta definição é simultaneamente parte da estratégia de confinamento (para os secularistas liberais), e de defesa da religião

⁵ “An anthropology of Western imperial Power must try to understand the radically altered form and terrain of conflict inaugurated by it – new political languages, new powers, new social groups, new desires and fears, new subjectivities”.

⁶ “My anthropological explorations into Christian and post-Christian history are therefore motivated by the conviction that its conceptual geology has profound implications for the ways in which non-Western traditions are now able to grow and change”.

(para os cristãos liberais)” (ibid, p.28)⁷. É justamente este movimento o que insere uma distinção categórica entre religião e poder, ao mesmo tempo em que institui a religião como um domínio identificável entre outras práticas sociais; ambas proposições em muito distintas daquelas formuladas ao início da teologia cristã.

Conforme apresentado pelo autor, era já uma preocupação da teologia cristã medieval encontrar um denominador comum em que assentar a possibilidade de todos os homens ascenderem a Deus. Em antropologia, na obra de Louis Dumont pode ser percebido este esforço por encontrar e delimitar o religioso, mesmo em sociedades que não teriam passado por processos de diferenciação societal, tal como teria se dado no ocidente. É, contudo, nas formulações de Clifford Geertz que a definição de religião enquanto categoria trans-histórica ganha solidez no pensamento antropológico, particularmente pela sua vinculação à noção de crença e pela exigência de ser essencialmente uma operação simbólica (cf. ASAD, 1993, p.27-54).

Conforme apresentado por Asad, quando Geertz propõe estudar práticas culturais como sistemas simbólicos tendo por inspiração análises linguísticas, eventualmente incorre na suposição de que estes sistemas possam existir enquanto realidade independente dos arranjos sociais que os sustentam. Ao afirmar que símbolos representam a realidade ao mesmo tempo em que a conformam, Geertz imagina que existam dois níveis distintos, ainda que articulados: um cultural, consistindo de símbolos, e um social ou psicológico aos quais os primeiros se reportam. Supõe-se, assim, que

os símbolos religiosos agem “induzindo o crente a um certo conjunto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência” (GEERTZ, 1989, p. 70, apud ASAD, 2010, p.267)⁸.

Contudo, ainda que um símbolo religioso falhe em produzir as disposições miradas, dada a existência dos dois níveis postulados, pode-se falar de símbolos religiosos verdadeiros, ainda que descolados dos arranjos sociais – disposições – de que puderam emergir. Abre-se aí precedente para a identificação de algo que seja definitiva e propriamente religioso, ainda que lhe falte uma realidade a qual represente. Ainda, a particularidade do símbolo religioso repousaria sobretudo em seu aspecto de crença,

⁷ “This definition is at once part of a strategy (for secular liberals) of the confinement, and (for liberal Christians) of the defense of religion”.

⁸ O texto citado é uma tradução feita por Eduardo Dullo e Bruno Reinhardt do primeiro capítulo do livro *Genealogies of Religion*, publicada sob o título “A construção da religião como uma categoria antropológica”, em 2010, na revista *Cadernos de Campo*, n.19 .

existindo fundamentalmente, segundo Geertz, para suprir as necessidades humanas por um ordenamento do mundo (cf. ASAD, 1993, p.47).

Asad ainda considera central à noção moderna de religião, além de sua existência enquanto crença e como realidade simbólica, sua profunda articulação a uma noção, também feita universal, de ritual. Conceito originalmente elaborado na teologia cristã medieval, a palavra ritual era inicialmente utilizada para referir-se a livros, receituários contendo prescrições e orientações acerca de como produzir virtudes e disposições específicas – religiosas, conforme seus autores teólogos. Rituais deste modo entendidos tinham a função de disciplinar corpos, estando profundamente articulados a um modo de exercício de poder sobre estes. É com o avanço do pensamento social e com o entronamento de religião enquanto expressão simbólica da crença que ritual passou de um conjunto de prescrições destinadas a produzir virtudes específicas a uma prática rotinizada destinada a decodificar um conteúdo de tipo específico – religioso – que a precede (cf. Asad, 1993, p.55-79). Ainda, como paradigmaticamente encarnado nas Formas Elementares da Vida Religiosa de Emiile Dukheim, institui-se neste período a ação ritual como mecanismo de conformação de paixões individuais às prescrições coletivas que, assentadas no mito, exprimem-se no rito (ibid). Para Asad, é esta conversão do entendimento sobre ritual o que está na base da possibilidade inaugurada pela modernidade de uma religião vivida pontualmente e dissociada do árduo projeto de disciplinamento de sujeitos e de suas virtudes.

Seguindo as proposições críticas de Asad acerca da universalidade da religião no modo como concebida pela modernidade ocidental, autores como Charles Hirschkind e Saba Mahmood desenvolvem análises sobre práticas religiosas buscando recuperar seu aspecto produtor de virtudes e disposições específicas, no caso do primeiro, e desfazer o abismo inaugurado pela modernidade entre práticas cotidianas e procedimentos rituais, para a última.

Mahmood, estudando entre mulheres do emergente movimento pietista islâmico no Egito contemporâneo, busca compreender como, para elas, os atos entendidos como rituais encontram-se profundamente articulados com as práticas cotidianas e com os demais momentos dos seus dias. Para a autora, não se trata de entender o ritual como espaço privilegiado para expressar emoções tidas como anti-sociais, como propõe Turner (1969), tampouco vê-lo como ação regulada que tem por fim controlar e restringir as expressões destas emoções, como formula Tambiah (1985) (MAHMOOD, 2001, p.827); o que está em jogo é uma crítica às formulações teóricas que postulam

diferenças de natureza entre atos rituais e cotidianos. Em sua proposta, trata-se de avançar na compreensão de como “específicas organizações do eu e autoridade articulam distintas relações entre atividade informal e comportamento ritualmente ordenado” (Ibid, p.828)⁹. Ao fim, conclui que ações rituais, tal como vividas pelas mulheres com quem trabalha, são antes meios para a realização de um self específico do que um constrangimento a expressões deste mesmo self (ibid, p.289). Além disso, atos rituais são modos encontrados para induzir disposições tradicionalmente valorizadas que se estenderão para além dos limites temporais deles próprios, estando inexoravelmente ligadas a ação ritual ao cotidiano daquelas mulheres. De fato, para elas, “o movimento de mulheres em mesquitas emergiu como resposta a percepção de que o conhecimento religioso, como meio para organizar a conduta diária, havia se tornado gradativamente marginalizado sob estruturas modernas de governo secular” (ibid, p.289)¹⁰.

Hirschkind, por sua vez, tematiza a emergência da prática de ouvir sermões gravados em fitas-cassete por parte de muçulmanos, também no Egito contemporâneo. Tematizando neste caso a relação entre tradição e modernidade encarnada nestas práticas, Hirschkind busca mostrar

como tradições pressupõem e provêem os meios para produzir as competências sensoriais particulares das quais depende as ações, objetos, e conhecimentos que as constituem. Tais modos de percepção e avaliação cultivados via tradição coexistem no âmbito da modernidade e são possibilitados, de certa forma, pelas próprias condições que constituem a modernidade (2004, p.64)¹¹.

Com esta proposta o que se busca é compreender a emergente prática de escuta de sermões em fitas casete como exercício de auto-disciplinamento ético, através de novas tecnologias, mas a partir de modelos tradicionais de construção da pessoa moral muçulmana. Para o autor “essas tradições são continuamente revisadas conforme se ajustam a novas condições materiais, mas a direção destes ajustamentos são também

⁹ “Specific organizations of self and authority articulate differential relationships between informal activity and rule-prescribed social behavior (such as ritual)”.

¹⁰ “The women's mosque movement emerged in response to the perception that religious knowledge, as a means to organizing daily conduct, had become increasingly marginalized under modern structures of secular governance”.

¹¹ “How traditions presuppose, and provide the means to produce, the particular sensory skills on which the actions, objects, and knowledges that constitute these traditions depend. Such tradition-cultivated modes of perception and appraisal coexist within the space of the modern and are enabled in some ways by the very conditions that constitute modernity”.

determinadas desde dentro destas tradições” (2001, p.625)¹². Nesta perspectiva o problema deixa de ser colocado em termos do avanço de elementos modernizantes à revelia e em prejuízo de práticas entendidas como tradicionais, e passa a se pensar como grupos tradicionais encontram modos para se perpetuar fazendo uso, inclusive, de elementos exógenos.

Amplamente, na base destas formulações repousa a proposta de Asad de compreender *tradição* por sua vinculação à produção de sentidos e virtudes particulares (2006, p.289). Para este autor, é a noção ocidental de história como sucessão linear de eventos em um tempo que seria em si vazio que nos leva a pensá-la como a verdade sobre o passado (ibid, p.286), gerando a incômoda disputa acerca da correção ou não destas formulações. Aqui o tradicional não é o passado a ser superado ou a resistir imune a mudanças, mas diz respeito especificamente às condições de produção de significados e às disciplinas necessárias ao cultivo de pensamentos, desejos e comportamentos que visam a conformação de virtudes específicas (ibid, p.289).

Ainda que os três autores tenham como base para suas reflexões o mundo islâmico e as questões decorrentes de sua interpretação a partir do conceito ocidental de religião, seus esforços por compreender práticas religiosas para além dos limites impostos por esta formulação conceitual abrem caminho para o desenvolvimento de novos olhares sobre as religiões afro-brasileiras. Também este campo de estudos constituiu-se sob os auspícios do mesmo conceito universalista e trans-histórico de religião, particularmente influenciado pela obra de Emile Durkheim, lido por Roger Bastide, e pela de Clifford Geertz e sua idéia de religião como sistema simbólico. Se revisto à luz das questões amplas colocadas por Talal Asad acerca do poder produtivo da modernidade e do lugar da tradição na conformação de sujeitos e subjetividades, algumas das questões que emergiram neste campo de estudos podem ganhar novas versões e mesmo soluções alternativas que escapem das polarizações estritas entre o tradicional e o moderno e sobre os efeitos deste sobre o primeiro. Se a religião não se encontra mais circunscrita obrigatoriamente aos limites rituais e tampouco se conforma como uma espécie de arcaísmo a resistir aos avanços do progresso, o que se entende por tradição e modernidade nos estudos sobre espaço público e sobre religiões afro-brasileiras pode ser reconsiderado. Não se trata portanto de compreender a

¹² “These traditions are continually revised as they adjust to changing sets of material conditions, but the direction of the adjustments is also determined from within the traditions”.

modernidade pelos seus efeitos de perversão de um tradicional original, tampouco a tradição como narrativa verdadeira sobre o passado, mas de como elementos tidos como modernos passam a nutrir dinâmicas entendidas como tradicionais e a compor com estas a produção de (id)entidades contemporâneas orientadas para valores específicos.

1.3. Tradição e modernidade nos estudos sobre religiões afro-brasileiras

O campo de estudos sobre religiões afro-brasileiras parece ter sido solo particularmente fértil à emergência de proposições e disputas em torno de cada um dos termos e das relações possíveis entre tradição e modernidade. Noções de maneira alguma inequívocas neste debate, ora aparecem explicitamente como universo de sentido ou ideologia a sustentar as formulações dos teóricos do campo, ora como categorias analíticas mobilizadas para classificar e interpretar seus objetos de pesquisa. A seguir, apresento uma resenha – certamente incompleta – deste campo de estudos, buscando apresentar alguns dos modos como as noções de tradição e modernidade foram mobilizadas pelos autores clássicos, bem como pela produção mais recente especificamente atenta para estes termos. Primeiramente, acompanho como a idéia de modernidade chegou a ser mobilizada no campo, tendo como foco a preocupação com seus efeitos nocivos e corruptivos sobre as práticas religiosas tradicionais. Em seguida, acompanho uma controvérsia em torno da noção de tradição na qual se opuseram intelectuais engajados na formulação de um modelo de pureza tradicional a uma corrente reivindicando inspiração sociológica que entendeu tradição como artifício estrategicamente mobilizado como instrumento de poder neste campo. Amplamente, meu objetivo é partir das reflexões apresentadas acima para recolocar os termos desse debate, de modo que possamos compreender os efeitos produtivos da modernidade, mais do que seu aspecto corruptor do tradicional, e também este para além da verdade sobre o passado ou estratégia no presente. Trata-se de entender como o tradicional e o moderno são ambos produzidos através dos mesmos movimentos, estando cada um invariavelmente implicado na conformação de seu oposto.

1.3.1. Modernidade

É referida ao problema da urbanização e formação das primeiras metrópoles no país ao longo do século XX que a idéia de modernidade parece emergir no campo de estudos sobre religiões afro-brasileiras. Conforme Silva, já em Nina Rodrigues o contexto urbano, entendido como signo da modernização, é tido como local privilegiado para o desenvolvimento das práticas religiosas negras, na medida em que nele os negros estariam relativamente livres do controle que reprimia suas práticas de culto nos ambientes rurais (SILVA, 1995). Por outro lado, pouco tempo depois e retomando uma tese já contida no pensamento de Nina Rodrigues, Artur Ramos (1940) formulou uma nova linha de interpretação que vê nas cidades o local de proliferação de práticas sincréticas e degradadas que conformam a macumba, a partir dos fragmentos dos plenos sistemas religiosos africanos (cf. SILVA, 1993). Percebe-se assim certo trato ambíguo com relação ao impacto da urbanização do país sobre as religiões negras, na medida em que ela criaria condições tanto para a manutenção das práticas de culto africanas, quanto estaria na base justamente de sua degeneração na forma de práticas sincréticas emergentes.

Parece ter sido Roger Bastide o primeiro a se ocupar mais detidamente de problemas acerca da relação entre religiões afro-brasileiras e a modernidade, particularmente influenciado pelo diálogo com o poeta Mário de Andrade e com os modernistas de São Paulo¹³ (cf. PEIXOTO, 2000). Ainda que não se possa apontá-lo como um herdeiro destas formulações, é pela articulação de preocupações modernistas com as sociologias de Durkheim, Levy-Bruhl e Griaule que Bastide chega a compreender a autenticidade nacional como resultado da “relação que se estabelece entre dois sistemas culturais, o europeu e o negro, em permanente luta para fazer valer os seus valores” (PEIXOTO, 2000, p.46-47). Transcorrido certo tempo de sua estada no Brasil, Bastide encontra nas religiões afro-brasileiras tradicionais, nos legítimos Candomblés baianos, a resistência no Brasil de todo um mundo mental africano, com estruturas, princípios de ordenamento e lógicas próprias de classificação. Contudo, estes princípios seriam aqueles do pensamento africano preservado no Brasil, particularmente aquele representado pelos sistemas mítico-rituais do Candomblé jeje-nago, tido como tradicional. A estes se opunha a Macumba e a Umbanda do sudeste, consideradas

¹³ O modernism aqui referido é o movimento político cultural encabeçado por Mario de Andrade nas décadas de 20 e 30 e que culminou na Semana de Arte Moderna e no inspirador manifesto antropofágico. Entre as temáticas preferidas pelo movimento estão a paisagem, a cor local, o inventário de tipos nacionais, conforme Peixoto (200, p.56).

resultado do sincretismo entre fragmentos da mitologia e dos rituais africanos com as crenças indígenas, católicas e, posteriormente, espíritas (cf. FERRETI, 1996, p.57).

Aqui, a reflexão sobre modernidade e urbanização corre de mãos dadas com aquela sobre sincretismo, dado que a oposição entre o Candomblé e a Macumba, na obra *As Religiões Africanas no Brasil*, expressa uma oposição mais ampla entre um mundo arcaico pré capitalista, e um Brasil moderno em crescente urbanização (FRY 1986, p.38 apud PEIXOTO, 2000, p.144). Nesta leitura, “o candomblé representa a possibilidade de existência de um mundo social pré-capitalista encrustado no contexto do Brasil moderno”(ibid), enquanto a macumba “é o reflexo da cidade em transição, na qual os antigos valores desapareceram sem que se substituíssem pelos valores do mundo moderno” (BASTIDE, 1971, p.407-408 apud PEIXOTO, 2000, p.140).

Com estas preocupações, Bastide inaugura em São Paulo algo como um sub-campo dos estudos sobre religiões afro-brasileiras, dedicado à compreensão da existência aparentemente ambígua destas religiões nas metrópoles do país. Se, por um lado, desde Nina Rodrigues as cidades eram reconhecidas como ambientes favoráveis ao desenvolvimento destas práticas, por outro, como interpretado posteriormente, era nas metrópoles do sudeste que se via mais claramente a degradação das religiões africanas e sua reestruturação em novas formas religiosas.

Passando ao largo, por ora, de toda uma linha de interesse por práticas sincréticas que se constituiu no Rio de Janeiro a partir da década de 60¹⁴, ao final da década de 1980 o sociólogo Reginaldo Prandi desenvolveu seu estudo publicado sob o título *Os Candomblés de São Paulo* (PRANDI, 1991). Neste trabalho, orientado por um olhar weberiano sobre o lugar da religião na modernidade, Prandi busca compreender de que modos o Candomblé podia se constituir como religião de massa, “capaz de dar sentido à vida, à ação e valorizar a personalidade de homens e mulheres na imensidão da metrópole” (PRANDI, 1991, p.22). Inserido em uma proposta mais ampla de compreensão do movimento de migração de adeptos da Umbanda para o Candomblé, Prandi atentava para as possibilidades de existência e adaptações a que as dinâmicas tradicionais do Candomblé tiveram de passar para habitar uma metrópole como São Paulo.

Anos mais tarde, Vagner Silva empreendeu novo estudo sobre as religiões afro-brasileiras na capital paulista. Em sua dissertação de mestrado estudou as dinâmicas de

¹⁴ Tenho em mente aqui os trabalhos de Peter Fry (1982), Yvonne Maggie (1975 [2001]), Beatriz Goes Dantas (1982; 1988).

tradição e renovação, também bastante orientado por um olhar weberiano sobre religião. Ex adepto do Candomblé durante o momento de sua pesquisa, seu olhar etnográfico sobre estas religiões em São Paulo buscou colocar “questões sobre os reais limites dos processos de secularização e racionalização que tradicionalmente estiveram associados ao modo de vida nas cidades” (SILVA, 1995, p.21), particularmente atento à disputa entre os vários sistemas de representação de mundo, numa época de incerteza, desconforto e risco trazidos com a modernidade (ibid, p.31). Tratava-se de compreender como se dá a

construção em nossos dias da relação entre a modernidade que caracteriza o mundo racional e o tecnológico da “era do chip”, e conceitos culturais religiosos que constituem importantes padrões de comportamento simbólico para amplas camadas da população de nossas cidades. (ibid, p.20).

Ainda que nos dois autores possam ser encontradas matizes e ressalvas para esta interpretação, amplamente, a modernidade “da era do chip” aparece nestes escritos como algo que viria a suplantar e tornar ultrapassados os “conceitos culturais religiosos”. Haveria aí, ao menos teoricamente, uma presunção de incompatibilidade entre os termos envolvidos, do que redundaria, em última instância, que o tradicional, para continuar existindo, precisaria adaptar-se ao moderno.

É por esta via interpretativa que segue Mariana de Moraes (2006) que, onze anos após a publicação do estudo de Vagner da Silva, defendeu sua dissertação de mestrado intitulada *O Candomblé na Metrópole: a construção da identidade em dois terreiros de Belo Horizonte*. Em seu trabalho, aproxima as preocupações de Prandi e Silva das experiências dos sujeitos religiosos, questionando-se

Como é possível conciliar práticas religiosas que surgiram no Brasil no início do século XIX com os afazeres, compromissos e problemas de alguém que vive na sociedade contemporânea? Quais adaptações são necessárias para que uma religião baseada em preceitos de matriz africana, como o candomblé, sobreviva à era da informação? Como essas adaptações são absorvidas pelos adeptos do culto? (MORAIS, 2006, p.10).

Com estas questões a autora tematiza a identidade de dois terreiros de Candomblé da capital mineira, atenta para os modos como os adeptos destas casas compatibilizam seu modo de vida urbano com as demandas de suas opções religiosas, em muito anteriores à vida nas grandes cidades. Pretende compreender a que demandas respondem o processo de adequação destes ritos e práticas que têm lugar em contextos

urbanos. Conforme conclui, enquanto a reivindicação de tradicionalidade é importante para pelo menos um dos líderes religiosos com quem trabalha, fundamentalmente para legitimar sua posição de autoridade no campo religioso, para seus seguidores o aspecto tradicional é menos importante que a eficácia desta religião em resolver “dilemas individuais”. O movimento de instalação de Candomblés nas metrópoles seria assim, como já afirmado por Prandi e Silva, atrelado ao processo de universalização desta religião que em sua origem caracterizava-se como religião particular de um determinado grupo étnico. Ademais, as mudanças e adaptações que estas religiões sofrem buscariam, fundamentalmente, suprir as necessidades de sua nova clientela religiosa.

1.3.2. Tradição

Abarcando questões tão amplas quanto a relação entre intelectuais e religiosos, aculturação e sincretismo, e a valorização do modelo ritual jeje-nago, o debate acerca do estatuto da noção de tradição parece se configurar como o mais polêmico e controverso do campo de estudos sobre religiões afro-brasileiras.

Inicialmente interpretadas como sobrevivências de práticas religiosas africanas em um contexto diaspórico, desde suas primeiras formulações pelos estudos de Nina Rodrigues que as práticas religiosas negras são distinguidas entre aquelas que lograram conservar intactos ou pouco alterados os modelos rituais e cosmológicos africanos originais, por oposição àquelas que teriam “degenerado de sua pureza primitiva, gradualmente sendo esquecidas e abastardadas” (RODRIGUES, p.108 apud RODRIGUES, 2006, p.13), seja por inerente inferioridade de seu sistema, seja por simples desagregação durante o expatriamento.

Com Artur Ramos e Melville Herskovits, o evolucionismo racialista a sustentar as hipóteses do fundador Nina Rodrigues foi substituído por um viés culturalista sem que, contudo, fossem amenizadas as idéias que alçavam o Candomblé de modelo ritual nagô ao posto de legítima manifestação religiosa, por oposição tanto aos Candomblés de rito angola ou banto, quanto às emergentes práticas sincréticas e de orientação supostamente mágica, que viriam a conformar, posteriormente, a Macumba e a Umbanda (cf. FERRETTI, 1996; 2007).

Conforme foi apontado posteriormente, as análises destes autores tinham como característica a descrição de sistemas de culto, objetos rituais, símbolos e mitos, seja com o objetivo de traçar as origens africanas de cada um, seja em busca dos valores,

representações e mentalidade a sustentar estas práticas na contemporaneidade (BANAGGIA, 2008, p.2).

A estas análises se opôs, na década de 1960, uma corrente emergente dos estudos sobre religiões afro-brasileiras, particularmente crítica ao modo como a noção de tradição era mobilizada nos estudos realizados até então. Conforme Serra (1995)¹⁵, neste período se observou uma espécie de cisão interna que opôs uma corrente “afro-brasileirista”, associada aos autores apresentados acima e interessada no desenvolvimento de análises desde a perspectiva interna dos sistemas religiosos estudados, a uma “perspectiva mais sociológica”, “mais orientada para o problema de classe” (DANTAS 1988, pp.188-189, nota 25), preocupada em analisar as religiões afro-brasileiras tendo em conta o seu lugar e articulação com a sociedade branca na qual forçosamente se veem inseridas.

De acordo com os textos que se inserem nesta perspectiva, ela representa uma negação da aceitação naturalizada das categorias nativas perpetrada pelos estudos da primeira fase, que teriam uma “visão substantivista da cultura” ao mesmo tempo em que se recusariam a “tematizar as relações de poder e os contextos sociais e políticos” dessas relações (BIRMAN, 1997, p.80).

Estava em jogo, para os autores envolvidos na crítica, a denúncia da formulação do conceito de cultura aproximado da idéia de folclore e que “valorizava a continuidade de certas práticas como exemplos de tradição preservada” (BIRMAN, 1997, p.81). Sobretudo, de acordo com Dantas, “a pureza nagô seria uma categoria nativa utilizada pelos terreiros para demarcar suas diferenças e expressar suas rivalidades” (DANTAS 1988, p.148), noção que os antropólogos teriam convertido de categoria nativa em categoria analítica, “através da construção do modelo jeje-nago, tido como ‘mais puro’” (ibid)¹⁶.

Herdeira desta preocupação com a instituição de modelos de pureza, em 1999 Stephania Capone publica na França seu livro *Em busca da África no Candomblé* (2004)¹⁷, tematizando o aspecto político que reveste a reivindicação e reconhecimento da tradicionalidade de terreiros. Tomando como corda guia para suas reflexões a figura do Exu nas religiões afro-brasileiras, Capone demonstra como existe antes um *continuum* entre puro/impuro, tradicional/misturado, religião/magia em todas as práticas

¹⁵ Ver também Goldman (1985) e Banaggia (2008).

¹⁶ Para um comentário acerca dos posicionamentos de Dantas ver Serra (1995, p.44)

¹⁷ Publicado originalmente com o título “La quête de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil”.

rituais afro-brasileiras, de modo que a afirmação da tradicionalidade seria antes uma retórica política do que uma realidade vivida em seus ritos. Por fim, como espécie de consequência perversa da atribuição de tradicionalidade a alguns terreiros, tem-se a desvalorização daqueles que não logram o mesmo reconhecimento. Como afirma a autora, “O movimento em direção ao passado com frequência se torna um instrumento político para legitimar a posição ocupada pelo grupo que reivindica sua tradicionalidade no seio de uma sociedade hierarquizada” (CAPONE, 2004, p.255-256). E, continua “afirmar sua tradicionalidade equivale a se distinguir dos outros, aqueles que não têm mais identidade definida. Construir sua própria representação do passado – a tradição – passa a ser assim um meio de negociar a posição ocupada na comunidade em questão” (ibid).

Recentemente, acompanhando o argumento que vê na tradição uma estratégia política, Marilande Abreu (2009) busca compreender como a noção de tradição opera nas dinâmicas de poder também entre os acadêmicos que estudam religiões afro-brasileiras. Mobilizando o conceito de *campo* como proposto por Pierre Bourdieu, a autora busca compreender as interconexões entre um campo religioso afro-brasileiro em geral, e do Tambor de Mina em particular, com o campo conformado pelos estudos sobre estes grupos, particularmente atenta aos modos pelos quais, a partir de discursos de tradição, “a autoridade dos antropólogos e a autoridade dos líderes religiosos se reforçam mutuamente” (FRY, 2009, p.11). Com isto, aproxima seu trabalho de outros que, desde a publicação *Vovô Nagô e Papai Branco* por Beatriz Goes Dantas (1988), tematizam as intrincadas relações que se estabelecem entre pesquisadores e pesquisados no campo de estudos sobre religiões afro-brasileiras.

Como se vê, ainda que inicialmente a cidade, signo da modernidade, tenha sido entendida como local privilegiado para o desenvolvimento dos Candomblés, as análises sobre este tema logo em Arthur Ramos passaram a destacar os efeitos corruptivos da urbanização sobre as práticas religiosas tradicionais ou, quando de maneira menos rígida, a necessária adaptação destas práticas às condições modernas de existência. Contudo, eventualmente os mesmos autores que afirmaram a adaptação de práticas religiosas aos cenários urbanos observaram também, nos mesmos contextos, a emergência de movimentos revivalistas que buscavam se distanciar das práticas sincréticas e reencenar ritos e práticas tidas como mais tradicionais. Este é o caso de Prandi que, buscando entender os sentidos do Candomblé na metrópole, mirava mais

amplamente o movimento de migração de adeptos da Umbanda para formas religiosas menos sincréticas. Nesta proposta o autor chega a concluir que a migração para o Candomblé e suas rígidas hierarquias poderia ser atribuída a um desejo dos “segmentos mais pobres da sociedade” por uma experiência de mobilidade e de ascensão, ainda que esta se desse estritamente no âmbito religioso (cf. PRANDI, 1991, p.89). São as próprias angústias decorrentes da urbanização e da modernidade que levam os religiosos à realização de práticas tradicionais.

Também o campo de debates sobre tradição parece não encontrar consenso sobre o estatuto e limite destas práticas. Com os Candomblés inicialmente lidos desde uma perspectiva histórica linear, a tradição figurava como essência a ser preservada, aos modos de um discurso de verdade sobre o passado como formulado por Talal Asad. Na década de 1960, com a pretensão de aproximar os trabalhos etnográficos de preocupações sociológicas, toda uma corrente de estudos dedicou-se a denunciar os usos analíticos irrefletidos da noção de tradição, atentando fundamentalmente para as consequências políticas do reconhecimento da tradicionalidade e seu papel nas dinâmicas de poder do campo religioso. A tradição aparece aqui, endossando as considerações de Prandi, como decorrência de dinâmicas modernas de poder em que a assunção de ortodoxias tidas como tradicionais emerge como capital a ser mobilizado em um campo religioso plural.

Trabalhando também com religiões que derivam da diáspora africana, as análises de Stephan Palmié parecem propor uma leitura alternativa sobre tradição, escapando de sua associação tanto a um passado idealizado quanto a simples estratégias de poder. Dedicado a compreender as dinâmicas de consolidação de federações de cultos afro nos Estados Unidos, para este autor “*la tradición* em si é uma categoria oca, que objetifica a passagem de um traço cultural essencialmente indeterminado através de um eixo temporal marcado por representações contingentes de tradicionalidade”(1995, p.87)¹⁸. Mais do que um conteúdo a ser reproduzido no presente, a idéia de tradição busca enfatizar a continuidade encarnada nas práticas realizadas. O que está em jogo é a afirmação de que mesmo quando grupos manipulam ativamente as narrativas sobre o próprio passado, eventualmente mesmo inventando tradições, as práticas que disso resultam não devem ser desqualificadas como artificiais por terem passado por um

¹⁸ “This is because *la tradición* itself is a hollow category, objectifying the passage of essentially underdetermined cultural matter along a temporal axis marked by historically contingent representations of ‘traditionality’”.

processo consciente de elaboração, mas sim reconhecidas como legítimas produções culturais, na medida em que se encontram inseridas em narrativas mais amplas envolvendo o estabelecimento dos limites e conteúdos destes mesmos modos de vida, costumes e tradições (ibid, p.75). Mais do que simples artifício retórico mobilizado por religiosos em suas buscas por poder, a tradição, assim como a modernidade, constitui-se como elemento mobilizado na constituição das identidades contemporâneas.

Assim, modernidade e tradição, mais do que pólos que possam ter seus conteúdos definidos *a priori*, emergem como resultado de dinâmicas que simultaneamente instituem certos elementos como modernos e outros como tradicionais, sendo a valorização de uma ou outra referência relativa aos contextos em que se dão as interações. Invariavelmente implicados, assim como nas práticas de ouvir sermões gravados em fitas-cassete por parte dos muçulmanos contemporâneos, o moderno e o tradicional encontram-se sempre articulados na conformação de disposições específicas, sejam elas atribuídas a uma ou outra extremidade deste espectro.

Por fim, se como sugere Talal Asad a tradição pode ser entendida por sua vinculação à produção de sentidos e virtudes particulares (2006, p.289), e a modernidade pode ser analisada pelo seu aspecto produtivo de novas subjetividades, resta investigar não como o moderno corrompe o tradicional ou como este resiste ao primeiro, mas como em eventos concretos se dão articulações que conformam tanto os termos em jogo, quanto os sujeitos que os articulam. Como se tem percebido, é nos chamados espaços públicos que se dá significativa parcela dos eventos que colocam em jogo a definição dos limites entre o tradicional e o moderno, fazendo deles espaços privilegiados para se levantar problematizações sobre as dinâmicas de imbricação entre os termos envolvidos.

1.4. Modernidade e o problema da religião no espaço público

À guisa de introdução para a coletânea *A religião no espaço público: atores e objetos*, os organizadores do livro afirmam que

tratar deste tema significa discutir teoricamente as relações entre religião e modernidade e, mais especificamente, as tensões entre secularização e dessecularização, desencantamento e reencantamento do mundo, posto que um dos princípios da modernidade consiste na separação entre Estado e confissões religiosas, acompanhada de exigências que restringiriam a presença da religião no espaço público (ORO et al 2012, p.7)

Mais do que isto, os questionamentos a respeito das presenças do religioso no espaço público têm explorado os limites das potencialidades analíticas do próprio conceito de religião, acompanhando um movimento mais amplo de reconsideração teórica sobre esta categoria.

A seguir, apresento uma breve retomada de estudos recentes de inspiração antropológica a contribuir com este debate, não tanto aos modos de uma revisão bibliográfica, mas antes buscando construir um campo de problematizações no âmbito do qual se situam as questões levantadas neste estudo. Ao final esboço possibilidades de diálogo e modos pelos quais entendo que esta dissertação pode se inserir e avançar nas questões enfrentadas coletivamente

Conforme apresentado por Cristina Pompa (2012) em sua introdução ao *Dossiê religião e espaço público*, editado pela revista *Religião e Sociedade* (2012), o debate brasileiro sobre *a esfera religiosa* tem se articulado historicamente, grosso modo, em torno de duas visões. Por um lado, haveria estudos de orientação antropológica “preocupados em identificar universos simbólicos, espaços e agentes do ‘sagrado’, redes de significados e suas articulações sociais” (ibid, p.160), fundamentados sobretudo em autores como Durkheim e Geertz. Por outro, com uma inclinação mais fortemente sociológica, “tratava-se de dar conta da persistência e/ou do crescimento da presença religiosa (como prática cultural, orientação moral, adesão ideológica, visão de mundo) no interior da própria modernidade” (ibid). Para esta segunda corrente a tese da secularização como desenvolvida a partir de Max Weber é simultaneamente foco de interesse e pressuposto epistemológico, dado que o objetivo posto era “dar conta sociologicamente de uma presença [do religioso] não prevista na teleologia moderna do Estado secular”. Amplamente,

por um lado religião é concebida como sistema de crenças e um domínio da experiência de determinados grupos sociais; por outro a relação entre a Religião e o Poder (o Estado, as Instituições, a Política) é vista como tensão entre duas esferas ontologicamente [...] distintas (ibid, p.161).

Avançando em sua apresentação dos textos do dossiê, a autora indica que, buscando escapar das polarizações entre sagrado/profano, público/privado, religioso/secular que

caracterizaram tanto o ponto de vista simbólico quanto a perspectiva sociológica, os textos ali incluídos apostam no deslocamento “para outras dimensões analíticas, mobilizando conceitos como interação, fluxos, trânsitos, mediação, construções discursivas, negociação, códigos compartilhados” (ibid, p.163).

Segundo Toniol e Steil, “a problematização do conceito de religião parece ter surgido antes no campo empírico que no próprio contexto de reflexão dos cientistas sociais interessados no assunto”(2013, p.2). Entre estes, “a crise do conceito de religião parece ter sido tematizada sobretudo pelo seu avesso, que é a crise do conceito de secularização (ibid, p.3). Trata-se da tomada em consideração, fundamentalmente a partir dos escritos de Talal Asad, da particularidade histórica das formulações modernas a respeito da secularização e suas premissas, a mais importante delas, talvez, a que prevê o confinamento do religioso enquanto algo relativo à vida privada dos sujeitos. Ao tomar em conta os etnocentrismos inerentes a esta formulação do secular, Talal Asad (1993; 2003) reconsidera também a universalidade do próprio conceito de religião, como formulado na base da tese da seculação. Assim, pela sua mútua implicação, “ao problematizar o conceito de religião, da forma como ele foi elaborado no processo histórico de constituição das ciências modernas, o conceito de secularização também é colocado em xeque, uma vez que ele é seu duplo, com que existe e opera em oposição” (TONIOL & STEIL, 2013, p.3), o mesmo valendo para as problematizações que seguiram um caminho inverso.

Ainda para Talal Asad, e isto é de particular interesse para os estudos sobre religião no espaço público,

a própria classificação de determinada prática como “religiosa” é um ato inextricavelmente a serviço de certas configurações de poder [e que] termina apresentando o contexto descrito a partir de matizes e pares dicotômicos que é resultado e, ao mesmo tempo, produto de determinados jogos de forças (apud TONIOL & STEIL, 2013, p.6).

Donde decorre a pertinência do deslocamento conceitual, descrito por Cristina Pompa, buscando escapar dos dualismos implícitos nas formulações clássicas sobre o religioso.

Ao menos vinte pesquisadores brasileiros participam diretamente deste debate através de suas contribuições ao livro *Religião e espaço público*, organizado por Patrícia Birman (2003), ao já citado Dossiê da revista *Religião e Sociedade* (2012, v.32/1), e ao livro *A religião no espaço público: atores e objetos* (2012). Ainda que os trabalhos guardem diferenças entre si, Patricia Birman, a respeito dos textos incluídos no livro que organizava, afirmou que para todos os autores ali incluídos, “o “religioso” e a

“sociedade” se constróem mutuamente e que o espaço público constitui um campo privilegiado para observar tais interações” (BIRMAN, 2003, p.13). Também, apesar das distintas perspectivas e opções teóricas assumidas pelos autores, percebe-se um esforço por “entender como “religião” e “sociedade” se articulam em diferentes circunstâncias, redefinindo os limites de uma e de outra e seus campos de intervenção” (ibid, p.16).

Percebe-se, como já foi destacado por mais de um dos autores envolvidos no debate, que a reflexão sobre religião no espaço público se dá sempre pela constatação de que algo está em desarranjo: é preciso explicar, justificar ou entender o que faz com que a religião insista em se fazer presente nestes espaços já que, ao que tudo indicava, espontaneamente ela seria dele banida. É neste cenário de revisão ampla de fundamentos analíticos que Paula Montero (2009; 2011; 2012) apostou em um uso habermasiano da noção de esfera pública, enfatizando o aspecto essencialmente discursivo de sua constituição e atenta particularmente às *controvérsias* que redundam na presença ou exclusão do religioso destes espaços. Compondo este mesmo esforço, Regina Novaes (2003; 2012) buscou acompanhar a partir da trajetória de jovens ligados ao movimento Hip Hop como se dá a relação entre valores e discursos de distintos segmentos religiosos e destes com outros tradicionalmente entendidos como seculares. Também Emerson Giumbelli, seguindo mais próximo das propostas de Talal Asad, buscou compreender a inserção do religioso no espaço público a partir da noção de *modalidades de presença* que, sempre relativas a arranjos sociais específicos, caracterizariam o estabelecimento dos limites e modos legítimos de existência do religioso na vida pública dos Estados modernos (2002; 2004; 2008; 2012). Amplamente, os estudos antropológicos dedicados a esta temática têm partido do reconhecimento de que “a religião, longe de identificar uma dimensão distinta da esfera pública, revela-se constitutiva dessa última” (POMPA, 2012, p.165).

Mais próximo de uma análise sociológica, Joanildo Burity busca compreender à luz de movimentos político-ideológicos mais amplos como se deu historicamente a inserção de atores religiosos no espaço público, tendo como referência o “redesenho da fronteira entre o público e o privado, o governamental e o não-governamental, o estatal e o domínio da sociedade civil” (cf. Burity, 2006) em que, na esteira do processo de redemocratização

as relações entre estado e religiões vão se reconfigurar, associando, de um lado, o movimento do estado na direção de transferir à sociedade a

execução (quando não a oferta integral) dos programas sociais, e de outro lado, o movimento da sociedade civil demandando maior participação e poder decisório no desenho e implementação das políticas públicas (BURITY, 2007, p.21).

Em sintonia com estas preocupações teóricas mais gerais, destacam-se nos últimos anos algumas teses e dissertações que têm abordado a presença do religioso no espaço público a partir de análises empíricas. Neste sentido a tese de doutorado de Francisco Pereira Neto (2002) constitui importante aporte etnográfico ao estudo das relações entre religião e política no campo da assistência social. Com um trabalho realizado a partir das ações sociais do Instituto Espírita Dias da Cruz, o autor busca pelos “sentidos da expressão pública da religiosidade” (ibid, p.22), apontando diferenças e tensões entre sentidos particularmente políticos das ações sociais e fundamentações outras, “onde os elementos simbólicos de natureza cultural e religiosa oferecem alternativas simbólicas para a ação prática dos indivíduos e dos grupos sociais.” (ibid, p.26). Recentemente, o trabalho de mestrado de Noberto Decker (2013) buscou abordar desde uma perspectiva etnográfica as interações entre religião e políticas públicas no Conselho Municipal de Assistência Social de Porto Alegre. Como conclusão, o autor atenta para a efetividade da atuação destes atores na constituição de um espaço público democrático, e como isto é “indicativo do reconhecimento público que lhes é conferido mediante sobretudo a adoção de uma linguagem afinada com os argumentos seculares que entendem a esfera pública como laica, porém não hostil a presença e participação das religiões em seu interior.” (ibid, p.108).

Particularmente relativo ao campo religioso afro-brasileiro, os trabalhos que apresentam as inserções destes grupos no espaço público se constroem a partir das aproximações entre o movimento negro e as iniciativas religiosas. Neste sentido Mariana Morais (2012) tematizou as relações entre as agendas políticas do movimento negro e as perspectivas dos religiosos afro-brasileiros, a partir da política nacional de promoção da igualdade racial. Apesar da atenção para estas relações, a autora encerra seu texto apontando as divergências entre as duas agendas e tensões decorrentes do fato de as religiões afro-brasileiras terem alcançado ao estatuto de religiões universais, não mais restritas a um segmento étnico específico da população.

Assim procede também Carla Avila, em sua dissertação de mestrado, na qual analisa a “interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana em

Pelotas/RS”, a partir de três *casas de religião*¹⁹ frequentadas por militantes do movimento negro. Em sua conclusão, aos modos de uma cosmopolítica pautada por fluxos e multiplicidades, ainda que possam coexistir práticas religiosas distintas e mesmo associadas a projetos sociais, estas “não se misturam e não se fundem, mas se cruzam tanto no espaço físico quanto na constituição da pessoa de religião” (ibid, p.181).

Para suas conclusões a autora toma como suporte os importantes trabalhos de Marcio Goldman (2006) e José Carlos dos Anjos (2006), nos quais os autores dedicam-se a analisar a particularidade do modo como religiosos afro-brasileiros relacionam os termos em jogo. Haveria entre eles uma cosmopolítica que, situada lógica e intelectualmente antes dos grandes divisores pelos quais se tem caracterizado o pensamento ocidental moderno, estaria na base de suas elaborações tanto políticas quanto religiosas.

Menos atenta para as relações entre o movimento negro e as ações religiosas, mas dedicando um pequeno capítulo a descrição destas, Cíntia Avila, em 2009, tematizou conexões entre o religioso e o político, a partir dos sentidos e trajetória de constituição de uma federação de cultos em Porto Alegre. Em sua cuidadosa reconstrução da história e atuação desta entidade, a autora tematiza as implicações políticas das ações empreendidas no campo religioso, mostrando como neste processo as fronteiras entre estes domínios encontram-se borradas através da emergência de lideranças político-religiosas no campo (ibid, p.151).

Conforme apresentei, a presença da religião no espaço público só se constitui enquanto um problema a partir dos pressupostos modernos acerca do que seja a religião e seus limites com relação a outras esferas do social. Longe de esta consideração implicar qualquer tipo de abandono das questões levantadas acerca dessas presenças, o que se segue é a necessidade de ter estas questões recolocadas, agora atentando-se para a densidade do terreno conceitual sobre o qual elas se constroem. Sobretudo, trata-se de ter plena consciência do aspecto cultural dos aparatos conceituais mobilizados, e do fato de que estes não se constituem deslocados das realidades que descrevem, mas em profunda articulação com estas.

¹⁹ Casa de religião é o termo genérico pelo qual os religiosos deesignam os terreiros, sem realizar distinções sobre o rito ou religião ali praticada. Pode abarcar casas onde se prática somente o Batuque, a Umbanda ou a Quimbanda ou, como é mais comum, casas que abrigam em seu interior as três modalidades rituais.

Foi a partir do reconhecimento dos limites heurísticos dos conceitos de religião e de secularismo que as análises sobre as presenças do religioso no espaço público tiveram seus focos deslocados, passando a tematizar justamente os modos como no espaço público se dá a definição do que seja o religioso. Ainda, dado o reconhecimento de que o social e o religioso não se constituem como realidades abstratamente distintas, tematizou-se por diversos caminhos os modos pelos quais o religioso espalha-se para além das suas fronteiras tradicionalmente estabelecidas, e, no caso do espaço público, as condições em que se dão este transbordamento. Mais importante do que a denúncia do não confinamento do religioso ao âmbito privado, faz-se necessário entender sobre que bases se sustenta e, principalmente, quais implicações podem ser desdobradas de sua presença no espaço público.

No campo dos estudos sobre religiões afro-brasileiras, são poucos os estudos que tematizam pontualmente suas inserções enquanto formas religiosas no espaço público²⁰. Entre os trabalhos aqui apresentados, esta presença e as imbricações com outras esferas sociais se conformam subordinadas a questões mais amplas, particularmente àquelas que tematizam as relações entre grupos religiosos e o movimento negro. Ainda, ao vislumbrarem uma particularidade no modo como religiosos afro-brasileiros se engajariam na política, estes estudos correm o risco de reificar não os grupos sobre os quais discorrem, mas, sobretudo, a noção de religião como algo abstratamente delimitável e passível de ser apontada como origem de determinados modos de operação. Também, ao supor que um traço distintivo destes grupos seja sua não separação estrita entre religião e política, aceita-se implicitamente que outros grupos religiosos efetivariam tal distinção. Por fim, se reconhecemos juntamente com Bruno Latour que *jamais fomos modernos*, a pré-modernidade operante no pensamento religioso afro-brasileiro deixa de ter grande caráter distintivo.

É justamente como recurso para escapar de reificações do religioso que entendo a contribuição de algumas das formulações elaboradas sob o rótulo de teoria ator-rede. Ao avançar em metodologias que dão ênfase aos aspectos produzidos das relações, os

²⁰ Um destes é a dissertação de mestrado recentemente defendida por Fernanda Heberle intitulada: *Imagens, Monumentos e Pedras Ocultas: controvérsias e modos de presença do afro-religiosos no espaço público* (2014). Num geral, quando ocorreram, as análises sobre religiões afro no espaço público procederam pela diluição do seu aspecto religioso na forma de cultura, símbolos ou significados, ou atreladas ao debate sobre intolerância religiosa e os ataques empreendidos por certos grupos evangélicos. Para o primeiro caso tenho em mente o trabalho de Mattijs Van de Port (2012), recentemente publicado na revista *Debates do NER*; e, no segundo, trabalhos como aqueles agregados no livro *Intolerância religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (2007), organizado por Vagner Gonçalves da Silva.

autores envolvidos em estudos sobre ciência e tecnologia terminaram por desenvolver uma perspectiva analítica profundamente anti-essencialista, que talvez possa se constituir como interessante recurso para adensar o esforço de Talal Asad por uma compreensão sócio-histórica sobre o religioso. Neste sentido, as noções de rede e de performatividade são acionadas neste estudo como recurso para compreender como o religioso e o secular são articulados na conformação de entidades como a Assobeatya e suas lideranças. O espaço público, como contexto em que se dão interações, tem suas características definidas não por respeito a formulações normativas, mas justamente pelos atributos dos atores que conformam e se conformam nestes espaços.

1.5. Os estudos de ciência e tecnologia e a modernidade reconsiderada

Recentemente, apresentando um de seus cursos oferecidos à pós-graduação em Antropologia Social, Eduardo Viveiros de Castro e Marcio Goldman comentaram que “o projeto de uma reflexão antropológica sobre ciência parece ter tido profundas consequências para o pensamento antropológico como um todo (2012, p.425) ²¹. O motivo, afirmam, deve-se ao fato de que “a oposição Ocidental moderna entre ciência e não-ciência – opinião, superstição, religião, ideologia, cultura, política – é uma repetição interna da meta-oposição que separa a modernidade Ocidental dos “outros”, dos pré-modernos, dos bárbaros, dos selvagens” (ibid).

Paradigmaticamente representadas nas reflexões de Bruno Latour, os estudos no campo de ciência e tecnologia que têm conformado uma Teoria do Ator-Rede mostram-se particularmente produtivos para avançar no entendimento sobre como se articulam domínios ontológicos pensados como absolutamente distintos na modernidade. Ao concluírem que as práticas científicas – sociais – não são exteriores às realidades – naturais – que descrevem, mas conformam-se justamente como o meio através dos quais estas realidades ganham existência, as fronteiras entre o social e o natural são obrigatoriamente redefinidas. O natural deixa de ser algo com existência anterior às

²¹ “The project of an anthropological consideration of Science seems to us to have profound consequences for all of anthropology”; e, continuam “the modern Western opposition between science and not-science – opinion, superstition, religion, ideology, culture, politics – is an internal repetition of the meta-opposition that separates Western modernity from the – others, the pre-moderns, the barbarians, the savages”.

práticas que o descrevem, assim como o social deixa de poder ser entendido como simples construções discursivas impressas *a posteriori* sobre um mundo natural independente. Ainda, nesta partilha de competências e exterioridades que conforma a *constituição moderna*, a religião, entendida sob o signo da crença, totalmente individual e espiritual, institui-se como árbitro “infinitamente distante que é ao mesmo tempo completamente impotente e juiz soberano” tanto das produções humanas – o social –, quanto das verdades não-humanas – o natural (LATOURE, 1994, p.39).

É fundamentalmente através das noções de *rede* e de *performatividade* que os autores engajados neste esforço buscam compreender como, na modernidade, são realizadas práticas de *purificação* de domínios, entendidos como distintos, e também práticas de *mediação* que conformam realidades híbridas. Busca-se através destes conceitos uma compreensão da realidade como produto da articulação sempre situada historicamente entre elementos heterogêneos. Se mobilizadas para pensar as inserções do religioso afro-brasileiro nos espaços e políticas públicas, as noções de rede e de performatividade podem se mostrar recursos valiosos, pois permitem adensar o esforço empreendido por Talal Asad por compreender os processos sócio-históricos que conformam o religioso, escapando da teleologia moderna que o restringe ao privado e o distancia das práticas de poder. Entendido como realidade performada e compósita, o religioso pode emergir em sua plena articulação com aquilo que se entende por secular, ao mesmo tempo em que se mantém no horizonte os processos pelos quais estes domínios são produzidos como distintos.

1.5.1. Redes e entidades performadas na teoria ator-rede

A teoria ator-rede - ANT emergiu como esforço coletivo a partir do campo denominado estudos de ciência e tecnologia – STS. Trabalhando principalmente desde os anos 80, talvez a principal preocupação dos autores engajados neste projeto fosse compreender de que modo as ciências participam não tanto da descoberta de um mundo real e independente de suas dinâmicas quanto da própria produção dos mundos descritos/descobertos²². Desde a publicação de “Vida de Laboratório” por Latour e Woolgar (1979), entende-se que a prática científica não fala sobre a natureza, mas constitui-se como um empreendimento de construção de natureza. Neste estudo, o

22 Ver também sobre o aspecto produtivo de realidade encarnado pelas ciências: “Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches” de Bruno Latour (2002).

laboratório é um local onde forças produtivas materiais e simbólicas se encontram e conformam um mundo, o performam.

As referências para a construção do conceito de performance como mobilizada por estes autores são variadas, cobrindo áreas como a teoria dos atos de linguagem de John Austin, a sociologia de Erving Goffman, e as filosofias de Ian Hacking e de Judith Butler. Para esta, engajada em compreender os intrincados processos de constituição de gêneros sexuais e as instituições normativas que conformam a materialidade do sexo (BUTLER, 1999, p.118), falar de performatividade diz respeito ao processo de “citação” pelo qual um enunciado proferido é eficaz na descrição que empreende, ou seja, constrói-se afinado com codificações que o precedem. A performatividade diz respeito ao “poder reiterativo do discurso para produzir os fenômenos que ele regula e constrange” (ibid, p.111). Para a autora, trata-se justamente de pensar o poder de instituição das designações de gênero, pensar como “submetido ao gênero, mas subjetivado pelo gênero, o “eu” não precede nem segue o processo dessa generificação, mas emerge apenas no interior das próprias relações de gênero e como a matriz dessas relações” (BUTLER, 1999, p.112). Amplamente, o objetivo é “repensar as categorias do gênero fora da metafísica da substância” (ibid), levando em conta para isto a afirmação de Nietzsche, em *A genealogia da moral*, de que “não há ‘ser’ por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o ‘fazedor’ é uma mera ficção acrescentada à obra – a obra é tudo” (apud BUTLER, 2003, p.48).

Para Michel Callon, em um texto dedicado a apresentar “O que significa dizer que a economia é performativa”, o problema que o conceito de performance busca superar é antigo e estruturante da filosofia ocidental. Trata-se da distinção feita ainda na filosofia grega entre lógica e retórica ou, mais precisamente, a fundamentação que sustenta que *lógica* implica na existência de um mundo exterior povoado por entidades que são independentes das proposições que a elas referem, e que *retórica*, por outro lado, implica relações e emaranhamento entre proposições e seus referentes, sem ter, entretanto, qualquer comprometimento com critérios de verdade para estas formulações (CALLON, 2006, p.8). Para o autor, a principal referência para escapar deste problema é a constatação do filósofo John Austin de que “não existe enunciado que não constitua o contexto em que ele funciona”²³, sendo seus critérios de verdade decorrentes do contexto denotado e construído através do próprio enunciado (ibid,

²³ “There is no statement that do not constitute the context in which it functions”

p.10). Nesta perspectiva “um discurso é de fato performativo, [...] se ele contribui para a construção da realidade que ele descreve” (ibid, p.7)²⁴.

Outra autora buscando avançar considerações em torno da noção de performatividade é Annemarie Mol. Tendo como referência os trabalhos de Butler sobre a performance de identidades, Mol apresenta seu conceito de *enactment*, em toda sua base traduzível como performatividade, mas buscando ampliar suas possibilidades analíticas de modo a dar conta também da performance de identidades não-humanas. Para ela, Butler ao pensar as identidades de gênero exclui de sua análise o papel central desempenhado por elementos não-humanos nestas performances. Segundo Mol, performar um gênero se faz justamente tendo por apoio e em relação com elementos de muitas ordens: ternos pretos, vestidos amarelos, sapatos, mesas, etc (2002, p.39). Neste sentido “performances não são simplesmente sociais, mas também materiais. [...] Estes [os objetos] tomam parte no modo como pessoas performam suas identidades. Mas uma vez que objetos estão em cena, nós podemos investigar também suas identidades” (ibid, p.40).

Muito diretamente, as preocupações de Mol são desdobramentos internos à teoria ator-rede e buscam desfazer o fosso entre humanos e não-humanos, sobretudo encarando tanto uns quanto outros na forma de coletivos cuja estabilidade enquanto entidades identificáveis no mundo é sempre precária e situacional. Nesta proposta, busca-se recuperar uma antiga acepção da idéia de social que o identifica como associação e não como um domínio estável e relativo estritamente ao humano (cf. LATOUR, 2005). Sociedade emerge, nesta perspectiva, como um conjunto de associações variáveis que, mediante esforços cotidianos, ganha existência e pode ser identificada enquanto uma entidade. Estas, aqui, de toda e qualquer natureza, são sempre redes em que se articulam elementos heterogêneos (CALLON & LAW, 1997, p. 168).

É justamente este conceito de rede o que permite aos autores engajados nesta proposta tanto entender identidades humanas e não humanas na mesma chave analítica, quanto abolir o postulado individualista ocidental que inaugura um abismo entre indivíduo e sociedade, sujeito e objeto, ação e contexto. Nesta perspectiva, conforme apresentado por Marilyn Strathern, “o conceito de rede invoca o rendilhamento dos elementos heterogêneos que constituem tal objeto ou evento” e como elas são

²⁴ “A discourse is indeed performative, as I suggested there, if it contributes to the construction of the reality that it describes”

sustentadas de modo a fazer com que outros eventos e objetos que dela dependem também tenham continuidade no tempo (STRATHERN, 2011). Deste modo, um artefato ou outra entidade qualquer é a condensação de uma rede, assim como qualquer rede é o prolongamento dos artefatos que a compõem pela manutenção dos efeitos que têm sobre uma cadeia de eventos (ibid). Na obra desta autora este entendimento é mobilizado em uma proposta ampla por entender a conformação de entidades como o resultado de relações travadas, e não as relações como o encontro entre entidades que lhe são pré-existentes. Neste sentido, uma mãe só é uma mãe em virtude das relações que ela tece com uma criança, não havendo maternidade que anteceda a relação de filiação. Entidades não são auto-suficientes e externas umas às outras, mas coextensivas, na medida em que o que as caracteriza e compõe são justamente as relações pelas quais se conectam (cf. GELL, 1999).

Teóricos engajados nesta proposta eventualmente denominam *pontualização* o efeito de condensação de uma rede em uma forma qualquer identificada como singular (LAW, 1992). Trata-se de um efeito de substituição que, ao invés de apresentar a cadeia de eventos de que algo é resultado, opera por um atalho e oblitera estas relações apresentando simplesmente seu fim. Nesta perspectiva “a tarefa da sociologia é caracterizar estas redes em sua heterogeneidade, e explorar como é que elas são ordenadas segundo padrões para gerar efeitos tais como organizações, desigualdades e poder” (ibid). Disto decorre o termo ator-rede, utilizado para apresentar o esforço destes teóricos: um ator é sempre a forma singular de uma rede.

Se todo ator humano ou não-humano é uma rede e mesmo as identidades humanas são performadas a partir de suas articulações com roupas e outros objetos, então *ser* deixa de ser algo que se possa fazer sozinho. Uma existência qualquer não mais pode ser pensada individualmente, mas deve ser tomada em consideração sempre como o resultado da articulação dos elementos heterogêneos que situacionalmente a performam. Como afirmado por Law e Callon, “não existe diferença entre a pessoa e a rede de entidades através das quais ela age” (CALLON & LAW, 1997, p.169)²⁵. Em um exemplo apresentado por Bruno Latour, “Pasteur não era uma entidade singular, nem simplesmente um corpo e uma alma (...), ele era a combinação de um grande número de

²⁵ “There is no difference between the person and the network of entities on with it act”.

elementos diferentes que produzem o pasteur-grande-pesquisador” (apud CALLON & LAW, 1997, p.169)²⁶.

Ainda, como Pasteur, artefatos e textos também são coletivos mais ou menos estabilizados, pontualizações de heterogeneidades. Um aeroplano descrito por Callon e Law é o resultado da articulação entre técnicos, diferentes tipos de metais e políticos que, juntos dão forma ao que conhecemos como TSR2 (ibid, p.170). O mesmo vale para teses científicas que, como descreve Law,

se apóiam sobre uma rede de técnicos, instrumentos, ratos, textos impressos, agências de financiamento, comentários de colegas, outros artigos científicos, [e] também refletem, são produzidas por, e ajudam a criar um mundo repleto de entidades (LAW, 1992).

Por fim, entende-se que entidades são relacionalmente ligadas entre si através das redes que compõem, somente ganhando existência quando articuladas em conjunto (LAW & MOL, 2008, p.58). Aqui, o ato de identificar um elemento no interior de uma cadeia de eventos se refere ao mapeamento do impacto deste sobre as demais entidades às quais ele se encontra conectado (ibid). Identificação diz respeito aos atos de posicionamento que, orientados por critérios determinados, fazem com que eventos diversos sejam “agrupados sob um nome próprio, compondo um objeto ou uma pessoa” (GOODMAN, 1978, p.8). No modo como apresentado por Strathern (2011), tratam-se de *cortes nas redes* que interrompem o fluxo dos eventos fazendo emergir entidades estáveis o suficiente para serem manipuladas.

Pensados na teleologia moderna como domínios ontológicos distintos, o religioso e o secular deveriam se conformar como universos estanques e sem pontes através das quais seus conteúdos pudessem repercutir para além de suas fronteiras. Contudo, conforme apresentado por Talal Asad, a própria idéia de algo como essencialmente religioso é um produto da modernidade ocidental. Ainda, como avançado neste entendimento por Bruno Latour, não só o religioso como também o social, entendidos como domínios ontológicos distintos, são produtos muito particulares daquilo que pode ser apresentado como uma *constituição moderna*.

Inicialmente mobilizados para pensar os produtos das práticas científicas, os conceitos de rede e de performatividade se apresentam como recursos analíticos que permitem enfatizar o aspecto híbrido que caracteriza determinados eventos e entidades

²⁶ “The argument is that Pasteur was not a single entity, not just a body and a soul [...] he was a combination of a great number of different elements which produced the Pasteur-the-great-researcher”

que têm realização na modernidade, para além daqueles produzidos exclusivamente nos limites dos laboratórios. Neste sentido o conceito de performatividade lança foco sobre os efeitos de produção de realidades, enquanto que o de rede destaca o aspecto compósito e heterogêneo destas realizações.

Por fim, uma concepção de (id)entidades como redes provisória e intencionalmente estabilizadas permite compreender o caráter necessariamente relacional das existências, e expõem um horizonte em que entidades pertencentes a domínios tradicionalmente opostos participam intimamente da composição daquelas que têm existência em outros domínios ontológicos. É assim que políticas públicas podem incidir na produção de entidades religiosas, e estas podem situar-se na base de ações eminentemente políticas. O tradicional e o moderno, encarnados na forma do religioso e do secular, podem ser aproximados em sua incidência simultânea na produção de entidades contemporâneas. Com isto podemos avançar na compreensão tanto dos poderes produtivos da modernidade quanto do papel da tradição na conformação de sujeitos e subjetividades.

1.6. De volta ao terreiro ou de que é feita esta dissertação

Objeto de maior ou menos atenção por parte de quase todos os grandes nomes da história da disciplina, as questões acerca do chamado encontro etnográfico já há algum tempo têm lugar privilegiado nos estudos antropológicos. No campo de estudos sobre religiões afro-brasileiras, as relações estabelecidas entre intelectuais e religiosos tem sido alvo de questionamentos específicos desde pelo menos a década de 60, quando uma corrente de estudos elaborou duras críticas a algo que era tido como excessiva promiscuidade entre formulações científicas e nativas. Conforme apresentado, a noção de tradição e sua associação ao modelo ritual jeje-nago figurou papel central neste debate, tendo sido entendida por muitos pelos seus usos estratégicos em dinâmicas de poder.

Com uma leitura menos rígida e preocupado com os processos de elaboração de representações acadêmicas sobre o campo religioso afro-brasileiro, Vagner Gonçalves da Silva desenvolveu seu trabalho sobre os bastidores destes estudos, e sobre modos pelos quais se dá a frequente eliminação no texto etnográfico dos “‘andaimes’ que

permitem a sua construção” (SILVA, 2005, p.119). Atento inclusive para sua própria trajetória pessoal, em que “os dois sistemas de conhecimento, religioso e científico, foram [...] sendo absorvidos ao mesmo tempo e comunicando-se mutuamente” (ibid, p.70), o autor reconstitui com religiosos e acadêmicos os itinerários de pesquisas e de relações que culminaram em monografias sobre o tema. O resultado emerge como uma complexificação do dilema em que ou antropólogos inadvertidamente converteram categorias êmicas em conceitos analíticos, ou religiosos passaram a pautar suas práticas pelos estudos desenvolvidos pelos primeiros. Como bem conclui o autor, sua própria distinção dos entrevistados em acadêmicos observadores e religiosos observados “nem sempre se [manteve] nas trajetórias das pessoas contatadas, havendo algumas que pertencem simultaneamente aos dois universos” (p.20), o que é sintomático do caráter sempre encarnado e processual das duas atividades em questão.

Borrar as fronteiras entre as práticas científicas e o mundo a que elas se dedicam tem sido questão de crescente interesse, particularmente alavancada pela conformação de uma grande campo de investigação denominado estudos de ciência e tecnologia. Este interesse pode ser associado ainda a um movimento mais amplo engajado na crítica aos dualismos caros à filosofia ocidental, que em antropologia busca subtrair da posição do antropólogo a “vantagem epistemológica” que a relação sujeito (pesquisador)/objeto (pesquisado) implica, esperando com isto reconhecer o discurso nativo em sua plena potência conceitual e capacidade de incidir sobre a teoria mobilizada nas narrativas científicas (cf VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Este esforço tem sido apresentado como uma “antropologia simétrica” (cf. LATOUR, 1994), na medida em que “a antropologia é tomada como uma prática de sentido em continuidade epistêmica com as práticas sobre as quais discorre” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.115), passando a ter como objetivo enquanto ciência avançar seu *corpus* teórico justamente pela confrontação deste com filosofias e ontologias de outros povos (ibid, p.119). Mais que simples afirmação do método etnográfico tão caro à antropologia desde sua proposição por Malinowski, as considerações acima decorrem da tomada em conta de que “o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação [...] na constituição relacional de ambos” (ibid, p.113)²⁷.

²⁷ Reproduzo aqui a primeira parte da nota inserida pelo autor citando Simondon: “O conhecimento não é uma conexão entre uma substância-sujeito e uma substância-objeto, mas uma relação entre duas relações,

Conforme já apresentado, conheci Mãe Carmen de Oxalá em 2008, ainda durante minha graduação em Ciências Sociais, quando compunha com ela o Grupo de Trabalho Aids e Religião do Rio Grande do Sul, juntamente com outras lideranças religiosas, colegas de pesquisa, gestores de políticas públicas e militantes do movimento social de luta contra a aids. Àquele momento eu tinha uma dupla inserção no GT Aids e Religião, participando de suas reuniões simultaneamente como cientista social em formação, interessado pelas presenças do religioso no espaço público e como componente pleno do GT engajado no sucesso de suas propostas e responsável pelo rumo de suas ações. Em apresentações acadêmicas, mais de uma vez tive de clarear aos pesquisadores que me ouviam quais eram os limites entre meu engajamento militante no grupo e a abordagem analítica que eu pretendia desenvolver sobre seu cotidiano. Assim, se em um plano havia certa distância entre mim e os outros componentes do GT, em outro a minha posição era mais ou menos identificada a dos religiosos que o compunham.

Ao fim daquele estudo, restava para mim uma idéia de que o que pautava a efetividade dos sujeitos e instituições religiosas em sua incidência sobre o poder público parecia ser algo que extrapolava, mas mantinha alguma relação com as identificações religiosas em jogo. Mobilizado como elemento para categorização dos atores em interação, o conceito de religião não me permitia dar conta das aproximações entre sujeitos e instituições que via ocorrer ao longo das reuniões do GT. Além disso, mobilizado para o desenvolvimento de suas propostas a noção de *matriz religiosa*, as próprias iniciativas do Grupo de Trabalho se viram confrontadas com a dificuldade de estabelecer critérios para definição do que se pretendia enquadrar como sob esta categoria, e o que deveria ser mantido à parte daquela política pública por não ter seu reconhecimento enquanto tal.

Foi com estas preocupações em mente que elaborei o presente estudo de mestrado como um esforço por realizar uma antropologia da religião que prescindisse da própria definição deste conceito, crente de que a única referência sólida que eu poderia ter para falar sobre o fenômeno era a afirmação dos sujeitos de que o que eles fazem é religião. Assim se constitui a questão “o que é a Assobecaty? ”, tomada como

das quais uma está no domínio do objeto, e a outra no domínio do sujeito; [...] a relação entre duas relações é ela própria uma relação” (SIMONDON, 1995, p.81, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, ênfases removidas).

guia em torno da qual investigo os modos como o religioso e o secular encontram-se articulados nas realizações de sujeitos e instituições religiosas.

As reuniões do GT seguiram sendo realizadas com alguma periodicidade ao longo dos últimos sete anos, e nelas sempre pude encontrar com Mãe Carmen de Oxalá, neste que foi o espaço que originalmente nos pôs em contato. Persiste ao longo deste mestrado, agora com atenção especial a um componente específico grupo, a questão de se saber exatamente o que e de que modo somos aproximados e como são produzidas as distâncias que nos situam como atores sociais e sujeitos distintos. Uma série de marcadores de diferença nos situam socialmente, mas, por outro lado, igualmente nos vemos aproximados por diversas preocupações em comum e temas de interesse. Fato certamente decisivo para a eleição das práticas da Mãe de Santo e de sua casa de religião como base para este estudo.

A dissertação aqui apresentada é o resultado do esforço por fazer confluir meus interesses iniciais de pesquisa acerca das presenças do religioso no espaço público e das imbricações que aí se dão entre tradição e modernidade, com as vidas e interesses daqueles que se dispuseram a compartilhar seus cotidianos com um jovem estudante de antropologia. Neste percurso, busquei aprofundar o esforço de Talal Asad por um entendimento socio-histórico da categoria religião, particularmente por meio da adoção de uma perspectiva performativa a orientar amplamente as reflexões aqui apresentadas. Procurei ainda complexificar o debate sobre o polêmico estatuto da noção de tradição no campo acadêmico e religioso afro-brasileiro, principalmente pelo recurso às recentes elaborações teóricas desenvolvidas no âmbito de uma teoria ator-rede. Sobre isto, do ponto de vista do meu engajamento nas atividades do terreiro, como já destacado por Vagner Gonçalves, são muitos os modos pelos quais os intelectuais assumiram parte ativa nas atividades daqueles com quem desenvolveram seus estudos, extrapolando amplamente a pontual filiação religiosa (SILVA, 2000, p.80). Ao fim, tratou-se de um esforço por produzir uma forma textual final ao menos parcialmente estável e coerente.

Em seus aspectos práticos, ao longo dos últimos dois anos busquei participar do maior número possível de atividades desenvolvidas na Assobecaty, bem como acompanhar Mãe Carmen de Oxalá em uma série de atividades religiosas e políticas desenvolvidas fora dos limites do terreiro. Para a inevitável seleção de quais atividades seriam priorizadas ao longo do trabalho de campo, a opção feita foi por aquelas que mais diretamente pareciam suscitar questões acerca das relações entre tradição e modernidade, particularmente encarnadas na forma de relações entre religioso e secular.

A despeito disto, acompanhei na condição de convidado de Mãe Carmen de Oxalá ao menos três festas de nação realizadas em sua casa, na de sua Filha de Santo, Mãe Fabiana de Ossanha, ou na de seu Pai de Santo, Cleón de Oxalá. Também estive em diversas sessões de Umbanda realizadas na Assobecaty todas as terças-feiras ao longo de 2013, neste caso tendo uma participação nas cerimônias que parecia idêntica àquela dos demais presentes. Inicialmente, também estas práticas mais facilmente reconhecidas como religiosas seriam alvo dos questionamentos desta dissertação, mas, dadas as atuais condições de produção e dimensões apropriadas a uma dissertação de mestrado, práticas rituais e aspectos cosmológicos acabaram ficando além dos limites que encerram este trabalho. Ainda, optei por não tematizar a candidatura de Mãe Carmen de Oxalá ao legislativo municipal de Guaíba em 2012, tanto por ter tido pouca oportunidade de acompanhar os trâmites de sua campanha, quanto por ter entendido que sua mobilização enquanto dado não implicaria em grande deslocamento das análises aqui desenvolvidas. Noto, contudo, para fato de Mãe Carmen não ter lançado sua candidatura como Mãe de Santo, buscando desenvolver sua campanha mirando um público mais amplo que o religioso.

Por duas ocasiões tive a oportunidade de acompanhar Mãe Carmen de Oxalá em visitas de dois dias ao município de Rio Grande, para onde fomos a convite de uma recém criada associação de religiosos de Batuque e Umbanda daquele município. O objetivo destas viagens era muito especificamente informar os religiosos que nos recebiam sobre as possibilidades e importância do protagonismo religioso em ações sociais. Conjugando turismo religioso, formação e articulação política, nestas viagens a importância da atuação social de lideranças religiosas era apresentada sempre como em nome do *fortalecimento da religião*, principalmente pela mudança de sua imagem pública, muitas vezes negativa e depreciativa. Nas duas oportunidades eu fui identificado como compondo uma *comitiva da Assobecaty*, tendo sido algumas vezes confundido como membro da família de santo de Mãe Carmen de Oxalá, outras explicitamente identificado como um *ólogo* amigo da casa, alusão ao meu status acadêmico. Na primeira destas viagens tive a oportunidade de realizar uma breve fala para cerca de cem religiosos que participaram de um almoço, precedido por apresentação sobre as ações políticas e sociais da Assobecaty. Na segunda viagem tratamos especificamente de ações religiosas no enfrentamento da epidemia de aids, e também acompanhamos a tradicional festa de Yemanjá realizada na praia do Cassino.

Devido aos interesses de pesquisa com que iniciei este trabalho, bem como o momento vivido pela Assobecaty e sua liderança nos últimos dois anos, as atividades da Associação que pude mais detidamente acompanhar foram aquelas que giraram em torno da estruturação e implementação do projeto Ajeun Ilerá, ao qual dedico um dos capítulos desta dissertação. Ao longo de 2013 pude acompanhar praticamente todas as etapas envolvidas na manutenção do projeto, bem como conversar com seus beneficiários e participantes voluntários. Por todo o primeiro semestre daquele ano consegui realizar entre duas e três visitas por semana à Assobecaty, ou acompanhar sua liderança em eventos em Porto Alegre. Para além deste período o trabalho de campo teve sua periodicidade reduzida, subordinado sobretudo às exigências decorrentes do cotidiano da pós-graduação.

Mobilizei como dados nesta dissertação anotações de diário de campo, elaborado a partir do convívio na Assobecaty, também material escrito e postagens em sites e blogs, sobretudo aqueles que de algum modo se reportam aos projetos desenvolvidos pela entidade. Todas as referências diretas a aquilo que entendo como dado de pesquisa foram incorporadas ao texto grafadas em itálico, buscando justamente marcar as heterogeneidades das quais este é composto. Foram realizadas entrevistas com Richard Gomes, Jeferson da Silva, Gilmar e com Mãe Carmen de Oxalá, todas não estruturadas e visando a reconstrução das participações de cada um deles nos projetos abordados. As transcrições de entrevista foram incorporadas ao texto destacadas por aspas e em itálico, acompanhando a forma dos demais dados mobilizados. Também realizei entrevistas com coordenadores de pontos de distribuição de alimentos e voluntários do projeto Ajeun Ilerá, com o duplo objetivo de editar um volume do Jornal Conexão Comunitária, veiculado pela Assobecaty conforme suas possibilidades, e produzir dados sobre a participação destes no projeto. O material destas entrevistas encontra-se aqui tanto no capítulo dedicado ao Ajeun Ilerá, quanto no Jornal Conexão Comunitária, reproduzido como anexo B. Estas entrevistas contaram com a presença e colaboração de Mãe Carmen de Oxalá, com quem realizei um *tour* colhendo impressões e fotos sobre o projeto Ajeun Ilerá.

Amplamente, a perspectiva encarnada nesta dissertação é aquela que gravita em torno de Mãe Carmen de Oxalá, buscando justamente mapear de que modos se dão as imbricações entre religioso e secular produzidas ao longo das ações por ela protagonizadas.

CAPÍTULO 2. NO RASTRO DO AJEUN: A CONFORMAÇÃO DA ASSOBECATY AO LONGO DE UMA POLÍTICA PÚBLICA DE SEGURANÇA ALIMENTAR.

Como tem ocorrido sempre que a Assobecaty e sua liderança ingressam em uma ação de atuação pública, para o *Ajeun Ilerá – alimento saudável para todos* também foi criado um blog em que são publicizadas as atividades do projeto. Instalado no domínio <http://assobecatyajeunilera.blogspot.com.br/>, logo em seu texto de apresentação pode ser lido: *ASSOBECATY- Beneficiando 1060 famílias em situação de vulnerabilidade, Comunidades Tradicionais de Terreiros, Pescadores, Indígenas e Quilombolas. O Projeto Ajeun Ilerá não tem a distribuição do alimento como seu fim, mas como o começo estruturante do desenvolvimento socioeconômico e cultural da Região da Costa Doce, do Rio Grande do Sul. Desenvolvido como parte das ações sociais da entidade, o Ajeun Ilerá é um projeto que parte da distribuição de alimentos orgânicos para populações em situação de insegurança alimentar para, em torno desta ação, atuar como instrumento de controle social no município de Guaíba, rompendo com as lógicas políticas tradicionalmente assentadas no município.*

Formalmente o Ajeun Ilerá caracteriza-se como um PAA – Programa de Aquisição de Alimentos desenvolvido no município de Guaíba, através do qual o governo federal, por meio da CONAB - Companhia Nacional de Abastecimento, adquire alimentos oriundos da agricultura familiar, mediante a apresentação de uma terceira instituição, a Assobecaty, que se responsabiliza pela distribuição deste alimento à população previamente cadastrada. Idealizado por Richard Gomes, o projeto resulta de um termo de convênio firmado entre a Assobecaty e a COOTAP - Cooperativa de Trabalhadores Assentados da Região de Porto Alegre. Procurada pela primeira, esta é responsável tanto pelo encaminhamento burocrático do PAA junto à CONAB quanto pela entrega mensal dos produtos na Assobecaty e nos locais por esta indicados.

Para além desta superfície, o projeto ainda é resultado de uma série de outras articulações, passadas e presentes, que são fundamentais para sua conformação. Ao longo deste capítulo tomarei o Ajeun Ilerá como fio condutor para apresentar a cadeia de associações que redundam nesta ação específica empreendida pela Assobecaty. Imediatamente, busco mapear através de uma descrição etnográfica o longo processo que culmina na realização por parte de uma casa de Batuque e Umbanda de uma política

pública de aquisição e distribuição de alimentos. Além disto, desde uma perspectiva performativa e que tem como foco as articulações e composições em rede, entendo que é justamente a natureza específica das associações mobilizadas para a realização do Ajeun Ilerá o que permite caracterizar a Assobecaty, ao menos no modo como ela é performada através desta ação específica.

O Ajeun Ilerá é entendido aqui como um artefato performativo, o que busca enfatizar seu aspecto produtor tanto das realidades que enuncia quanto daquelas de que é resultado. Aos modos de um enunciado performativo como apresentado por John Austin e retomado por Callon, ao ser realizado, o Ajeun Ilerá pressupõe os termos e o contexto em que funciona (CALLON, 2006, p.12). Como ficará claro imediatamente, o Ajeun Ilerá só existe enquanto resultado de uma articulação em rede, e designá-lo enquanto um artefato busca justamente destacar este aspecto de *pontualização*. Além disso, também as diversas entidades que sustentam o projeto são elas próprias efeitos de redes que, entendidas desde uma perspectiva performativa, só existem quando encarnadas em ações historicamente situadas²⁸. É deste modo que ao idealizar e desenvolver este projeto específico a Assobecaty está, ao fim e ao cabo, estabelecendo as configurações nas quais ela própria é performada, e, assim, delimitando os termos que permitem caracterizá-la enquanto uma entidade específica.

Além disto, entender o Ajeun Ilerá enquanto um artefato nos permite pensá-lo como o fim e o início de relações, um pouco aos modos dos porcos melanésios apresentados por Strathern (apud GELL, 1999). Estes, assim como o Ajeun Ilerá no modo como aqui entendido, conformam-se como a objetificação das relações de que são produto, no caso daquelas estabelecidas entre homens e mulheres. Em um segundo momento, porém, os animais que só existem como o resultado de relações, são utilizados como meio para o estabelecimento de novas relações, na medida em que são ofertados pelos homens na forma de dádivas. Do mesmo modo, num primeiro momento o Ajeun Ilerá é o resultado das articulações em rede mobilizadas pela Assobecaty e, posteriormente, o elemento que atua como mediador de novas relações empreendidas pela entidade e por sua liderança.

Amplamente, espero através deste artifício avançar na compreensão dos modos como tradição e modernidade, encarnados como religioso e secular, encontram-se indissociavelmente imbricados através das ações específicas pelas quais tanto um

²⁸ Ver discussão capítulo 1.

quanto outro destes domínios ganham realidade. Como se verá, para todos os envolvidos em sua concretização o Ajeun Ilerá é uma ação política, que envolve projetos políticos e de Estado. Porém, contrariando ideais secularistas modernos, conforma-se como uma política que tem sua fundamentação e realização amplamente ancoradas sobre dinâmicas e redes religiosas. Mais do que isto, trata-se de um empreendimento político que passa a constituir de maneira fundamental as (id)entidades religiosas que a empreendem. Neste sentido, é pela especificidade das articulações que sustentam o projeto que a Assobecaty e sua liderança edificam aquilo pelo que se caracterizam no cenário religioso, por oposição a outras entidades que atuam neste campo.

2.1. O lugar do alimento na Assobecaty.

Na terça-feira, 7 de maio de 2013, o que se lia no blog do projeto Ajeun Ilerá era uma notícia divulgando o evento de lançamento do projeto, realizado dias antes: *no dia 3 de maio, a comunidade guaiabense, através do Projeto Ajeun Ilerá – Alimento Saudável para todos, vai às ruas para receber no município o maior Programa de Aquisição de Alimento - PAA do estado.*



Figura 1 Ato de lançamento do projeto Ajeun Ilerá. Fotografia: Marcello Múscari 2013

Naquela semana a COOTAP havia entregue para a Assobecaty cerca de cinquenta toneladas de produtos alimentícios orgânicos, que compõem os *kits* distribuídos mensalmente para as cerca de 1100 famílias que recebem alimentos através do projeto. Ao todo, respeitando as sazonalidades específicas, são previstos para compor os *kits* treze *itens*: Batata-doce, aipim, milho, arroz, couve, alface, laranja, abobora, tempero verde, repolho, morango, mel e melancia.

Construído ao longo de 2012 e colocado em prática ao início de 2013, o Ajeun Ilerá é, contudo, somente a mais recente ação de oferta de alimentos empreendida pela Assobecaty. As motivações que levaram Mãe Carmen de Oxalá e Richard Gomes a elaborar o projeto aqui descrito têm suas origens ainda no tempo de Yá Quina de Yemanjá, e passagem importante por ações anteriores de distribuição de cestas de alimentos em articulação com políticas públicas.

Quando perguntada sobre o histórico deste projeto, Mãe Carmen afirma que “*a casa tem um histórico com segurança alimentar, só que não usávamos o termo, usavamos alimentação*”. Tudo começa, em sua narrativa, com a prática do mercado, pela qual todos os participantes de uma festa religiosa levam para casa, e para os seus, pequenas porções das comidas preparadas e servidas na noite²⁹. Segundo conta, “*no dia da festa agregava muitas pessoas em função do alimento que era servido pro povo, alimento bom, de qualidade, [...] e o que chocava muito ela [sua mãe] é que ela distribuía no final da festa, que todo mundo sai com o ‘mercado’, que é uma prática ritual que nós temos, e aí no final não tinha como manter*”. Assim, buscando estender para além dos dias de festa de nação a oferta de alimentos à população carente do entorno de seu Ilê, Yá Quina passa a oferecer um *sopão* todas as quartas-feiras, inicialmente para crianças, mas depois também para adultos e idosos. Ainda, Mãe Carmen destaca que a preocupação com a alimentação já estava explícita no estatuto de fundação da Associação de 1988, e também na reforma deste feita em 2007/2008. Neste sentido, “*partindo do conceito de segurança alimentar, existia sempre um esforço da casa, no caso da minha mãe, enquanto dirigente da casa, de promover o acesso a alimentação; ela sempre se preocupava com o entorno que passava dificuldades alimentares*”. Além disso, quando inquirida pelas pessoas sobre os motivos que a levavam oferecer a sopa e quem subsidiava estas práticas, Yá Quina afirmava que “*quem subsidia é a mãe Yemanjá e os orixá. Eu sinto que quando estou dando*

²⁹ Sobre a temática da alimentação em religiões afro, e particularmente, no Batuque ver “A cozinha é a base da religião”, de Norton Correa (2005).

alimentos aos outros a mãe Yemanjá responde de um jeito, quando eu paro de dar alimentos ela responde de outro. Isto eu já aprendi, a linguagem do orixá. Então enquanto eu existir eu vou dar alimentos”.

Mãe Quina faleceu em julho de 2000, e durante todo o ano que se seguiu a Assobecaty esteve de luto e dedicada a realização de uma série de rituais, imperativos em casos de falecimento da liderança de uma casa. Mãe Carmen de Oxalá, agora à frente da entidade, em meio a este período conturbado *“em virtude dos recursos poucos, das reformas que tinha que dar conta e dos rituais sagrados que tinham que ser feitos, então eu imaginei que naquele momento o mais adequado pra mim seria em vez de fazer as festas de beji, de Cosme e Damião como chamam, em setembro, eu faria todos os alimentos e levaria na vila, e aí comecei a levar na vila IPE”*. Contudo, conforme relata, rapidamente outros religiosos seguiram seu exemplo e começaram a distribuir alimentos no mesmo bairro, o que fez com que Mãe Carmen se retirasse, entendendo que a comunidade já estava assistida em sua carência alimentar.

Foi somente anos mais tarde, em 2003, com a eleição do presidente Lula e a consequente instauração da SEPPIR e promulgação da lei 10.639 que a Assobecaty iniciou nova ação de distribuição de alimentos para além dos eventos rituais. Com a promulgação da lei 10.639 a Assobecaty e sua liderança começam a ser *“solicitados para ter um posicionamento enquanto casa de religião em função da lei”* que, entre outros pontos, instituiu o dia Nacional da Consciência Negra, tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira nas escolas dos país³⁰. Naquele momento Mãe Carmen de Oxalá atuava como conselheira do CODENE – Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Rio Grande do Sul, entidade governamental que *tem por objetivo desenvolver estudos relativos à condição da comunidade negra e a sua integração plena na vida socioeconômica, política e cultural do Estado*³¹. Foi por esta posição como conselheira que a religiosa integrou a comissão de comunicação da I Conferência Estadual de Igualdade Racial, e pode participar da I Conferência Nacional realizada em Brasília, em 2005, sobre o mesmo tema. Foi neste evento nacional que foi instituída uma política de caráter emergencial que previa a distribuição de cestas básicas para comunidades tradicionais e de terreiro, cabendo “800

³⁰ Outras informações sobre a Lei 10.639 de 2003 podem ser encontradas em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm último acesso em 11/03/2014

³¹ Conforme site da Secretaria de Justiça e dos Direitos Humanos do estado, em que está alocado o CODENE. Maiores informações ver <http://www.sjdh.rs.gov.br/index.php?model=conteudo&menu=1&id=251&pg=> , último acesso em 11/03/2014.

cestas para o Rio Grande do Sul, distribuídas no estado por aqueles que estavam presentes na conferência”.

Conforme pode ser lido no site da SEPPIR a respeito desta política, *a ação de Distribuição de Alimentos para Grupos Populacionais Específicos – ADA, criada em 2003, é uma ação emergencial e complementar de enfrentamento a insegurança alimentar e nutricional. Os povos e comunidades tradicionais de matriz africana foram inseridos entre os grupos beneficiários da ação no ano de 2005*³². Ainda, como comentado a respeito desta ação da SEPPIR no site do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD, *a estratégia [...] é dar papel de relevância para essa instância [terreiros de matriz africana], que conhece bem as comunidades, e mostrar que a cultura delas é valorizada*³³.

Instaurada em 2005 a partir de demandas do movimento negro, desde seu início a implementação desta política parece longe de ser algo incontestado. Recentemente, têm crescido o número de denúncias sobre usos ilegítimos ou eleitoreiros da ação, e, segundo o relato de Mãe Carmen, estes desvios de lógica já estavam presentes nos momentos iniciais de criação da política. Conforme narra, já naquele primeiro momento a entidade que se responsabilizou pela distribuição das cestas no estado pretendia deixar a Assobecaty e sua rede à margem do processo, o que só foi evitado pela intervenção de contatos na SEPPIR, que diretamente orientaram a inclusão desta como beneficiária de trinta cestas. Garantido o acesso à política, a opção naquele momento foi por fortalecer com a distribuição de cestas básicas a comissão permante da Semana da Umbanda de Guaíba, que já existia e se reunia uma vez por ano para organizar as atividades da semana. Foi por intermédio desta política que a comissão, que até então reunia-se somente nas vésperas da semana de comemorações, passou a encontrar-se mensalmente para a distribuição das cestas básicas. Também, em decorrência da maior periodicidade dos encontros, *“nasceu na comissão as propostas de realização do Alujá de Xangô, do Cantinho Temático de Ogum, do Seminário Municipal de Meio Ambiente e da Gruta de Oxum”*.

A política seguia regular até 2011, quando Mãe Carmen de Oxalá, através da Assobecaty e juntamente com outros religiosos, denunciou a venda de cestas básicas³⁴

³² Conforme <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/comunidades-tradicionais-de-matriz-africana> último acesso em 11/03/2014.

³³ Ver <http://www.pnud.org.br/Noticia.aspx?id=1406> último acesso em 11/03/2014.

³⁴ Ver <http://conexaoafro.wordpress.com/2012/07/02/religio-de-matriz-africana-tomada-de-assalto/>. Último acesso em: 11/03/2014.

que deveriam ser distribuídas gratuitamente, gerando inimizade e oposição por parte das lideranças religiosas que faziam a gestão das 800 cestas. Neste cenário de conflito reiterado e de denúncias, conforme narrado pela Mãe de Santo, sem aviso prévio foram canceladas junto ao governo federal as inscrições feitas pela Assobecaty como beneficiária da política. Nascia aí a motivação para a construção do Ajeun Ilerá: recuperar as trinta cestas básicas perdidas na disputa com outras lideranças religiosas do Rio Grande do Sul. Este foi o cenário encontrado por Richard Gomes quando, ao final de 2011, conheceu Mãe Carmen de Oxalá,

2.2 Oju Oba na Assobecaty e a articulação do Ajeun Ilerá

Richard havia recém retornado ao Rio Grande do Sul após longa passagem pelo estado do Alagoas, para onde migrou ao início dos anos 2000. Foi através de antigos contatos dos tempos de militância que Richard aproximou-se da Assobecaty, e também estabeleceu as articulações necessárias para a implementação do Ajeun Ilerá na casa.

Conforme relatado em entrevista, tendo iniciado nas ações políticas ainda adolescente através das ações das Comunidades Eclesiais de Base e do Movimento de Luta Pela Moradia, sua formação política mais teórica se remete a 1984, quando de sua filiação ao Partido dos Trabalhadores. Artesão por vocação e profissão, o envolvimento político de Richard foi no mais das vezes militante e não profissional. Decepcionando com os resultados da política, que lhe parecia estéril em suas reivindicações e distante dos casos concretos, em 1995 afastou-se da atuação militante e passou a dedicar-se exclusivamente à venda de artesanato nas feiras da cidade. O afastamento, contudo, não durou muito, e por intermédio de antigos contatos no PT, acabou assumindo na gestão de 1998 a coordenação da Casa do Artesão do Rio Grande do Sul. Já no Alagoas, no início de 2000, voltou a aproximar a ação militante das iniciativas religiosas através da atuação em uma federação de cultos de matriz africana e umbandista do estado.

Foi neste período que tomou contato com questões relacionadas a segurança alimentar, particularmente a partir de ações visando povos tradicionais de matriz africana, quilombolas e indígenas, chegando a participar do Conselho Estadual de Segurança Alimentar do estado do Alagoas. Em 2008, atuou como contratado do

governo daquele estado para desenvolver políticas de segurança alimentar em comunidades tradicionais e, no mesmo período, estudou metodologias de formação massiva pela participação em outros projetos da SEPPIR. Foi também nesta época que estreitou seus laços com a religiosidade de matriz africana, passando a participar do cotidiano de uma casa de religião e a assumir a importância desta em sua vida. Filho de Xangô, conforme narra, suas “*espiritualidades*” disseram que ele é destinado a trabalhar para fortalecer a religião, e neste propósito tem procurado atuar desde então.

De volta ao Rio Grande do Sul em 2011, Richard atuava pela Rede Mocambos quando reencontrou um antigo conhecido e militante do PT, agora Filho de Santo de Mãe Carmen de Oxalá. Foi por esta mediação que chegou a conversar com a liderança religiosa sobre sua busca por recuperar as trinta cestas básicas perdidas, bem como sobre sua candidatura ao legislativo municipal, também pelo Partido dos Trabalhadores. Àquele momento Mãe Carmen articulava-se com outros religiosos da região metropolitana de Porto Alegre, criando com estes a Comissão dos Desassistidos da Política de Segurança Alimentar³⁵. Richard trazia consigo a experiência de sua atuação em segurança alimentar pelo governo do Alagoas e, frente ao cenário apresentado, indicava a possibilidade de construção de uma política ampla e estruturante em torno do tema da segurança alimentar, através do Programa de Aquisição de Alimentos – PAA, mantido pelo governo federal. Conforme relata, tinha em mente mais do que a simples distribuição de cestas básicas, mas “*uma proposta de desenvolvimento social, econômico e de consciência organizativa da sociedade*” a partir da distribuição de alimento.

O Programa de Aquisição de Alimentos - PAA é uma política pública nacional instituída pelo art.19 da Lei nº10.696 de 02 de julho de 2003, e operacionalizado pela Companhia Nacional de Abastecimento. Trata-se de uma política de base interministerial que visa *colaborar com o enfrentamento da fome e da pobreza no Brasil e, ao mesmo tempo, fortalecer a agricultura familiar*³⁶. Assim, *o Programa de Aquisição de Alimentos - PAA promove a aquisição de alimentos de agricultores familiares, diretamente, ou por meio de suas associações/cooperativas, com dispensa de licitação, destinando-os à formação de estoques governamentais ou à doação para pessoas em*

³⁵ Ver <http://conexaoafro.wordpress.com/2012/07/02/religio-de-matriz-africana-tomada-de-assalto/>.

³⁶ <http://www.mda.gov.br/portal/saf/programas/paa>. Último acesso em: 11/03/2014.

*situação de insegurança alimentar e nutricional, atendidas por programas sociais locais*³⁷.

Providencialmente, um dos Pais de Santo que naquele momento se aliava a Mãe Carmen na denúncia da venda dos alimentos possuía um assento no Conselho Estadual de Segurança Alimentar – CONSEA, de modo que esta foi a primeira entrada de Richard no conselho do estado, passo fundamental para a consolidação de um novo PAA, como pretendido. Conforme relata, Richard inicialmente acompanhou as reuniões do CONSEA sem ter poder de voto, mas, devido a qualidade das suas intervenções, rapidamente foi convidado pelo presidente do conselho a compor um grupo de trabalho sobre povos tradicionais. Posteriormente, esta inserção garantiu à Assobecaty um assento permanente no Conselho de Segurança Alimentar, hoje ocupado por Mãe Carmen de Oxalá ou representante.

Paralelamente a esta inserção no CONSEA, Richard mobilizava outros antigos contatos para a viabilização do projeto que tinha em mente. Aproveitando-se das redes políticas no PT que estavam mobilizadas pela candidatura de Mãe Carmen de Oxalá, entrou em contato com o gabinete do deputado federal Dionísio Marcon para, através dele, acessar as cooperativas de pequenos agricultores que poderiam levar a cabo sua proposta. Foi deste modo que reecontrou Gilmar, antigo companheiro de militância agora assentado da reforma agrária, como o próprio Deputado Dionísio Marcon, e assessor deste.

Amparado pela trajetória em comum, assim que Richard e as lideranças da Assobecaty apresentaram sua proposta ao assessor do deputado, foram imediatamente encaminhados para a Cooperativa dos Trabalhadores Assentados da Região de Porto Alegre – COOTAP, a qual são associados tanto o deputado federal quanto seu assessor³⁸. Já na COOTAP, representando a Assobecaty juntamente com Mãe Carmen de Oxalá e amparado pelo gabinete do deputado federal, Richard expôs sua proposta de estruturação de um PAA no município de Guaíba que realizasse a distribuição dos alimentos a partir de uma rede de casas de religião de matriz africana.

Conforme anunciado no projeto apresentado à COOTAP, o Ajeun Ilerá visa através de sua realização *promover o desenvolvimento sócio estrutural do campo e da*

³⁷ <http://www.conab.gov.br/conteudos.php?a=1125&t=2>. Último acesso em: 11/03/2014.

³⁸ Poderia-se avançar na investigação sobre as relações mantidas entre o gabinete do deputado federal e as cooperativas de agricultores do estado. Sucintamente, vale destacar o papel dos movimentos de sem terra e camponeses na formação das bases eleitorais do PT no Rio Grande do Sul, e mesmo uma certa tradição de tribunos oriundos destas bases no estado.

cidade, através da articulação dos princípios que sustentam a Assobecaty e a COOTAP, enquanto instituições proponentes. Neste sentido o projeto explicitava seus compromissos: a distribuição de alimentos não pode ser considerada o fim; a gestão transparente e de fortalecimento das organizações sociais envolvidas; a promoção do consumo de alimentos agroecológicos cultivados pelos agricultores familiares; a defesa do sistema de segurança alimentar e da participação e controle social; integrar um programa de formação e educação alimentar; compreender e respeitar as culturas e práticas dos povos e comunidades tradicionais e assentados da reforma agrária; defender e promover a instalação comunitária de equipamentos nas comunidades beneficiadas pelo Programa de Aquisição de Alimentos; entre outros. Acerca da justificativa para a estruturação da ação a partir de casas de religião de matriz africana, o projeto especifica que entendendo que os rituais alimentares, lendas e práticas das tradições de afro-brasileiras são a resistência de toda a cultura africana trazida para o Brasil através dos negros escravizados, o projeto Ajeun Ilerá tem seu conceito na defesa da vida, que nestes cultos permanentemente é reafirmada através de seus valores civilizatórios. Também, seguindo a lógica da circularidade que orienta as tradições de matriz africana, a ação teria toda sua gestão feita coletivamente pelos próprios beneficiados, através de representantes dos pontos de distribuição que viriam a compor seu Conselho Gestor. Assim, nas palavras de Richard, “a Assobecaty centraliza, mas é uma rede”.

Na COOTAP um dos responsáveis pelo diálogo com os representantes da Assobecaty foi Jeferson da Silva, assentado da reforma agrária na região de Santa Cruz do Sul, produtor associado à cooperativa e coordenador geral dos PAAs desenvolvidos pela entidade. Conforme relata, os primeiros PAAs desenvolvidos pela entidade partiram de demandas de um grupo de associados que, em 2008, buscavam mecanismos de comercialização de hortaliças. Após experimentos iniciais o PAA em parceria com a CONAB foi reconhecido como estratégia eficiente de comercialização. De modo que desde então qualquer produtor associado à cooperativa pode colocar à disposição sua produção, ou parte dela, para ser comercializada através dos PAAs desenvolvidos pela entidade, tendo como único requisito de elegibilidade ser associado e estar regular com sua DAP - Declaração de Aptidão ao Pronaf³⁹.

³⁹ O Pronaf é o Programa Nacional de Agricultura Familiar, mantido pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário. Assim como ocorre com os processos de certificação de agricultura orgânica, adentrar nas

Segundo Jeferson, o procedimento para implementação do PAA - Guaíba em parceria com a Assobecaty seguiu a dinâmica geral de instituição de novos PAAs. Primeiramente a COOTAP foi procurada pelos representantes da Assobecaty, entidade interessada em operar a distribuição dos alimentos; em seguida representantes da COOTAP informaram-se junto aos Conselhos de Segurança Alimentar e de Assistência Social sobre as ações e histórico da entidade interessada.

Contando com o aval dos Conselhos de Segurança Alimentar e de Assistência Social do estado, a formalização da proposta para a CONAB é feita pela COOTAP através do software PAAnet, desenvolvido e disponibilizado pela própria CONAB. É através deste software que os agricultores, organizados em cooperativa ou individualmente, propõem os valores envolvidos no PAA, os produtos e quantidades negociados, os produtores e populações que irão se beneficiar com o projeto, bem como qual a entidade responde pela distribuição deste alimento à população favorecida. Após implementado, a COOTAP assume a gestão logística e burocrática do PAA, gerencia o carregamento dos caminhões nas propriedades favorecidas pelo projeto no campo e a entrega destes produtos para a entidade recebedora. A cada remessa a entidade recebedora assina uma nota afirmando o recebimento da quantidade estipulada de produtos agrícolas, mediante a qual a CONAB repassa o valor da compra para a COOTAP que, por sua vez, realiza o pagamento final aos agricultores.

Garantida a viabilidade institucional do projeto, restava mobilizar as redes de relações das lideranças da Assobecaty para cadastrar as famílias que viriam a se beneficiar com os alimentos entregues. Mãe Carmen àquele momento não poderia realizar pessoalmente as inscrições da população, por conta de sua candidatura ao legislativo municipal e, deste modo, todas as mais de mil famílias inscritas foram cadastradas por seus Filhos de Santo, por outras lideranças religiosas que buscavam se integrar a iniciativa e também pela Rede de Cultura na Rua e pelo Grupo de Capoeira que atuam na Assobecaty. Assim, empreendido este processo ao longo de todo 2012, no início do ano seguinte o Conselho Gestor aguardava ansioso na Assobecaty o início do projeto.

2.3. A realização de uma política pública de segurança alimentar por uma casa de Batuque e Umbanda: compondo redes e parcerias.

Uma vez construídas as articulações institucionais e burocráticas necessárias para a implementação do novo PAA, Mãe Carmen de Oxalá e Richard Gomes se viram frente à tarefa de gerenciar a distribuição de cinquenta toneladas de alimentos *in natura* para as mais de 1100 famílias que se beneficiariam com o projeto. Por um lado a gestão do projeto implicava na inserção da Assobecaty em espaços público e políticos relativos às políticas de segurança alimentar e, por outro, fazia-se necessária a criação de protocolos e dinâmicas logísticas internas a cada um dos pontos de distribuição, objetivando viabilizar a recepção e distribuição de tamanha quantidade de alimentos. Assim, decorria do Ajeun Ilerá tanto a projeção da Assobecaty e de suas lideranças para fora dos limites do terreiro, quanto a manutenção de estreito diálogo com os voluntários e com os componentes do Conselho Gestor, responsáveis imediatos pela viabilização cotidiana no projeto.

2.3.1. O Ajeun Ilerá para fora da Assobecaty

A primeira atividade pública realizada no âmbito do Ajeun Ilerá foi o já citado evento de lançamento do projeto em 3 de maio de 2012. Esperava-se com a realização do ato nesta data não só comemorar o lançamento do projeto, mas também integrar a agenda de mobilizações do MST por conta do Dia do Trabalho (1º de Maio), atraindo com isto maior visibilidade para a ação e para seus protagonistas. Com pouco mais de uma semana para organizar aspectos práticos do evento, estive presente em uma reunião na Assobecaty que agregou lideranças componentes do Conselho Gestor do Ajeun Ilerá, Richard Gomes e Mãe Carmen como coordenadores do projeto e um representante da COOTAP encarregado da entrega dos alimentos para a Assobecaty. Nesta reunião foram debatidos aspectos práticos da primeira recepção de alimentos pela Assobecaty e também o que se esperava com o ato de lançamento e quais seriam os procedimentos durante o mesmo. Entre os fatores considerados para o estabelecimento das datas de entrega dos alimentos na Assobecaty figuravam: dias da semana tradicionalmente ocupados com atividades rituais; os períodos do ano em que Filhos de Santo encontram-se reclusos; e a própria resistência dos produtos entregues a intempéries e pragas.

O ato foi elaborado para ter como centro o encontro do campo e da cidade conformado pelo Ajeun Ilerá. Cada um dos pontos de distribuição de alimentos deveria levar para o ato ao menos dez pessoas beneficiadas pelo projeto, como foi dito, para mostrar que não são entregues alimentos para *fantasmas*. Também a COOTAP comprometeu-se a mobilizar agricultores para que estes compusessem a *marcha do campo e da cidade* que iria caminhar pelo bairro Santa Rita até a frente da Assobecaty. Ainda, foram convidados para o evento os deputados Dionísio Marcon, intermediário inicial entre a COOTAP e a Assobecaty e a deputada Ana Afonso, apoiadora de outras iniciativas empreendidas por Mãe Carmen de Oxalá.

Chegado o dia de sua realização, em média cento e cinquenta pessoas aderiram ao ato, entre lideranças religiosas, beneficiários do projeto, agricultores vinculados à COOTAP e políticos. O grupo caminhava pelas ruas do bairro exibindo cartazes do projeto e estandartes das casas de religião nele engajadas. Também paravam o trânsito quando a marcha atingia um cruzamento, e chamavam a atenção da população entoando gritos que afirmavam: *Alimento saudável já!* Na frente da Assobecaty o que se ouviu de Mãe Carmen de Oxalá e de Richard Gomes foi o mesmo que em todas as entregas de alimento realizadas ao longo do ano. As lideranças enfatizavam o caráter de política pública a conformar o projeto, e com isto rebatiam a crítica de usos políticos eleitoreiros da ação. Conforme diziam, tratava-se de uma ação política, mas não de política partidária e sim de política pública, realizada a partir dos impostos pagos por todos os brasileiros e que tem como fim a estruturação da agricultura familiar e promoção da segurança alimentar. Ainda, lembravam o protagonismo do governo Lula na consolidação do PAA, que completava dez anos, e a continuidade da política ao longo da gestão da presidente Dilma. Também faziam questão de apresentar a parceria profícua estabelecida com a COOTAP e a importância da valorização das ações do movimento sem terra e dos camponeses, responsáveis pela produção dos alimentos entregues através do projeto. De sua parte, os políticos no evento elogiavam o protagonismo de Mãe Carmen de Oxalá e da Assobecaty no desenvolvimento de ações em benefício da comunidade, chamando a população a apoiar as ações por ela empreendidas e se engajar nas atividades propostas. Também os agricultores assumiram o microfone e relataram a importância do PAA para o escoamento de sua produção e a satisfação por ver o resultado de seu trabalho beneficiando populações urbanas e carentes.



Figura 2 Reunião em frente da Assobecaty durante o ato de lançamento do Ajeun Ilerá. Fotografia: Marcello Múscari, 2013.

Além deste evento, ao longo de 2013, foram realizadas ao menos outras três ações públicas em nome do Ajeun Ilerá, com maior ou menor sucesso na mobilização da população favorecida pelo projeto e engajamento dos membros do Conselho Gestor. Estes eventos caracterizaram-se sempre por falas de Mãe Carmen de Oxalá ou de Richard Gomes e, eventualmente, pela apresentação de um ou outro coordenador de ponto de distribuição de alimentos. Todos foram realizados em articulação com a COOTAP e, pode-se dizer, trataram-se de incorporações da Assobecaty e do Ajeun Ilerá na agenda mais ampla da cooperativa, de certo modo seguindo também a agenda de mobilizações do MST. O empenho nestas apresentações públicas sempre foi por destacar a importância do Programa de Distribuição de Alimentos enquanto uma política pública alavancada pelo governo Lula e mantida ao longo da atual gestão da presidenta Dilma. Também destacava-se a importância do trabalho realizado pelas entidades *na ponta* dos PAAs, aquelas que levam a cabo a distribuição dos alimentos, posição pela primeira vez ocupada por uma rede de casas de religião de matriz africana. Foi com este discurso, e dado o fato de o Ajeun Ilerá se conformar como o maior PAA com distribuição simultânea realizado no estado, que Mãe Carmen de Oxalá passou a ser convidada pela COOTAP para representar os pontos de distribuição de alimentos em reuniões com representantes do governo federal e da CONAB.

Uma destas aparições foi em outubro de 2013, na ocupação da sede do INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – em Porto Alegre empreendida pelo MST como parte das mobilizações da Semana Nacional da Alimentação. Naquele dia, vestida de branco e de turfa na cabeça, Mãe Carmen de Oxalá desenvolveu uma fala em que saudava a parceria com a COOTAP na realização do Ajeun Ilerá, e enfatizava que o projeto vinha se conformando como o maior PAA com distribuição simultânea da América Latina. Conforme dizia ao público: *hoje nós estamos aqui com a população, alguns representantes dos bairros e associações; estamos distribuindo alimento e isso pra nós é símbolo sim de transformação, muito mais quando envolve a união do trabalho do campo com o trabalho da cidade. Então hoje a gente representa aqui a ponta, que diariamente tem contato com as pessoas do [bairro] Ermo, da Vera Cruz, da São Jorge, da Colina, e é lá que a gente distribui o alimento do PAA.* Destacava ainda a novidade instaurada com a realização de um PAA a partir de uma rede de casas de religião de matriz africana. Em suas palavras, *é novo chegar aqui e dizer eu sou de religião de matriz africana, eu sou Mãe Carmen de Oxalá. Nós temos também padres e freiras, nós temos irmãos, nós temos outras religiões envolvidas, e agora a gente também chega com a matriz africana.*

Também como decorrência do projeto, a Assobecaty, através de suas lideranças, teve de se inserir no Conselho de Segurança Alimentar do estado e no Conselho de Assistência Social do município de Guaíba, passando a afirmar-se também nestas instâncias como *uma casa de matriz africana* engajada em uma série de ações sociais e, particularmente, de distribuição de alimentos. Além dos conselhos, a Assobecaty passou a integrar um grupo envolvendo todas as entidades engajadas no desenvolvimento de PAAs no estado. Nestas reuniões, em decorrência da dimensão do projeto articulado pela Assobecaty, Mãe Carmen passou a sinalizar a deficiência da política do PAA por não oferecer suporte para as organizações que atuam diretamente em contato com a população beneficiada. Além disso, destacava a importância de se integrar a ação de distribuição de alimentos com propostas mais amplas visando a melhoria das condições de vida da população, buscando diferenciar-se de iniciativas denunciadas como clientelistas e pouco dedicadas a mudanças estruturais nas condições de vida das populações beneficiadas. Ao final, esta postura da religiosa atraiu novos parceiros, simpáticos ao esforço contido no Ajeun Ilerá, mas também redundou na inimizade por parte de certos atores engajados em PAAs e que viam a legitimidade de suas ações contestadas pela fala da Mãe de Santo.

2.3.2.O Conselho Gestor

Inicialmente dedicados à recuperação de trinta cestas básicas perdidas, ao final do ano de 2012 Mãe Carmen de Oxalá e Richard Gomes se viram gerenciando a distribuição de alimentos para aproximadas 1100 famílias. Como já era previsto no projeto, a estratégia para a gestão de tal volume de alimentos e de pessoas foi a sua organização a partir de núcleos de distribuição que comporiam o Conselho Gestor do Projeto. Conforme anunciado em seu blog, foi durante a realização do V Alujá na Pedra de Xangô, em Setembro de 2012, que se reuniu pela primeira vez o Conselho Gestor do Ajeun Ilerá, composto por todas as entidades e lideranças envolvidas nos cadastramentos das famílias e que iriam atuar como ponto de distribuição de alimentos. Neste evento o coordenador do projeto, Richard Gomes, recebeu de Mãe Carmen de Oxalá o título de Oju Oba da Assobecaty, que em português significa “Os Olhos do Rei”, referência ao orixá Xangô de quem ele é filho. Reforçando a importância deste orixá para a iniciativa, a titulação de Richard foi feita em frente à pedra consagrada à entidade e justamente no ano que a ele se atribui a regência. Conforme era lembrado por Mãe Carmen em diversos momentos, foi justamente no ano de Xangô que Richard Gomes, filho deste orixá, chegou na Assobecaty e trouxe consigo toda uma série de mudanças e avanços desencadeados pela implementação do Ajeun Ilerá.

Foi em seis de abril de 2013 que participei da minha primeira reunião do Conselho Gestor, a qual envolvia os coordenadores dos quinze núcleos responsáveis, até o momento, pela distribuição dos alimentos⁴⁰. Minutos antes de seu início, Mãe Carmen de Oxalá conversava no da Umbanda com duas Mães de Santo enquanto, no salão do Orixás, eu ajudava Richard a instalar um projetor que seria utilizado em sua fala. Estávamos às vésperas de receber a primeira entrega: seis caminhões somando cinquenta toneladas de alimentos orgânicos produzidos por famílias de assentados da reforma agrária.

Quando boa parte das cadeiras do salão estavam ocupadas, Richard iniciou a projeção de um documentário que tinha como tônica a crítica ao monopólio da companhia Monsanto sobre cadeias produtivas no campo, e os impactos do uso de sementes transgênicas e dos defensivos agrícolas a elas associados sobre as famílias de produtores. Os depoimentos dos camponeses relatavam problemas de intoxicação por

⁴⁰ Com o desenvolvimento do projeto alguns daqueles representantes deixaram de integrar a ação e também novos parceiros foram incorporados ao Conselho Gestor.

agrotóxico, e denunciavam o ciclo de dependência criado pela multi-nacional ao vender sementes que só se desenvolvem mediante o uso concomitante de determinados defensivos agrícolas, também por ela distribuídos. Maior ainda é o impacto sobre o ambiente em que se cultiva, na medida em que tanto o solo retém a contaminação por agrotóxico por muitos anos, quanto as espécies nativas deixam de ser cultivadas em favor do crescimento das transgênicas, que apresentam maior produtividade. Conforme idealizado, toda reunião do Conselho Gestor busca se conformar também como um momento de formação sobre os temas desenvolvidos, de modo que além das deliberações e informes práticos do projeto, também tem lugar nestes espaços filmes e conversas sobre segurança alimentar.

Richard Gomes se apresentou como coordenador do Ajeun Ilerá e Oju Oba da Assobecaty, assim que, sem avisos prévios, acendeu as luzes e interrompeu a projeção. Sua fala apresentava o projeto Ajeun Ilerá e destacava o fato de ele parte de uma política mais ampla denominada PAA – Programa de Aquisição de Alimentos, através da qual os Ministérios do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e do Desenvolvimento Agrário (MDA) efetuam a compra de alimentos de pequenos produtores rurais para sua posterior distribuição a populações em situação de insegurança alimentar. Richard enfatizava que o PAA já existia há dez anos, e que somente agora um terreiro de matriz africana assumiu a coordenação da distribuição deste alimento. Sua fala tinha por objetivo retomar o longo processo desde o cadastro das primeiras famílias em 2012 até aquele momento em que os alimentos eram esperados a qualquer hora.

Na apresentação do Oju Oba os coordenadores presentes eram informados sobre toda a dinâmica de distribuição dos alimentos. Cada um dos integrantes do Conselho Gestor iria coordenar a distribuição para pelo menos cinquenta famílias, e, além disto, esperava-se que servissem de referência para a população quando esta fosse convocada para oficinas e ações públicas em nome do projeto. Esta fala vinha acompanhada por uma projeção indicando uma estrutura circular de distribuição dos alimentos a partir do Conselho Gestor, modelo que era apresentado pelo coordenador como em consonância com os valores civilizatórios africanos da circularidade e da comunidade. Conforme apresentava, assim como ocorreria tradicionalmente nas casas de religião, também a gestão do projeto seria realizada coletivamente através do Conselho Gestor, no qual cada um deveria atuar de acordo com as necessidades do coletivo.

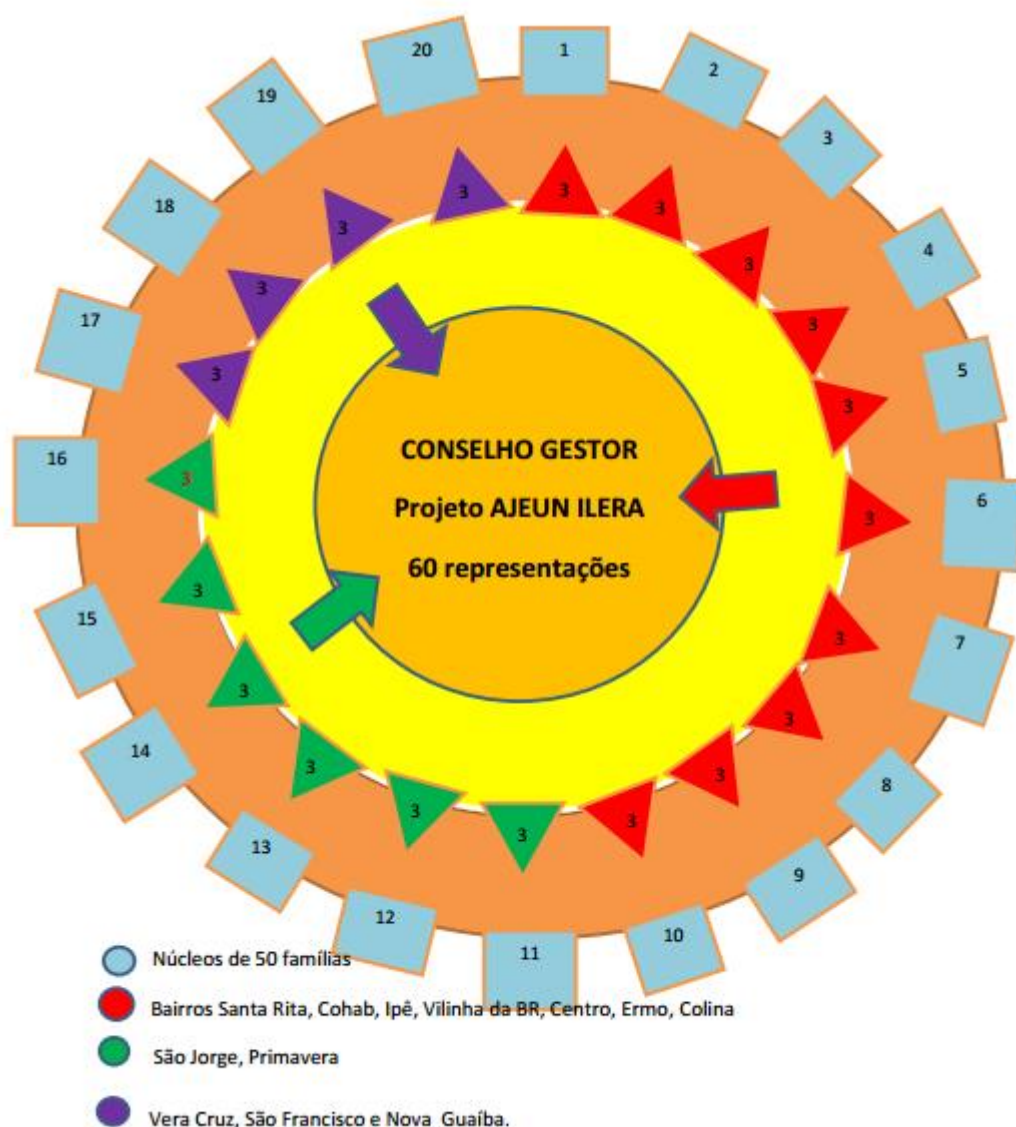


Figura 3 Representação do modelo circular de gestão e distribuição de alimentos como idealizado para o Ajeun Ilerá

2.3.3. Oficinas do Ajeun Ilerá: organização e formação na Assobecaty

A principal função prevista para as oficinas do Ajeun Ilerá era realizar a integração da população beneficiada pela distribuição de alimentos às atividades sócio-culturais também desenvolvidas na Assobecaty. Esperava-se que, por intermédio das oficinas, a população carente atendida pelo projeto pudesse ter acesso a informações sobre prevenção da aids e temas correlatos, formar-se em oficinas de geração de renda, discutir temas como violência contra a mulher e prevenção ao uso de drogas, entre outros assuntos que mobilizam Mãe Carmen de Oxalá e compõem o cotidiano da

Assobecaty. Também eram chamadas oficinas certos encontros que tinham objetivos práticos sobre a gestão e andamento do projeto.

A primeira oficina divulgada no blog do Ajeun Ilerá foi realizada ainda em 2012 na ONG Mario Manke, que acabava de ser integrada ao Conselho Gestor. Apresentada por Richard Gomes, conformava-se também como uma reunião do Conselho Gestor e tinha como foco justamente a qualificação dos seus componentes no tema da segurança alimentar e sobre o projeto em implementação. Amplamente, esperava-se que cada coordenador de núcleo de distribuição pudesse representar o projeto nos muitos espaços em que isto era demandado. Tratava-se, assim, de uma oficina de formação política sobre as ações empreendidas no âmbito do Ajeun Ilerá.

Outras oficinas foram realizadas com o propósito de resolver problemas cotidianos do projeto. Logo após as primeiras entregas, descobriu-se que parte dos alimentos distribuídos estavam sendo vendidos em pequenos mercados do entorno da Assobecaty. Assim, em um oficina de gestão do projeto envolvendo alguns dos beneficiários na Assobecaty, foi elaborada uma estratégia de controle e fiscalização do destino dos alimentos após a entrega para a população. A solução encontrada foi a criação de um grupo de *patrulheiras* do Ajeun Ilerá que, valendo-se das redes de parentesco e de vizinhança no bairro, acompanhavam os usos dos alimentos e identificavam quais beneficiários do projeto estavam revendendo os *itens* recebidos.

De todos os eventos que foram apresentados como oficinas, somente a *oficina de tambor* logrou alguma continuidade. Sob orientação do tamboreiro Faisca, antigo frequentador do terreiro nos tempos de Yá Quina, a oficina reunia, duas vezes por semana, de cinco a dez crianças e jovens do bairro para a formação técnica em toques de tambor. Todos os 23s participantes eram atendidos pelo projeto de distribuição de alimentos e demonstraram interesse em aprender ou aprofundar habilidades no toque de tambor para Batuque e Umbanda. Estas mesmas crianças também passavam várias de suas tardes nos computadores do telecentro sediado no terreiro e algumas delas eventualmente tocaram nas sessões de Umbanda realizadas na casa, bem como acompanharam Mãe Carmen de Oxalá nos eventos públicos por ela promovidos. Como era dito em diversos momentos em um tom algo divertido, eram os *alabezinhos*⁴¹ da Assobecaty.

⁴¹ Alabê é o título pelo qual são referidos os músicos com funções rituais entre religiões afro-brasileiras. Frequentemente são apontados como as maiores autoridades da casa nos momentos rituais, por controlarem as dinâmicas de incorporação de Orixás através de seus toques e cantos. O processo de

Outra oficina proposta foi a de elaboração de relatos sobre o Ajeun Ilerá, com vistas a organização de uma edição do Jornal Conexão Comunitária, mantido pela Assobecaty. Certa manhã de entrega de alimentos, Mãe Carmen conversava com as voluntárias do projeto sobre a possibilidade de organizar um volume do Conexão Comunitária, relatando a experiência dos pontos de distribuição e daqueles que faziam e se beneficiavam do Ajeun Ilerá. Com a minha chegada, a religiosa logo indicou a todos que gostaria de contar com o meu apoio para a revisão dos relatos e edição do jornal. Pensando sobre a proposta ao longo do dia, respondi que mais interessante do que atuar na correção de relatos já feitos seria a realização de uma oficina que produzisse os relatos e editasse o jornal conjuntamente. De minha parte, via na oficina uma oportunidade de oferecer algo para aquela população, e também de colher impressões e depoimentos que poderiam vir a ser mobilizados como dados nesta dissertação.

A oficina nunca chegou a ocorrer como pretendido, pois os convidados para a atividade não compareceram nos dias e horários estipulados. Contudo, graças à articulação de Mãe Carmen de Oxalá, o jornal Conexão Comunitária ganharia de qualquer modo uma nova tiragem, paga pelo gabinete do Deputado Dionísio Marcon. Foi deste modo que em um sábado de outubro de 2012 colhi depoimentos dos voluntários na Assobecaty e com eles redigi o texto que seria publicado em seu nome no Conexão Comunitária. Também, na tarde do mesmo dia, acompanhado por Mãe Carmen de Oxalá, percorri alguns dos pontos de distribuição gravando relatos de suas lideranças sobre a experiência de participação no Ajeun Ilerá. Amplamente, o que pode ser extraído destes relatos é o impacto do engajamento no projeto sobre as entidades que atuaram como ponto de distribuição; a importância e valorização da ação, dada a extrema carência das populações vizinhas de cada um destes locais; e a semelhança nos modos como se deu em cada um destes espaços o engajamento dos beneficiários do projeto na realização do mesmo. O jornal foi distribuído ao início de Dezembro de 2012 e passou então a servir como vitrine do projeto desenvolvido, bem como daqueles engajados em sua realização⁴².

tornar-se um alabê envolve ritos iniciáticos tão elaborados quanto aqueles necessários para qualquer outra posição em um terreiro, estando eles também submetidos a rígidas abstinências para o bom exercício de seus ofícios. A alusão a alabês mirins era feita sempre em tom jocoso, sendo que sua atuação religiosa restringiu-se a sessões de Umbanda e na qualidade de aprendizes.

⁴² A edição do jornal compõe esta dissertação como seu Anexo A.

2.3.4. Receber, separar e entregar alimentos: o ponto de distribuição na Assobecaty

Foi na manhã de quinta-feira, onze de abril de 2013, que a Assobecaty recebeu pela primeira vez os caminhões da COOTAP e, desde então, mensalmente a casa se prepara para descarregar, separar e distribuir em média 25 toneladas de alimentos orgânicos fornecidos pela cooperativa por conta do projeto Ajeun Ilerá⁴³. Quando cheguei à casa por volta das onze horas daquela manhã, dois caminhões com sacos de arroz, batata e aipim já haviam sido descarregados e, naquele momento, em média quinze pessoas compunham uma corrente que passava de mão-em-mão grandes abóboras que eram depositadas em pilha na lateral do salão dos Orixás. Trabalhavam no descarregamento, além de mim e dos motoristas do caminhão que não puderam evitar de se envolver, moradores do bairro Santa Rita beneficiados pelo projeto e conhecidos de Mãe Carmen de Oxalá. Em sua esmagadora maioria, mulheres.

Como nas diversas outras vezes em que descarregamos caminhões e vimos a casa ser completamente tomada por sacos de alimentos, o trabalho era realizado fundamentalmente pela própria população inscrita em 2012, bem como por pessoas da região que, tendo perdido o período de inscrição no ano anterior, viam no trabalho voluntário um modo de serem incluídos entre os beneficiários do projeto. De fato, permitir a inscrição tardia mediante o engajamento sistemático em suas atividades foi um modo encontrado pela coordenação do Ajeun Ilerá para garantir um número mínimo de voluntários trabalhando na sustentação do projeto. Além disso, desde a primeira distribuição de alimentos chegou-se à conclusão de que não todos os inscritos no ano anterior iriam retirar mensalmente seus *kits*, do que redundou um excedente que tinha invariavelmente que ser ou distribuído à população não cadastrada, ou descartado caso inapropriado para o consumo.

Além destes voluntários não inscritos inicialmente, havia também aqueles que mesmo inscritos dedicavam seu tempo à realização do Ajeun Ilerá. Estes eram aqueles que responderam aos chamados de Richard Gomes e Mãe Carmen de Oxalá e compreenderam que a única contrapartida exigida dos beneficiários do projeto é que eles se engajem nas atividades desenvolvidas em seu âmbito, tanto de organização e execução prática, quanto em eventuais oficinas e manifestações públicas. Assim sendo, não é exagerada a afirmação recorrente de Mãe Carmen de Oxalá de que o projeto

⁴³ Das cinquenta toneladas, em média, entregues por mês pela COOTAP, metade era descarregada na sede da Assobecaty e o restante entregue nos outros pontos de distribuição.

Ajeun Ilerá só se sustenta se for *abraçado* pela população que dele se beneficia, dado que manejar tamanha quantidade de alimentos demanda um trabalho muito maior do que os frequentadores religiosos da Assobecaty teriam condições de realizar.

Este é o caso de Dona Carmen, mulher negra de 66 anos, residente no bairro Santa Rita pelos últimos trinta. Sua relação com a casa é antiga, tendo sido amiga de Mãe Quina quando esta ainda era viva. Conforme conta, *“não era frequentadora da casa, mas tava sempre aqui com ela, aprendi muito do que que era uma religião, tanto que hoje, se me largar dentro de uma cozinha de religião eu sei fazer. Conhecia Mãe Quina pelo bairro. Vinha aqui, assistia os cultos, as festas, as obrigações tudo... mas sem ter vinculo nenhum. Por que gostava, admirava, achava lindo”*. Seu envolvimento no projeto se deu por convite de Mãe Carmen de Oxalá, um dia *“vinha vindo e ela [Mãe Carmen] passou e me convidou para ser uma voluntaria. Isto já faz três meses que estou aqui como voluntária. Entao cheguei aqui e [...] perguntei aonde que eu podia ajudar, aí disseram pra ajudar elas [as outras voluntárias] a fazer os kits, e sempre nas horas das reunião eu dava minha opinião do que tinha acontecido”*. Conforme conta, para ela trabalhar no projeto *“foi ótimo, eu estava numa fase de acomodação, achando que com a minha idade já tinha feito tudo que eu tinha que fazer, a não ser cuidar dos netos e ajudar a fazer o trabalho de casa. Mas no momento que eu cheguei aqui mudou completamente, em todos os sentidos. Por causa que eu me senti que eu voltei de novo a ser útil na vida por trabalhar, voltar a fazer aquilo que eu fiz trinta anos e me aposentei e fiquei 10 anos dentro de casa”*.

Assim como em seu caso que relata o sentimento de vitalidade renovada, Dona Carmen ainda destaca que *“todas as pessoas que tá aqui dentro do projeto, que chegaram, [...] muitos não tinham nem serviço, hoje eles comentam que não podem vir ajudar porque começou a trabalhar. Então eu acho que aqui é uma casa que abriu as portas, mas em todos os sentidos, tanto na alimentação, [...] na satisfação pessoal, quanto incentivou, abriu os caminhos pra eles acharem alguma coisa a mais pra fazer, pra ter os seus mantimentos. Por que eu senti só alegria das pessoas que tão aqui dentro”*.

Com o tempo e em decorrência da sua competência e empenho no aprimoramento das atividades cotidianas do projeto, Dona Carmen começou a ser apresentada publicamente por Mãe Carmen de Oxalá como coordenadora do ponto de distribuição de alimentos do Ajeun Ilerá na Assobecaty. De fato, o problema cotidiano de definir quais voluntários eram realmente atuantes só foi resolvido através das suas

rigorosas anotações de toda a circulação de pessoas e alimentos nas semanas de entrega, bem como pelas escalas de trabalho que ela organizava e mantinha fixadas nas paredes. Se inicialmente os voluntários iam diretamente ao interior da casa pegar seus *kits*, após a criação das escalas foi definido que mesmo eles deveriam retirar suas porções com quem fosse o responsável pela distribuição no momento.

Outra voluntária era Edna da Silva, 54 anos, moradora do bairro desde 1986 e funcionária da escola pública que atende a população da região. Por morar há tempos no bairro e trabalhar no colégio, Edna conhece boa parte das pessoas que recebem alimentos através do projeto. Tal proximidade motiva a voluntária a trabalhar mais dentro da casa, separando os kits, limpando as verduras e o salão, do que na frente da casa diretamente na distribuição. Conforme relata, trabalhar na entrega é mais estressante. Apesar de conhecer Mãe Carmen e sua filha Gracie por ser a *tia da escola*, foi somente com o projeto que chegou a entrar na casa. Em sua fala, *“quando ficou sabendo [do projeto] pensou que tinha que fazer alguma coisa, pois isto faz bem pra gente, fazer alguma coisa sem fim lucrativo. Eu soube do projeto e vim me oferecer. Como eu trabalho na comunidade, o pessoal começou a comentar da entrega do alimento e que podia vir trabalhar quem quisesse, aí minha irma também comentou e nós viemos um dia de noite”*. Quando questionada sobre sua religiosidade, Edna afirma ser católica, apesar de não praticante. Também diz não se ofender em nada com a religião, se tiver que chegar na casa e participar também não se incomoda. Em suas palavras, acha que *“todo mundo tem que ter sua fé, isso que é o principal, eu olho pra ele ali [imagem de cristo no altar da Umbanda] e é um só, deus é um só. Agora me entregaram o [panfleto] do adventista né, elas vem pegar o kit aqui, as adventistas que passaram. Seja a religião que for, não me incomoda em nada”*.

É justamente neste *abraçar* do projeto realizado pela comunidade que se concretiza a possibilidade de que ele transcenda a simples distribuição de alimentos e alcance uma proposta formativa mais ampla, como previsto por Richard Gomer e Mãe Carmen de Oxalá durante sua idealização. Toda a distribuição realizada na Assobecaty é feita a partir do engajamento dos beneficiados em três equipes, cujos componentes variam conforme suas disponibilidades de tempo. Ainda, a separação em equipes visa a integração de cada um em todas as etapas de realização do Ajeun Ilerá, gerando assim uma apreensão que se pretende integral da ação desenvolvida. As equipes que são compostas a cada mês na Assobecaty assumem cada uma a responsabilidade por

descarregar os caminhões, montar *kits* por família e, por fim, distribuir estes alimentos mediante a apresentação do documento de identidade da pessoa inscrita no projeto.

Se a princípio o Ajeun Ilerá previa espaços específicos de formação na forma de oficinas, sua própria realização cotidiana conforma importante espaço de aprendizagem. Sustentado sobre as pequenas competências de cada um daqueles que nele se engajam, foi pelo convívio durante a realização do Ajeun Ilerá que voluntárias como Dona Carmen, Edna, Mara, Dona Neli, Michele e muitas outras puderam trocar experiências e ensinamentos sobre os alimentos movimentados, bem como sobre outros temas que aproximam suas vidas. Também foi assim com Anderson, rapaz de 23 anos, estoquista de supermercado, que me ensinava a organizar pilhas de sacos de arroz enquanto limpávamos o salão dos Orixás e eu lhe contava sobre as questões que pretendia desenvolver a partir do meu convívio na Assobecaty.

Com seu cotidiano e gestão feita a partir do intercâmbio entre as competências de cada um, mais do que oferecer aos seus beneficiários e voluntários a oportunidade de contato com oficinas de tambor e de texto, o Ajeun Ilerá fez de todos os seus participantes sujeitos engajados na realização de uma política pública com visível impacto sobre suas comunidades. Neste sentido, o cotidiado do Ajeun Ilerá na Assobecaty alçou Mães de Santo ao lugar de atores políticos engajados no tema da segurança alimentar, e também diversos voluntários, quase sempre mulheres e com trabalhos informais, à posição de gestoras e realizadoras de uma importante política pública.

2.4. O ajeun Ilerá como fim e início de relações

Como apresentado na introdução deste capítulo, o Ajeun Ilerá foi tomado como fio condutor para uma narrativa sobre as articulações empreendidas pela Assobecaty na realização deste que se conformou como um dos seus mais importantes projetos. Situado no esforço mais amplo desta dissertação, o objetivo foi acompanhar como se deu a realização de uma política pública através das ações de uma casa de Batuque e Umbanda. Esperava acompanhar e inscrever em uma narrativa etnográfica o processo em que são construídas articulações entre religião e política e que, desde uma perspectiva performativa, conformam as entidades promotoras destas conexões. Neste

sentido, para os fins deste trabalho, não penso em A religião e A política como domínios abstratos que podemos observar quando em atividade, mas como realidades que só existem justamente por meio das atividades que as conformam.

Também anunciei compreender o Ajeun Ilerá como um artefato performativo, inspirado principalmente pelas recentes formulações desenvolvidas no âmbito de uma teoria ator-rede. Esperava com esta idéia enfatizar, por um lado, seu aspecto enquanto produto de ações e, por outro, o fato de que é somente por intermédio destas ações que as entidades que as sustentam têm existência. Ao modo de enunciados performativos que ao proferidos carregam o mundo em que têm validade, o Ajeun Ilerá posto em prática é um meio pelo qual se concretizam as entidades que o sustentam, sejam elas identificadas como religiosas ou políticas. Também, é por intermédio de realizações como o Ajeun Ilerá que estes domínios tradicionalmente pensados como distintos encontram-se fundidos. Do mesmo modo que os autores vinculados à teoria ator-rede afirmaram que aquilo que conhecemos como Pasteur não é uma entidade discreta, mas justamente o resultado de uma série de encadeamentos que terminam por produzir tanto descobertas científicas quanto seus descobridores. O Ajeun Ilerá, quando e do modo como realizado, passa a ser parte integrante da rede que caracteriza a Assobecaty. Esta, casa de Batuque e Umbanda, passa a ser performada em boa medida a partir da incorporação das redes políticas que também são fundamentais para a sustentação do projeto. Religião e Estado encontram-se assim profundamente imbricados na constituição da Assobecaty e de suas lideranças enquanto entidades.

Assim, o Ajeun Ilerá se conforma a partir de ações que têm origens tanto na política pública, quanto nas sensibilidades religiosas, que inicialmente motivaram Yá Quina de Yemanjá a estender suas práticas rituais do mercado para além destes eventos. Mais do que a atualização secular de uma prática religiosa, conforma-se como um modo pelo qual as disposições religiosas tradicionais são postas em prática nas condições atuais de existência do terreiro e de sua liderança. Ainda, como entendido entre religiosos afro-brasileiros, o próprio sucesso da casa em empreender ações políticas de tal porte pode ser lido como índice de sua força religiosa e do aval dos orixás para a concretização destas ações. Este papel dos orixás é exemplarmente visto na instituição de Richard Gomes como Oju Oba da Assobecaty. Como dito diversas vezes, foi Xangô, por intermédio das ações de seu Filho, quem trouxe a nova política e todas as conquistas da casa que a ela se seguiram.

Também neste sentido Dona Carmen apresentou o impacto do Ajeun Ilerá em sua vida como algo que “*abriu os caminhos*”, “*mas em todos os sentidos*”. Aqui, o tradicional trabalho de *abrir caminhos* pelo qual são buscadas casas de religião não é realizado somente pelos seus Exus, mas também pelas ações políticas que ali tem lugar. A vocação religiosa da casa parece se realizar aqui também por intermédio das ações políticas por ela empreendidas.

Como se vê, são de diversas naturezas os elementos que incidem na conformação do projeto descrito. Oficialmente ele é resultado de um convênio entre a Assobecaty e a COOTAP, contudo pessoas como Richard e políticos como Deputado Dionísio Marcon revelam-se fundamentais para a sua concretização. Também o Orixá Xangô é apontado como origem da proposta e, neste sentido, é também performado ao longo dela. Em suas dinâmicas cotidianas, a atuação das diversas voluntárias caracterizou parte essencial de toda ação, sem as quais de maneira alguma o projeto poderia ter se sustentado. Por fim, também meu acompanhamento do projeto na condição de jovem antropólogo teve sobre ele seus impactos. A pretensa oficina, na prática uma coleta de relatos, foi tanto parte integrante do projeto e resultou em um jornal a ele dedicado, quanto é arrolada aqui como aspecto metodológico inerente a esta dissertação. Esta também é deslocada pelo Ajeun Ilerá, na medida em que, não fosse ele ter se conformado do modo como foi, a própria dissertação teria ganhado outros contornos. O Ajeun Ilerá é, assim, simultâneamente o resultado das relações que o sustentam e termo médio para novas relações. Uma vez estruturado o projeto, pessoas há muito afastadas do terreiro passaram a frequentá-lo novamente, o mesmo com os filhos dos beneficiários que compuseram as oficinas de tambor. Também Mãe Carmen e outras religiosas, por intermédio do projeto, ingressaram em novos espaços públicos, colocando-se em relações até então distantes de seu cotidiano.

Uma idéia de (id)entidade a partir da teoria ator-rede nos permite compreender como tradicional e o moderno, encarnados na forma do religioso e do secular, podem ser aproximados em sua incidência simultânea na produção de entidades contemporâneas. A Assobecaty pode emergir assim como o resultado de redes que articulam religião e política, de modo que iniciativas provenientes de um destes domínios ontológicos podem ali ter incidência sobre seu oposto. É assim que políticas públicas participam da produção de entidades religiosas, e estas podem servir de base para ações reconhecidamente políticas. Com isto podemos avançar na compreensão

tanto dos aspectos produtivos da modernidade, quanto do papel da tradição na conformação de virtudes e sujeitos contemporâneos.

Como um avanço na resposta à questão de se saber o que é a Assobecaty, os modos como a entidade é performada através do Ajeun Ilerá são parte fundamental daquilo que a caracteriza entre as entidades religiosas com as quais interage. Conforme apresentado, foi buscando fazer frente ao modo como uma política de distribuição de cestas básicas era levada a cabo por religiosos rivais que nasceu a motivação para a criação do Ajeun Ilerá. É pela particularidade das articulações das quais o projeto resulta que a Assobecaty e sua liderança constroem-se enquanto (id)entidades. Estas, conforme narrado, caracterizam-se pela luta por políticas estruturantes e não emergenciais; pela recusa de práticas clientelistas; e, talvez o mais singular na proposta, por serem resultado de ações que reconhecidamente buscam articular o político e o religioso. Deste modo, a Assobecaty é, ao menos no modo como ela se faz através do Ajeun Ilerá, a pontualização de redes que articulam entidades espirituais, lideranças religiosas, associações comerciais de pequenos agricultores, antropólogos, senhoras católicas buscando exercer trabalhos voluntários, crianças em zonas de enorme carência de serviços públicos e, por fim, Estado.

CAPÍTULO 3. RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO, ESPAÇO PÚBLICO NA RELIGIÃO: A ASSOBECATY EM TRÊS AÇÕES

Como apresentado por Mãe Carmen de Oxalá, a Assobecaty é uma casa de Batuque e Umbanda que, em reconhecimento pelo poder público das muitas ações sociais desenvolvidas, recentemente foi instituída como um Ponto de Cultura vinculado a Secretaria de Cidadania e Diversidade Cultural do Rio Grande do Sul. Em um blog criado para divulgar uma destas ações, a religiosa apresenta a entidade que capitaneia: *A Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Yemanjá, assim constituída, vem construindo o seu reconhecimento pelo perfil de trabalho destacado pelas causas que assume: saúde no Ylê – DST/Aids, segurança alimentar e prevenção às drogas, meio ambiente, comunicação popular e inclusão digital, gênero, cultura, segurança urbana, entre outras ações que são construídas de modo interdisciplinar pelos diferentes grupos que freqüentam a casa como filhos e filhas, simpatizantes, voluntários ou simplesmente admiradores desta força de luta*⁴⁴. Ao longo deste capítulo tematizo a participação da Assobecaty na conformação de espaços públicos, tendo como ponto de partida três das suas mais recentes ações que de algum modo se pode dizer que transcorreram e compuseram este âmbito.

Conforme já dito no capítulo anterior, o campo de estudos sobre as presenças do religioso no espaço público tem se mostrado particularmente fértil para a problematização de questões mais amplas acerca do lugar da religião na modernidade e, particularmente, dos fundamentos teóricos que postularam a circunscrição do religioso a um âmbito privado e, por conseguinte, sua eliminação da vida pública dos Estados modernos. Trata-se aqui de acompanhar casos em que o religioso é chamado a compor a cena pública e política, e também casos em que o público adentra espaços religiosos, negando a estes supostas prerrogativas de privacidade. Assim, o empreendimento aqui não se caracteriza por uma denúncia destes avanços como se fossem corrupções ou desvios de essência, mas sim pelo esforço por avançar na compreensão sobre como tradição e modernidade, religioso e secular, público e privado encontram-se sempre imbricados na conformação das dinâmicas sociais contemporâneas.

⁴⁴ <http://assobecatyajeunilera.blogspot.com.br>. Último acesso em 26/04/2014.

A seguir apresento três cadeias de eventos que circunscrevem estas ações específicas da Assobecaty para, ao final, retomar pontos destas cadeias que entendo serem interessantes para avançar nas considerações sobre religião e espaço público⁴⁵. Primeiramente, apresento a trajetória da Assobecaty e de sua liderança em torno de ações para a prevenção ao HIV/aids entre grupos religiosos, particularmente a partir da “Oficina Aids: Um alerta para as religiões de matriz africana” e da constituição da Rede de Núcleos de Ilês Afro Aids do Rio Grande do Sul. Em seguida narro a participação da Assobecaty na segunda edição do evento Conexões Globais, através da atividade cultural de encerramento intitulada “Conexões Ancestrais”. Por último apresento as articulações que levaram à fundação da Biblioteca Moab Caldas e ao ato de lançamento desta enquanto um telecentro vinculado ao projeto Telecentros BR do Banco do Brasil. Como conclusão, levanto questões acerca das características do religioso e do espaço público no modo como se conformam em cada um destes eventos, atentando para como tradição e modernidade, religioso e secular, privado e público encontram-se aí articulados.

3.1. Oficina “Aids: Um alerta para as religiões de matriz africana” e a Rede de Núcleos de Ilês Afro Aids do Rio Grande do Sul.

Meu primeiro contato com Mãe Carmen de Oxalá ocorreu em um dos encontros do Grupo de Trabalho Aids e Religião - RS que, em 2008, reunia-se com o objetivo de organizar o “1º Seminário Aids e Religião do Rio Grande do Sul”. Estávamos em meados de julho daquele ano e o GT já havia realizado cinco encontros quando, finalmente, pude participar de uma de suas reuniões⁴⁶. Reunido em um sinagoga situada em tradicional bairro judaico de Porto Alegre, o GT já encaminhava

⁴⁵ Uma quarta ação envolvendo a presença da Assobecaty no espaço público foi a atuação da entidade na revitalização da Gruta da Mãe Oxum, na praia da Alegria no município de Guaíba, cuidadosamente tematizada por Fernanda Heberle em sua dissertação “Imagens, Monumentos e Pedras Ocultas: controvérsias e modos de presença do afro-religiosos no espaço público (2014), também sob orientação do Prof. Emerson Giumbelli.

⁴⁶ O processo de organização do “1º Seminário Aids e Religião do Rio Grande do Sul” e alguns dos seus desdobramentos foi narrado por mim em “*A construção simultânea da resposta à aids e das presenças do religioso no espaço público: reflexões a partir do 1º Seminário Aids e Religião do Rio Grande do Sul*” (MUSCARI, 2012). Apresento aqui ações realizadas após 2009, as quais não se encontram descritas neste trabalho anterior.

suas discussões quando surgiu à porta uma mulher negra, trajando branco e com grande turfa envolvendo os cabelos, que cordialmente cumprimentou a todos e ocupou um dos lugares restantes à mesa. Aquela não era a primeira reunião do GT de que Mãe Carmen participava e, assim, somente para mim sua figura representava alguma novidade.

Encaminhada ao GT pelo CODENE – Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra⁴⁷ para nele representar a *matriz religiosa africana*, sua presença no grupo destoava tanto por ser a única pessoa negra entre nós quanto por ser o único grupo religioso a enfatizar a particular vulnerabilidade do seu segmento frente à epidemia. Amparada pelos dados sociodemográficos que apontam a feminização e interiorização do avanço da epidemia, além de sua íntima relação com indicadores de pobreza e carências sociais mais amplas, em todas as suas falas Mãe Carmen destacava o fato de que a população que tradicionalmente frequenta os terreiros é justamente esta situada nas margens do Estado e de suas políticas públicas, conformando-se assim como grupo digno de atenção particular no combate à aids.

De considerações como esta, de articulações promovidas por outros religiosos que se somaram ao debate proposto pelo GT, e também seguindo orientações da carta final do “1º Seminário Aids e Religião do Rio Grande do Sul”, no ano de 2009 foi promovido o “1º Encontro Estadual Aids e Religião de matriz africana”. Organizado pelo que restou do Grupo de Trabalho, e principalmente pelas religiosas da *matriz africana* Mãe Norinha de Oxalá e Mãe Angélica de Oxum em nome do CEDRAB⁴⁸ e Mãe Carmen de Oxalá da Assobecaty, o evento foi realizado nos dias 3 e 4 de julho no Hotel Continental em Porto Alegre, e registrou na carta final do encontro uma série de pontos acerca da aproximação temática entre a epidemia de HIV/aids e as comunidades religiosas de matriz africana e afro-brasileiras⁴⁹.

Foi a partir desta formação ao longo dos encontros do GT que, já durante o evento focado na matriz africana, Mãe Carmen de Oxalá começou a articular com

⁴⁷ Criado em 1988 junto da Secretaria de Justiça e dos Direitos Humanos do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, o CODENE - Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Rio Grande do Sul é um órgão composto por representantes da sociedade civil que assume como objetivo desenvolver estudos, propor medidas e políticas voltadas para a comunidade afrodescendente visando a eliminação das discriminações. Mais informações ver <http://www.sjdh.rs.gov.br/index.php>. Último acesso em 30/04/2014.

⁴⁸ O CEDRAB – Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras é uma entidade fundada em 2002 por Mãe Norina de Oxalá e particularmente atuante na defesa pública desse segmento religioso contra ataques promovidos por certos grupos evangélicos. Para um estudo sobre a história e atuação desta entidade ver a dissertação de Cíntia Ávila intitulada “*Na interface entre religião e política: origem e prática da Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB/RS)*” (2009). Também apoiava a organização daquele evento a conselheira do CEDRAB Cristina Ferreira.

⁴⁹ A carta elaborada ao final do evento pode ser lida no Anexo B desta dissertação

parceiros do interior do estado a constituição da Rede Estadual de Núcleos de Ilês Afro Aids. Conforme anunciado no site da Rede mantido pela mesma Mãe Carmen, *a rede é fruto de um trabalho que teve início no ano de 2008 [...] e tem como proposta principal ser um espaço agregador e de interligação dos "terreiros" que passam a discutir e executar ações de enfrentamento a epidemia da AIDS, além de poder contribuir como agente de controle de políticas públicas*⁵⁰.

De todos os grupos religiosos que participaram do “1º Seminário Aids e Religião” em 2008, certamente foi a *matriz africana* a que respondeu mais ativamente à proposta de consolidar um debate sobre o tema entre seus religiosos. Das ações que têm como referência a Assobecaty e sua liderança, decorridos dois meses do seminário dedicado ao seu segmento religioso, em setembro de 2009 Mãe Carmen promoveu na Câmara de Vereadores de Guaíba a primeira de uma série de oficinas intituladas “Aids: um alerta para as religiões de matriz africana”. Nos meses que se seguiram foram realizadas e registradas oficinas nos municípios de Tapes, Pelotas, Gravataí, Santa Maria, Santa Cruz e Viamão, conformando, aos poucos, o projeto piloto “Batuques do Sul Promovendo a Vida”, recentemente aprovado no edital público veiculado pela Seção Estadual de Controle das DST/Aids.

Como o próprio título indica, as oficinas iniciaram como um alerta, um chamado da parte de Mãe Carmen de Oxalá para a importância de se debater temas relacionados à epidemia de HIV/aids nas casas de Batuque e Umbanda. Conforme consta na descrição do evento realizado em Pelotas, em parceria com a Associação Olojukan, coordenada pela Yalorixá Nara de Xapanã, tratava-se de *uma oficina de sensibilização, onde temos a premissa de romper com o silêncio sobre a epidemia da Aids dentro dos nossos terreiros, dentro do cosmovisão de mundo africano e na Umbanda*⁵¹; aquele encontro seria *um ponto de partida para pensar juntos qual é o papel do terreiro no enfrentamento a epidemia*. O evento em Pelotas contou com a participação de representantes do movimento negro do município, *da Pastoral Católica Afro, das Secretarias de Cidadania e de saúde, do Fórum Municipal de Conselhos, além das ONGs Vale a Vida e RNP+*, representadas por um pai de santo soropositivo vinculado às duas entidades. Mãe Carmen, como fez muitas outras vezes ao longo desses anos,

⁵⁰ <http://redeestadualdeilesafoaids.blogspot.com.br/p/historico.html> último acesso em 14/2/2014

⁵¹ O relato deste evento encontra-se publicado no blog da rede sob autoria da antropóloga Carla Avila, que então realizava sua pesquisa de mestrado junto do terreiro de Mãe Nara de Xapanã. Para maiores detalhes ver “A Princesa Batuqueira: Etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana em Pelotas/RS” (2011). Para acesso ao relato ver <http://redeestadualdeilesafoaids.blogspot.com.br/p/pelotas.html>. Último acesso em 14/2/2014.

ênfatizou o papel histórico desempenhado pelas casas de religi3o no acolhimento das pessoas em momentos de necessidade e apresentou estes espaços sagrados como grandes unidades de saúde engajadas na promoç3o da vida. Em sua leitura, também no combate a epidemia de aids seria importante retomar este papel historicamente assumido pelas casas de religi3o.

Como no encontro em Pelotas, os outros que se seguiram foram realizados sempre a partir do estímulo de Mãe Carmen de Oxalá através da Assobecaty e da Rede de Núcleos de Ilês Afro Aids, contando com o protagonismo das lideranças religiosas locais e com suas articulaç3es com os órgãos públicos municipais. Mãe Carmen, por sua vez, tratava de mobilizar para as oficinas seus contatos no GT Aids e Religi3o do estado, raz3o pela qual eu pude participar de uma delas, onde também encontrei o ent3o coordenador estadual da política de aids, Ricardo Char3o.

No dia 20 de Abril de 2012, conforme apresentado no site da Assobecaty, Pai Zé de Oxalá em Gravatai- RS *abriu gentilmente as portas de seu Ilê, com seus filhos, recebendo convidados, e os gestores da Secretaria Municipal e Estadual da Saúde para trabalhar o tema prevenç3o dentro da terreira*. Mãe Carmen informava ainda que *o projeto piloto foi pensado para acontecer em um lugar muito sagrado, no qual para os frequentadores ainda imperam valores como a palavra, a partilha, o respeito, a amizade e a vivência do coletivo*. No mesmo post, o texto destaca a minha presença como *pesquisador*, a de Ricardo Char3o, de Mãe Gilça de Yemanjá e do presidente do Conselho Municipal de Saúde Rafaeli Marques da Silva como apoiadores prestigiando o evento.

Como é de costume em todas as atividades protagonizadas por religiosos destes segmentos, as atividades da noite foram abertas por Pai Zé de Oxalá com uma série de toques de atabaques e de Adjá, acompanhados por séries de cantos pedindo a benç3o dos orixas para as atividades e pessoas ali reunidas. Com todos descalços no salão em que são realizados os ritos religiosos da casa, iniciamos a noite com uma dinâmica de grupo em que cada um pode se apresentar aos demais. Foi também a partir de dinâmicas e intervenç3es curtas que o tema da prevenç3o ao HIV era relacionado às práticas religiosas dos terreiros. Se por um lado os técnicos de saúde apresentavam informaç3es de caráter epidemiológico do vírus, Mãe Carmen de Oxalá, Pai Zé e outros religiosos tratavam de traçar conex3es entre a prevenç3o ao HIV e os valores civilizatórios africanos. Conforme afirmavam, *o corpo é a morada do orixá, por isto ele deve ser cuidado*. Também, se a religi3o é vida pela transmiss3o do axé, a divulgaç3o de

informações sobre prevenção ao HIV deve ser feita nos terreiros como mais um ato de promoção da vida que se dá nestes espaços sagrados; a prevenção tem que ser transmitida como o axé: *de um para o outro, em cada toque*. No dizer de Mãe Carmen aquela noite conformava um momento histórico em que o Estado se dirigiu ao terreiro em reconhecimento e valorização deste espaço sagrado como espaço de promoção da vida.



Figura 4 Roda de Conversa o Batuque do Sul Promovendo a Vida. Gravataí. abril de 2012. Fonte: <http://templodeyemanja.blogspot.com.br/2012/04/encerrada-roda-de-conversa-o-batuque-do.html>

Recentemente, nos anos 2012 e 2013, Mãe Carmen de Oxalá esteve envolvida em uma série de outros eventos pontuais sobre as conexões entre aids e religiões afro-brasileiras. Destes, destaco a retomada dos encontros do GT Aids e Religião na Seção Estadual e a articulação com a recém fundada ARUTEMA - Associação Riograndina de Umbanda e Terreiros de Matriz Africana. Tendo tomado conhecimento das ações da Assobecaty através de seus diversos blogs, o objetivo desta aproximação tem sido incluir os religiosos Riograndinos em ações visando a prevenção ao HIV entre comunidades de terreiros. Assim, tendo como pretexto também a participação da

Assobecaty na tradicional festa de Yemanjá na praia do Cassino naquele município, nos dias 31 de janeiro, 1 e 2 de fevereiro de 2014 compus uma comitiva que partiu da Assobecaty e dirigiu-se a Rio Grande com o intuito de abrir entre os religiosos daquele município o debate sobre aids e também estender até lá a Rede de Núcleos de Ilês Afro Aids.

3.2. Conexões Globais, Conexões Ancestrais: O tradicional em um evento sobre cultura e tecnologias digitais

Foi por intermédio de um fotógrafo seu colega que a produtora cultural Joana chegou a ter contato, ainda em 2010, com Mãe Carmen de Oxalá. Seguindo a indicação, Joana buscava por atendimento espiritual na Assobecaty, e desde então tem feito trabalhos e sido acompanhada pela liderança da casa. Agora, quatro anos depois, conforme narrado por Mãe Carmen, sempre que a produtora cultural se depara em seu ofício com uma oportunidade de fortalecer e promover a casa de religião que a atendeu, assim o faz. Este foi o caso com a inserção da Assobecaty na programação cultural da segunda edição do evento Conexões Globais, realizado na Casa de Cultura Mario Quintana - CCMQ, em Porto Alegre, nos dias 23, 24 e 25 de maio de 2013.

Idealizado e desenvolvido como parte das atividades que compõem o Fórum Social Temático, conforme anunciado pela internet, *o Conexões Globais é um evento que busca promover e intensificar o diálogo entre os diferentes atores da sociedade em rede, tratando de temas como democracia 2.0, Marco Civil da Internet, soberania na rede, cultura digital e mobilização social na era da internet*⁵². Além disso, o evento conta desde sua primeira edição em 2012 com uma agenda de apresentações e atividades culturais, a qual, em 2013, foi integrada pela Assobecaty que promoveu *Conexões Ancestrais*. Conforme anunciado no site do evento dias antes de sua realização, *o Conexões Globais se encerra nesse sábado, 25, com um show e um resgate à natureza e ao convívio entre as pessoas – o "Conexões Ancestrais". Um grupo de pessoas da Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Yemanjá de Guaíba (Assobecaty) vai organizar um cortejo que parte do assentamento do Bará no Mercado*

⁵² Conforme sua página na internet <http://conexoesglobais.com.br/>. Último acesso 22/02/2014.

*Público de Porto Alegre e que fará, com a ajuda do público do Conexões, uma oferenda em homenagem à orixá Oxum*⁵³.

A proposta foi o resultado das conversas de Mãe Carmen de Oxalá com a produtora Joana, engajadas na elaboração de um modo pertinente para inserir uma casa tradicional de matriz africana em um evento que parece em tudo propor o avesso do olhar para o passado. Conforme apresentado pela religiosa, muitas vezes parece que as pessoas entram de tal maneira na internet que se esquecem do mundo que os rodeia para fora e antes deste universo. Retomando em entrevista o processo de elaboração daquela intervenção, Mãe Carmen justifica que “*as pessoas se desligam muito através da internet, entram e não querem voltar. [Assim] Se vai ter o Conexão Global, que conecta com o mundo virtual e ficam lá três, quatro dias conectadas durante o evento, a gente quer fazer com que eles se reconectem ao sagrado, ao ancestral*”. A dinâmica proposta, também conforme anunciado no site do evento, previa a entrega de uma oferenda a Mãe Oxum, na qual o público do evento depositaria bilhetes com seus desejos e sonhos. Conforme explicado por Mãe Carmen, “*a oferenda era pedindo para os orixás pra que as pessoas retornem, não se esqueçam da família, por que o mundo virtual é sedutor e as pessoas vão e não querem sair, se esquecem da casa, dos filhos...*”.

Era noite quando cheguei a CCMQ naquele 25 de Maio, e aos poucos iam chegando os convidados por Mãe Carmen para participar da atividade. Além de mim, a comitiva mobilizou nove pessoas: Mãe Carmen de Oxalá e sua filha biológica, atual representante legal do Ponto de Cultura Ilê Axé Cultural; Tata, participante antiga das sessões de Umbanda realizadas na Assobecaty e componente da diretoria da entidade, acompanhada por seus dois filhos; Mãe Fabiana de Ossanha e uma de suas filhas de santo, respectivamente filha e neta de santo do Batuque de Mãe Carmen; Márcia, antiga atendida pela casa; e Lucas, jovem na casa dos seus 12 anos e que tem participado das oficinas de tambor realizadas na Assobecaty.

Ao chegarmos, fomos encaminhados pelos organizadores do evento até um camarim onde havia espaço para os preparativos necessários. Em um clima de bastante empolgação, as mulheres se enrolavam em panos tigrados e vistiam-se *de Africa*, como costumam dizer. Também ali eram preparados com mel, alecrim e pétalas de rosa a água de cheiro que distribuiria o *axé* pelo público. A oferenda consistia em uma estrutura de madeira contendo perfume, mel, quindins, pétalas de rosa e quilos de canjica cozida,

⁵³ <http://www.conexoesglobais.com.br/cortejo-e-muito-samba-para-encerrar-o-conexoes-globais/>. 22/02/2014.

como do agrado da Mãe Oxum. Por último, havia ainda um grande saco de pipoca, destinada a limpar os caminhos que seriam percorridos no retorno desde o mercado público, após o pedido de licença e orientação ao Bará.

O Mercado Público já extrapolava seu horário de funcionamento quando o grupo se posicionou em círculo ao redor de sua encruzilhada central. Formando uma ciranda ao redor das chaves do Bará, cantando para a entidade e derramando água de cheiro, o pequeno grupo da Assobecaty rapidamente chamou a atenção das últimas pessoas ainda no mercado. Ali, como ao longo de toda a caminhada de volta para a CCMQ, conforme o grupo entoava suas cantigas acompanhadas pelo som do Adjá, transeuntes eventuais as completavam com exclamações em Yorubá. Também, ao longo de todo o percurso, os ramos de alecrim eram utilizados pra lançar a água de cheiro para o alto e nas mãos daqueles que se aproximavam no intuito de receber o axé distribuído.



Figura 5 Religiosos reunidos entorno do Bará do Mercado como parte da intervenção Conexões Ancestrais. Fotografia: Marcello Múscari, 2013.

A platéia do Bloco da Laje⁵⁴ parecia confirmar a expectativa de Mãe Carmen de encontra-los fora da realidade ao final dos três dias de Conexões Globais. Foi com o público extasiado após um show que envolveu naipes de metais, performances circenses

⁵⁴ Criado em 2012 aos moldes de um bloco de carnaval, o Bloco da Laje caracteriza-se como um coletivo de artistas que nos últimos anos tem ampliado sua ocupação de espaços públicos através de performances e cortejos.

e discursos libertários que Mãe Carmen de Oxalá e seu grupo foram chamados a subir ao palco e encerrar o evento. Conforme a fala de um dos vocalistas do Bloco, Mãe Carmen vinha trazendo uma mensagem dos ancestrais, daquilo que está na terra. Por fim, convidava o público a abrir caminho para aquelas mulheres que cruzariam a platéia carregando uma oferenda em nome de todos, endereçada a Mãe Oxum. Foi assim, com todos cantando “Eu vi Mamãe Oxum na cachoeira”, tradicional ponto de Umbanda popularizado pela gravação de Zeca Baleiro, que a comitiva da Assobecaty cruzou o público do evento lançando ao alto pétalas de rosas, pipoca e água de cheiro.



Figura 6 Religiosos carregando a oferenda à Mãe Oxum em meio a platéia do evento Conexões Globais. Fotografia: Marcello Múscari, 2013.

Uma vez atravessada a multidão, uma van disponibilizada pela organização do evento aguardava o grupo para levar-nos até a praia do Gasômetro onde seria entregue a oferenda à Mãe Oxum. Neste momento, juntaram-se a nós uma cinegrafista que fazia o registro do Conexões Globais e Joana, responsável imediata pela inclusão da atividade na agenda cultural do evento. Contando agora com mais dois componentes no grupo, liderados por Mãe Carmen de Oxalá nos dirigimos até a beira d’água onde seria depositada a oferenda. Em círculo novamente, desta vez ao redor da oferenda a ser entregue, mais uma vez os religiosos cantaram acompanhados pelo incessante som do *adjá*. Nos intervalos entre uma cantiga e outra Mãe Carmen completava a oferenda proferindo votos de que toda energia positiva que circulou durante a atividade fosse redobrada em seu retorno sobre a vida de cada um. Encerrando aquela conexão ancestral

promovida, pedia que a Mãe Oxum aceitasse aquela homenagem agraciando a cada um dos envolvidos com muitos frutos, trabalho e saúde.

3.3. O Telecentro e Biblioteca Moab Caldas: *Inclusão digital no Axé!*

Conforme apresentado por Mãe Carmen de Oxalá, a fundação da Biblioteca Moab Caldas em 1994 foi resultado de uma série de relações pessoais estabelecidas por sua mãe, Yá Quina de Yemanjá, então à frente das ações da Assobecaty. Também resultado de articulações pessoais foi a gradativa conversão da biblioteca em telecentro, desta vez tendo como protagonista Mãe Carmen de Oxalá que, com a morte de sua mãe, assumiu a liderança da casa.

Conforme relatado, apesar de um temperamento mais dedicado às atividades internas do terreiro, a Mãe de Santo falecida em julho de 2000 sempre esteve envolvida em ações em benefício das comunidades em seu entorno e das religiões de matriz africana e afro-brasileiras. Quando ainda havia pouco debate sobre a importância deste gesto, já em 1986 Yá Quina registrou seu terreiro em um cartório do município, e em 1998 participou da articulação junto ao legislativo municipal que redundou na criação da Semana Municipal da Umbanda. Tendo seu terreiro sempre ocupada por crianças que todas as quartas-feiras recebiam sopa na casa da Yalorixa, conforme relatado por Mãe Carmen, não tardou ela começar a ajudar estas crianças também em seus deslocamentos para a única biblioteca do município. Assim nasce a proposta de constituição de um centro social e biblioteca no bairro Santa Rita, vinculado às ações sociais do terreiro.

O centro social em terreno cedido pela prefeitura como se pretendia nunca se concretizou, mas, contando com o apoio do próprio Moab Caldas, em 1994 foi fundada nas dependências do terreiro a primeira biblioteca do bairro, levando o nome do importante religioso, jornalista e político do estado, a quem se buscava homenagear ainda em vida. O evento de inauguração da biblioteca foi divulgado pela rádio Princesa⁵⁵, com a qual se tinha contato por intermédio de jornalistas clientes e amigos da casa. Foi também por intermédio destes contatos que foi instalado junto da biblioteca os equipamentos para constituição de uma rádio comunitária. Conquanto esta rádio

⁵⁵ Rádio atualmente vinculada a Rede Pampa e que ocupa a frequência 101.9 FM na região de Porto Alegre.

nunca tenha tido sucesso em seu registro junto ao Ministério das Comunicação, foi a base para o lançamento do programa Conexão Afro, apresentando por Mãe Carmen de Oxalá, e que foi ao ar em 18 de março de 2000, tendo migrado no ano seguinte para uma rádio web, também mantida por um jornalista cliente da casa.

O programa Conexão Afro foi ao ar pela primeira vez apenas quatro meses antes do falecimento de Yá Quina e, assim, teve sua continuidade comprometida pelo luto da herdeira da casa que, conforme narrado por Mãe Carmen, naquele momento tinha ainda a tarefa de reorganizar espiritualmente o terreiro após o falecimento de sua antiga matriarca. Também, mesmo antes da morte de Yá Quina, as atividades da biblioteca já se encontravam bastante reduzidas, não contando mais com as professoras antigamente cedidas pela prefeitura para atuar no espaço. Assim, superado o luto pela morte de sua mãe e com a biblioteca Moab Caldas já há algum tempo padecendo da falta de atualização em seu acervo e diminuição de seu público infantil, em 2005 Mãe Carmen de Oxalá doou os livros restantes para bibliotecas – agora existentes – dos colégios públicos da região.

Ao longo deste período, de posse de toda uma instalação de rádio em seu terreiro e envolvida em um processo para regulamentação de uma rádio comunitária, Mãe Carmen, por intermédio de seus contatos no jornalismo, busca se formar no assunto e participa de oficinas e cursos sobre a temática de rádios comunitárias. Em 2003, com a criação da SEPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, vinculada à Presidência da República, nasce no cenário nacional um debate sobre o fomento da criação de rádios em comunidades tradicionais. Àquele momento, conforme apresentado por Mãe Carmen de Oxalá, um dos responsáveis no governo por este debate era natural do Rio Grande do Sul e imediatamente tratou de afirmar que em seu estado já havia um terreiro trabalhando há algum tempo com comunicação radiofônica.

Com a biblioteca esvaziada e um novo canal de diálogo aberto diretamente com a Presidência da República, a Assobecaty adensa suas articulações para instalação de uma rádio comunitária em sua sede. Em 2010 técnicos da SEPPIR em articulação com o Ministério das Comunicações realizaram uma oficina de rádio comunitária na própria Assobecaty, mas, como conclusão, afirmaram a impossibilidade de instalar uma rádio no local, por razões tanto físicas quanto jurídicas – dado a precariedade das instalações no terreiro, e o fato de já haver outra rádio comunitária em processo de regulamentação no mesmo bairro. Contudo, reconhecendo a pertinência das ações desenvolvidas na Assobecaty até então, os técnicos enviados promovem o diálogo entre a entidade e o

Banco do Brasil, no intuito de que o terreiro fosse contemplado pelo projeto de inclusão digital desenvolvido pela instituição e que tem como foco a *implantação de telecentros comunitários e apoio a entidades que promovem o fortalecimento da cidadania*⁵⁶.

As máquinas do Telecentro foram entregues lacradas na Assobecaty em 2010 e, após longo processo de formação de sua liderança em oficinas em Brasília e em Porto Alegre, ainda em 2013 não havia sido autorizada a sua instalação. Foi somente com muita pressão sobre as autoridades responsáveis que em 2013 Mãe Carmen de Oxalá conseguiu autorização para que a Rede Mocambos⁵⁷ fizesse a instalação das máquinas e pusesse, enfim, o Telecentro à disposição da comunidade. Após longo processo, em Março de 2013 a Biblioteca Moab Caldas se preparava para o lançamento oficial do seu telecentro propondo realizar, finalmente, a *inclusão digital no Axé*.

Como de costume, cheguei à Assobecaty naquela noite pouco antes do horário estipulado para o início do evento, e assim pude assistir à chegada das quarenta pessoas que, em média, o prestigiaram. Eram religiosos que vinham devidamente paramentados, representantes de órgãos governamentais, de associações da sociedade civil e amigos da casa.

⁵⁶ Conforme o site do projeto.

http://www.redetelecentro.com.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=5
último acesso em 20/02/2014

⁵⁷ A Rede Mocambos caracteriza-se como uma articulação entre entidades negras e quilombolas, atuando principalmente em torno de ações relacionadas a comunicação e tecnologias digitais. Outras informações em <http://www.mocambos.org/> e http://wiki.mocambos.net/wiki/P%C3%A1gina_principal. Em sua wiki a rede divulgou uma nota sobre sua participação na abertura do telecentro na Assobecaty. Ver http://wiki.mocambos.net/wiki/Sul/RS/Telecentro_de_Terreiro_ASSOBECATY. Último acesso em 20/02/2014



Figura 7 Evento em comemoração pela abertura do Telecentro junto à Biblioteca Moab Caldas. Fotografia extraída de <http://assobecaty.wordpress.com/2013/03/16/assobecaty-lugar-de-incluso-digital-no-ax/>. Último acesso em 20/02/2014.

Com todos acomodados em um grande círculo no salão dos Orixás, a cerimônia teve início com uma pequena fala de Mãe Carmen de Oxalá na qual a religiosa agradece a presença de todos e, ao ler um juramento feito por sua mãe, ressalta como aquele momento revive a história da matriarca. Nas suas palavras, as vezes são feitas coisas no Ilê que outras pessoas acusam como sendo modernidades inadvertidamente trazidas para dentro dos espaços religiosos, contudo, *não estamos inventando a roda, tudo o que se faz hoje é o que já se fazia antes. É a biblioteca Moab Caldas, fundada por minha mãe, com o apoio dos Orixás, que vai se ampliar como telecentro. Segurança alimentar - referência a outro projeto da Associação - também já se fazia antes quando a comida da casa era igualmente dividida entre todos. Atualmente, somos vistos por todas as instâncias de governo como possibilidade de reparação e ou assumimos isso para dar continuidade a nossa existência ou ficamos brigando entre si.*

Após esta introdução, todos os participantes são chamados a se apresentar e assistimos a uma demonstração do grupo de capoeira sediado no terreiro; isto antes de focarmos nossa atenção sobre a inauguração do Telecentro propriamente dito.

Ao retomar a palavra para nos guiar até o telecentro, Mãe Carmen diz que *nossos ancestrais tiveram muita dificuldade para viver sua religião, atualmente vivemos as mesmas dificuldades e temos que encontrar modos de passar por elas, temos que ver de que modo estas tecnologias podem nos ajudar a nos livrar da chibata, pois ela não parou de nos açoitar, somente mudou sua forma*”. Estamos inaugurando aqui um telecentro que deve servir como instrumento de fortalecimento da comunidade, mecanismo de ensino e arma contra a opressão das populações negras e de periferia, ainda hoje marginalizadas. Em uma rede de computadores, cada máquina tem um nome e aqui cada uma vai ser identificada pelo nome de uma grande Mãe de Santo gaúcha, de modo que quando alguém ligar uma máquina vai ter contato com seus ancestrais através da história destas personalidades invisibilizadas. Espero que com o telecentro cada religioso que venha aqui para utilizar o computador crie um blog e passe, então, a ser protagonista da própria história. **É INCLUSÃO DIGITAL NO AXÉ! INCLUSÃO DIGITAL NO AXÉ!**

Após esta fala, Mãe Carmen de Oxalá inicia um canto em Yorubá enquanto caminha com todos do salão até a sala em que estão instalados os computadores. Ali, ela e uma representante do ministério das Telecomunicações realizam curtas falas em que destacam a importância do momento como reparação histórica e ação de inclusão social. Assim a noite se encerra, com um jantar servido no salão da Umbanda – como, aliás, terminam todos os eventos no terreiro, religiosos ou não – e também com muitas fotos em que cada mãe e pai de santo presentes ocupam as máquinas nomeadas: Mãe Quina de Yemanjá, Mãe Rita de Xangô, Mãe Apolinária, Mãe Ester de Yemanjá, Mãe Palmira de Oxum, Mãe Otila de Ossanha.



Figura 8 Religiosos à frente dos computadores no encerramento do ato de lançamento do Telecentro e Biblioteca Moab Caldas. Fotografia extraída de <http://assobecatv.wordpress.com/2013/03/16/assobecatv-lugar-de-incluso-digital-no-ax/>. Último acesso em 20/02/2014.

3.4. Conclusão

Ainda que profundamente diversos entre si, as três ações narradas acima aproximam-se naquilo em que borram as fronteiras canonicamente pensadas entre tradição e modernidade, religioso e secular, público e privado. Nos três eventos, ações cujos princípios motores se encontram em um dos lados destes binômios só vão ganhar realidade quando incidem sobre o pólo oposto. Também, com exceção do evento Conexões Globais que existiria independentemente da participação da Assobecatv, é somente a partir destas articulações entre o religioso e o secular que conformam-se espaços públicos, que podem se realizar inclusive dentro dos espaços religiosos, como ocorre com o Telecentro e Biblioteca Moab Caldas. Neste sentido, o espaço público não existe anteriormente às dinâmicas religiosas que nele tem lugar, mas vem ser

justamente como decorrência destas dinâmicas. Assim, podemos investigar, além das condições da inserção legítima do religioso no espaço público, também os arranjos que instituem espaços públicos a partir de ações religiosas. Nos casos aqui apresentados, foram relações de filiação e de prestação de serviços religiosos que terminaram por inaugurar espaços públicos repletos de religião, dentro e fora das dependências do terreiro.

Foi a convite do poder público que a Assobecaty e sua liderança chegaram tematizar o papel de grupos religiosos no combate a epidemia de HIV/aids, assumindo assim a função pública das casas de religião. Incitada pelo Grupo de Trabalho Aids e Religião do Rio Grande do Sul, Mãe Carmen de Oxalá iniciou um processo de sensibilização de outras lideranças para a importância do engajamento na luta contra a aids. Ao longo deste processo mobilizou representantes e servidores do poder público, além de outros atores sociais, seculares e religiosos, que, juntos, ocuparam espaços sagrados, fazendo destes também espaços de realização de políticas públicas de prevenção. Aqui o aspecto produtivo da modernidade mirado por Talal Asad pode ser percebido na conformação de uma liderança religiosa como um sujeito que se reconhece também como ativista visando *poder contribuir como agente de controle de políticas públicas*.

Ainda, como a prática descrita por Hirschkind em que muçulmanos do Egito contemporâneo passam a ouvir sermões gravados em fitas-cassete, mirando a produção de virtudes tradicionalmente valorizadas, a incorporação às dinâmicas dos terreiros de políticas públicas de prevenção a aids é vista como um mecanismo que atualiza a missão tradicional destas casas como centros promotores de vida. É neste sentido que Mãe Carmen afirma que o financiamento do projeto “Batuques do Sul Promovendo a Vida”, através de edital público, expressa o reconhecimento por parte do Estado dos espaços sagrados afro-brasileiros como grandes unidades de saúde. Ainda, ao afirmar que a prevenção tem que ser transmitida como o axé - *de um para o outro, em cada toque* - o que faz é mobilizar tecnologias e sensibilidades religiosas dos terreiros a serviço de causas de amplo interesse público.

Conforme narrado por Mãe Carmen de Oxalá, a Biblioteca Moab Caldas foi fruto de relações pessoais estabelecidas por sua mãe. Também a gradativa aproximação de Mãe Carmen ao tema das comunicações pode ser atribuída aos jornalistas amigos e clientes da casa, que sempre se empenharam em promover o acesso dos religiosos a benefícios oriundos de seus campos profissionais. Em última instância, a base para o

recebimento de uma política pública de inclusão digital no terreiro repousa sobre a trajetória de estabelecimento de alianças e serviços religiosos prestados por suas lideranças. São articulações privadas, e mesmo religiosas, que terminam por instituir o espaço público do telecentro nas dependências do terreiro.

Contudo, ainda que valorizada, a recepção de políticas públicas pela casa de religião não é sempre vista sem suspeitas. Antecipando-se às críticas, Mãe Carmen se justifica: *é a biblioteca Moab Caldas, fundada por minha mãe, com o apoio dos Orixás, que vai se ampliar como telecentro. É a continuidade histórica apresentada e a anuência dos orixás que fornecem o lastro para as mudanças que atualmente são vivenciadas pela casa de religião, decorrentes principalmente do acesso a políticas públicas diversas.*

Digno de nota, ainda, foi o cuidado por se identificar cada um dos computadores com nomes de Mães de Santo que, na fala da liderança religiosa, tiveram suas memórias apagadas pela força do processo de invisibilização que se abate sobre as populações negras e de terreiro. Quando questionada sobre o assunto, a própria Mãe Carmen de Oxalá diz que teve de empreender uma pequena pesquisa histórica para levantar as trajetórias daquelas personalidades, agora alçadas ao estatuto de mulheres negras que lutaram pela manutenção de suas tradições. Além disso, a perspectiva de que cada religioso contemporâneo passe a ter um blog no qual inscreva sua trajetória e atividades é encarada como nova ferramenta de luta contra a invisibilização de que esta população é vítima. Com estes enunciados Mãe Carmen aproxima os atos dos religiosos contemporâneos das práticas tradicionais de luta pela manutenção das religiões africanas no Brasil. Em um mesmo gesto se produz aquilo que se entende como tradicional – a resistência –, as personalidades históricas invisibilizadas, e os religiosos contemporâneos que através de seus blogs perpetuam a tradição. No modo como promovido naquele evento, ser religioso no mundo contemporâneo tem importante passagem pela mobilização de novas tecnologias digitais em nome da defesa e promoção da religião.

Também foram relações de prestação de serviços religiosos que levaram a Assobecaty a ser incluída na agenda do evento Conexões Globais e assim apresentar-se como entidade religiosa no espaço público. Dentre os três eventos narrados, a participação no Conexões Globais foi o único que teve sua realização fora do espaço do terreiro e, contudo, dos três, talvez seja o que envolva as dinâmicas mais facilmente reconhecíveis como religiosas. Água de cheiro foi preparada e lançada sobre o percurso e seus participantes, dois orixás foram direta e pontualmente saudados e um deles

inclusive recebeu uma homenagem, religiosamente preparada, oferecida pelos idealizadores do evento. Como fica explícito na fala de Mãe Carmen durante a entrega da oferenda à Mãe Oxum, a energia depositada, o axé recebido e dado, foi a grande moeda ali mobilizada. Neste sentido, ainda que talvez não plenamente consciente da dimensão cósmica dos eventos que integrava, o público do show do Bloco da Laje foi, da perspectiva do gesto religioso realizado, um importante aporte de axé para a oferenda entregue. Assim, fundamentando sua intervenção como uma chamada para o real, para o cotidiano, para o tradicional e para o sagrado, Mãe Carmen e seu grupo promoveram a integral ocupação religiosa do espaço público, se utilizando deste como potencializador de um gesto sagrado. Por fim, é interessante notar que no próprio grupo da Assobecaty envolvido na ação, as fronteiras entre o religioso e o secular e entre dois religiosos não são exatamente claras. Estiveram engajados Filhos de Santo do Batuque, frequentadores da Umbanda, um jovem atendido pelos projetos sociais da entidade, e clientes. Um destes assumindo no mesmo evento o papel tanto de promotor estatal de cultura, quanto de umbandista entregando uma oferenda à Mãe Oxum.

Como se vê, os três eventos narrados nos permitem levantar questões acerca das múltiplas articulações protagonizadas pela Assobecaty entre tradição e modernidade, religioso e secular, público e privado. Ainda que ao longo destas realizações elementos possam ser classificados como pertencentes a um ou outro dos pólos destes binômios, e que a modernidade possa ter seus efeitos nocivos cogitados, em todas as três narrativas podem ser percebidos sucessivos cruzamentos de fronteiras, pelos quais elementos religiosos implicam em realizações não-religiosas, e iniciativas seculares redundam em gestos tipicamente religiosas. No caso da inauguração do telecentro, o próprio espaço público só se instituiu a partir e no interior de dinâmicas religiosas; e no evento Conexões Globais o religioso se nutre de um empreendimento secular para ganhar axé e amplitude. Eventualmente, até mesmo entidades espirituais foram mobilizadas enquanto eram realizadas atividades em parceria com o poder público. Nestes casos o religioso não se encontra em oposição ao secular, mas constitui-se em profunda articulação com estes. O inverso também é verdadeiro, na medida em que no caso do projeto “Batuques do sul promovendo a vida” o Estado nutre-se de dinâmicas religiosas e constrói suas ações ancoradas sobre estas.

Por fim, se não se pode negar que em todas as ações descritas existam oposições iniciais entre os termos e atores envolvidos, uma vez estabelecidos estes lugares e competências seus limites podem paulatinamente ser borrados, dando lugar a um

cenário onde já não se pode ter clareza ou reivindicar exclusividade sobre seu caráter religioso ou secular.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto começou se perguntando “O que é a Assobecaty?”, interrogação formulada propositalmente nesta forma genérica, como recurso para evitar fechamentos que poderiam de antemão limitar suas respostas. Tratava-se de mapear em uma narrativa etnográfica de que modos a Assobecaty se conforma como uma casa de Batuque e Umbanda, o que lhe garante hoje o status de uma entidade religiosa, ao mesmo tempo em que tem uma atuação junto aos poderes públicos que transcende os limites tradicionalmente reservados à atuação legítima do religioso. Ainda, como herança de minha pesquisa anterior realizada junto do GT Aids e Religião, restava para esta dissertação uma inquietação acerca das aproximações e distanciamentos entre prática científica e atuação militante, o que se desdobrava aqui em uma questão sobre meu engajamento e capacidade de incidência sobre os objetos tomados como foco de reflexão. Por fim, descrente na potencialidade analítica do conceito de religião para dar conta destas questões, busquei desde o princípio desenvolver um estudo que dialogasse com questões oriundas do campo dos estudos sobre religião, mas que prescindisse para sua realização de uma definição estrita deste fenômeno. A única base que me parecia sólida para identificar o religioso era justamente a reivindicação e reconhecimento público da religiosidade das pessoas e instituições com quem pretendia trabalhar.

Interessado que estava, desde o início, por compreender as relações que eram estabelecidas entre religião e Estado na conformação de políticas públicas, foi principalmente pela obra de Talal Asad, e de autores que a ela se reportam, que esta minha questão específica acabou mobilizada no interior de um debate mais amplo sobre tradição e modernidade. Formular meu problema nestes termos se mostrou particularmente interessante, pois me permitia abordar em um mesmo campo de problemas tanto a interação entre Estado e Religião, quanto a minha relação enquanto pesquisador produtor de ciência com os religiosos tomados como base para meus questionamentos. Ainda, neste percurso, percebi que o campo de estudos sobre religiões afro-brasileiras é cenário de intrincada controvérsia justamente acerca do estatuto da tradição e, particularmente, do papel dos intelectuais deste campo no estabelecimento dos cânones religiosos. Conforme descobri, por um caminho bastante diverso daquele que me levou inicialmente a estas questões, o problema acerca das aproximações e

distanciamentos entre pesquisadores e objetos de pesquisa é particularmente delicado no campo de estudos sobre religiões afro-brasileiras.

Conforme apresentado no capítulo um desta dissertação, impera ainda nas produções recentes do campo de estudos sobre religiões afro-brasileiras a incômoda disputa por se definir se formulações acadêmicas sobre tradição teriam sido cínica e estrategicamente manipuladas por religiosos no intuito de ampliar seu capital no campo religioso ou se, por outro lado, mas igualmente problemático, acadêmicos teriam ingênua ou politicamente orientado suas produções de acordo com os interesses dos religiosos com que trabalharam. Para mim, assumir nesta dissertação uma perspectiva amplamente performativa parece oferecer uma alternativa a este dilema.

Se observada a história deste campo de estudos, claramente foram bastante próximas e comprometidas as relações entre pesquisadores e pesquisados. Contudo, como já indicado por Serra (1995), parece infundada a idéia de que religiosos teriam simplesmente adotado as elaborações acadêmicas sobre suas práticas, como também parece simplista supor que seus cuidadosos etnógrafos tenham sido enganados pelos religiosos com quem desenvolveram suas pesquisas. Toda esta contenda tem me parecido a expressão de um entendimento ocidental muito específico que compreende tradição como a verdade sobre o passado, mais do que como aquilo que se aciona como referência para o presente e para o futuro⁵⁸. Assumir uma perspectiva performativa significa reconhecer a plena implicação da prática científica na conformação das realidades por ela descritas, mas reconhecer também que o sucesso dos enunciados científicos, ou seja, sua condição de felicidade, depende justamente do reconhecimento de sua afinação com os mundos que lhe preexistem. Os enunciados científicos são performativos das realidades que descrevem, mas estas também são performativas dos enunciados científicos, de modo que ambos se co-produzem através das relações que estabelecem. De minha parte, espero ter tido minhas elocubrações acadêmicas deslocadas pelas vidas que acompanhei nos últimos dois anos. Espero, também, que encerrada esta dissertação ela possa ser mobilizada como novo artefato à disposição daqueles com quem trabalhei para a construção, sempre em curso, de suas (id)entidades.

Por fim, pretendi com este capítulo teórico estabelecer um campo de problematizações e procedimentos a partir dos quais partiriam minhas análises nos capítulos seguintes. Amplamente, o esforço foi por criar as bases para um entendimento

⁵⁸ Ver discussão no capítulo um.

de como o religioso e o secular são produtos sempre historicamente situados, e, do ponto de vista de suas constituições em rede, podem conformar-se em profunda articulação.

No capítulo dois busquei acompanhar por meio de quais articulações e movimentos se dá a estruturação de uma política pública a partir de uma casa de Batuque e Umbanda. O esforço aí foi por compreender como o religioso e o secular interagem na conformação de uma ação específica que tem lugar no espaço público. Como se viu, ações religiosas são estendidas para além do domínio ritual e passam a transcorrer em dinâmicas tradicionalmente pensadas como seculares. Também políticas públicas, inicialmente distantes do sagrado, são abarcadas por redes e interpretações religiosas. O tradicional e o moderno, longe de constituírem-se como opostos, interagem e nutrem-se mutuamente. A política pública de distribuição de alimentos foi potencializada pela sua mobilização por uma rede de entidades religiosas. Estas também saíram fortalecidas por sua capacidade de acionar políticas públicas, fato que em última instância é remetido a força religiosa dos seus protagonistas.

Para acompanhar o intrincado processo pelo qual o religioso articula-se com o secular e nesta relação ganha seus contornos, recorri aos conceitos de rede e de performatividade, como formulados por autores como John Law, Annemarie Mol e Marilyn Strathern. Tal como me parece, estas elaborações se mostram um interessante recurso para avançarmos no esforço de Talal Asad por um entendimento das relações historicamente situadas que conformam o religioso. A Assobecaty, casa de Batuque e Umbanda, bem como suas lideranças, não são abstratamente religiosas, mas religiosas por meio das atividades em que se engajam. Assim, se estas atividades são partes de dinâmicas políticas, estas passam a ser parte das (id)entidades religiosas que as empreendem. Conforme proposto na teoria ator-rede, não há mais um fosso entre a entidade realizadora e os produtos de suas realizações, como também não existem enquanto tal entidades anteriores às relações em que se engajam.

No terceiro capítulo busquei problematizar, a partir de três ações da Assobecaty, como tradição e modernidade, religioso e secular, público e privado encontram-se articulados na conformação de espaços públicos. Estes não são entendidos como lugares preexistentes nos quais o religioso pode ou não estar inserido, mas como espaços que justamente vem a ser a partir de iniciativas religiosas. Interessante notar aqui o movimento pelo qual o espaço público institui-se a partir de relações religiosas, e também como o religioso é capaz de nutrir-se de dinâmicas seculares, com vistas a

realizar seus objetivos tradicionais. Também neste capítulo percebemos como é através do religioso que o Estado realiza algumas de suas políticas, bem como é através do Estado que o religioso encontra modos de (re)produzir-se. É no interior de dinâmicas que são simultaneamente políticas e religiosas que a Mãe Oxum ganha uma oferenda realizada a partir de um evento sobre novas tecnologias informacionais; que Mãe Rita de Xangô emerge como personalidade histórica e se encarna em um computador do governo federal; e que Mãe Carmen de Oxalá se conforma como religiosa lutando em defesa das religiões de matriz africana e afro-brasileiras.

Por fim, inseri como prelúdio desta dissertação um organograma com o qual me deparei ainda nas primeiras visitas que fiz à Assobecaty. Engajados na elaboração de um projeto para concorrer ao edital público para instituição de Pontos de Cultura, Mãe Carmen de Oxalá e Richard Gomes terminaram desenhando a imagem apresentada, como um recurso para a melhor visualização das ações da Assobecaty. Como pode ser visto, para eles havia um fluxo levando do *sagrado* para a *intervenção social*, e também, marcado pelas rasuras e correções, algum desacordo sobre o status exclusivamente interno do sagrado. Ao longo desta dissertação, pretendi abordar a partir das ações e do cotidiano da Assobecaty justamente de que modos o religioso e a intervenção social encontram-se articulados nesta entidade. Ao final, resta a idéia de que mais do que a simples implicação do sagrado sobre o social, eventualmente o sagrado se realiza no interior das intervenções sociais, borrando as fronteiras que o concebem como um domínio circunscrito da realidade.

Resta ainda, e este é certamente um limite desta dissertação, abordar aquelas que seriam as dinâmicas mais fácil e tradicionalmente reconhecíveis como religiosas levadas a cabo na Assobecaty. Como tem sido amplamente abordado no campo de estudos sobre religiões afro-brasileiras, tratam-se das práticas rituais que têm na possessão um de seus aspectos mais característicos. Contudo, como recentemente sugerido por Marcio Goldman, informado pela Mãe de Santo com quem trabalha, ao contrário do que costumava acreditar o autor “o fundamental do candomblé não deveria ser buscado apenas em sua cosmologia ou mitologia” (2005, p.5), dado que no terreiro de Mãe Ilza Mucalê “sua organização repousa sobre seus quatorze filhos carnis e respectiva parentela, configurando um verdadeiro espaço de socialidade onde se cruzam relações étnicas (um bloco afro está associado ao terreiro), de parentesco e de vizinhança” (ibid, nota 5). Assim, extrapolando as imaginações dos seus primeiros estudiosos, a produção

de pessoas e entidades que têm lugar numa casa de Batuque e Umbanda em nada se limita a nossa estreita noção de sistema religioso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Marilande. *Um olhar sobre a tradição: relacionando o campo religioso e campo intelectual*. São Luís: EDUFUMA, 2009

ANJOS, José Carlos Gomes. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre. Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAD, Talal. Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony. In: *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (George Stocking, ed). Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal. The trouble of thinking: an interview with Talal Asad. In: SCOTT, D.; HIRSCHKIND, C. (Org.). *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, p.243-303, 2006.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. In: *Cadernos de Campo*, v.19, p.263-284, 2010.

AVILA, Carla. *A Princesa Batuqueira: Etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana em Pelotas/RS*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2011.

AVILA, Cintia. *Na interface entre religião e política: Origem e Práticas da Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB/RS)*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

BIRMAN, Patrícia. O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n.2, 1997.

BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2008.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: Louro, Guacira Lopes. *O corpo Educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero – Feminismo e subversão da identidade* Judith Butler, Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira, 2003.
- BURITY, Joanildo A. *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. 1. ed. Recife: Massangana, 2006.
- BURITY, Joanildo A. Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil. *Revista Antropológicas*, v. 18/2, p.7-48, 2007.
- CALLON, Michel. Some elements of sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay. In: *J. Law, Power, action and belief: a new sociology of knowledge?* London, Routledge, pp.196-223, 1986.
- CALLON, Michel. What does it mean to say that economics is performative? In: *Papiers de Recherche du CSI*. 2006.
- CALLON, Michel; LAW, John. After the individual in society: lessons on collectivity from science, technology and society. In: *Canadian Journal of Sociology*, v22 i2 p165-82, 1997.
- CAPONNE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, Contra Capa, 1999 [2004].
- CARDOSO, Vânia. Narrar o mundo: Estórias do povo da rua e a narração do imprevisível. *Mana* (Rio de Janeiro), v. 13, p. 317-345, 2007.
- CORREA, Norton. A cozinha é a base da religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul. In: CANESQUI, Ana Maria, GARCIA, Rosa Wanda Diez. (Org.). *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. 1ed.São Paulo: FIOCRUZ, 2005.
- DANTAS, Beatriz Góis, Repensando a pureza nagô. *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro Instituto Superior de Estudos da Religião, pp. 15-20, 1982.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DECKER, Norberto. *Quem aprova, levante a mão: um estudo antropológico das relações entre religião e políticas públicas desde o Conselho Municipal de Assistência Social de Porto Alegre*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- FERRETTI, Sergio. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- FERRETTI, Sergio. Sincretismo e religião na festa do Divino. *Revista antropológicas*, ano 11, vol 18(2): 105-122, 2007.
- FRY, Peter. Feijoada e Soul-Food. In: *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 47-53, 1982.

FRY, Peter. Introdução. In: ABREU, Marilande. *Um olhar sobre a tradição: relacionando o campo religioso e campo intelectual*. São Luís: EDUFUMA, 2009.

GELL, Alfred. Strathernograms or the Semiotics of Mixed Metaphors. In: E. Hirsch (org.), *The Art of Anthropology: Essay and Diagrams*. London: The Athlone Press. pp. 29-75. 1999.

GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos avançados*. vol.18 no.52 São Paulo Sept./Dec. 2004.

GIUMBELLI, Emerson. A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 28(2), p. 80-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Crucifixos invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. *Anuário Antropológico*, v. 10 (1), p. 77-105, 2012.

GIUMBELLI, E. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos* (UFRGS. Impresso), v. 35, p. 327-356, 2011.

GOLDMAN, Marcio, A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé, *Religião e Sociedade*, vol. 12(1): 22-54, 1985.

GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser. Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. In: *Religião e Sociedade* v.25 (2): 102-120, 2005.

GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a Democracia : uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro : 7 Letras, 2006.

GOLDMAN, Marcio; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Introduction to Post-Social Anthropology. Networks, Multiplicities, and Symmetrizations*. Hau Journal of Ethnographic Theory, v. 2(1), p. 421-433, 2012.

GOODMAN, Nelson. *Ways of worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing. 1978.

HEBERLE, Fernanda. *Imagens, Monumentos e Pedras Ocultas: controvérsias e modos de presença do afro-religiosos no espaço público*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

HIRSCHIKIND, Charles. The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Cairo. *American Ethnologist*, 28(3) p.23-649, 2001.

HUBINGER , Václav. Anthropology and modernity. *International Social Science Journal* Vol.49, Issue 154, pages 527–536, December, 1997.

- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru:EDUSC, 2002.
- LAW, John. Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy, and Heterogeneity. *Systems Practice* v.5(4): p.379-393. 1992.
- LAW, John; MOL, Annemarie. The actor-enacted: Cumbrian sheep. In: Knappett, Carl and Malafouris, Lambros eds. *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*. Dusseldorf: Springer, pp. 57–78, 2008.
- LAW, J; URRY, John. 2004. Enacting the Social. *Economy and Society* v.33, p.390-410. 2004.
- MAGGIE [Alves Velho], Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1975 [2001].
- MAHMOOD, Saba. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16.2, 2001.
- MARTIN, David, A general theory of secularization. *Agincourt: The Book Society of Canada*, 1978.
- VAN DE PORT, Mattijs. Candomblé em rosa, verde e preto: recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 243-249, jul./dez. 2012.
- MOL, Annemarie. *The Body Multiple*. Durham, NC: Duke University Press. 2002.
- MOL, Annemarie. Política ontológica. Algumas idéias e várias perguntas. In: *Objectos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.
- MORAIS, Mariana Ramos de. *O candomblé na metrópole: a construção da identidade em dois terreiros de Belo Horizonte*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.
- MORAIS, Mariana. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um Estado laico. *Ciencias Sociales y Religión (Online)*, v. 14, p. 39/16, 2012.
- MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, Lisboa, v. 13, p. 7-16, 2009.
- MONTERO, Paula. O Campo religioso, secularismo e a esfera pública no Brasil. *Boletim CEDES*, v. 04, p. 01-09, 2011.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade* (Impresso), v. 32, p. 15-30, 2012.

MUSCARI, Marcello. A Dupla Construção: a resposta à aids e a regulação do religioso no 1º Seminário Aids e religião do Rio Grande do Sul. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

MUSCARI, Marcello. A construção simultânea da resposta à aids e das presenças do religioso no espaço público: reflexões a partir do 1º Seminário Aids e Religião do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, v. 13, p. 281-304, 2012.

NOVAES, Regina. Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público. In: P. Birman (org.). *Religião e Espaço Público*. Brasília/São Paulo: CNPq/PRONEX/Attar Editorial, 2003.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos "bons para pensar" tempos e sinais. *Religião & Sociedade*, v. 32, p. 184-208, 2012.

PALMIÉ, Stephan. Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American Òrìsà Worship. In: R. Fardon (ed.). *Counterworks*. London: Routledge, p.73-104, 1995.

PEIXOTO, Fernanda. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo, Edusp/FAPESP, 2000.

PEREIRA NETO, Francisco. *Assistência social e caridade: religião política e a construção da solidariedade em Porto Alegre*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social UFRGS, Porto Alegre, 2001.

POMPA, Cristina . Introdução ao Dossiê Religião e Espaço Público: repensando conceitos e contextos. *Religião & Sociedade*, v. 32, p. 157-166, 2012.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec/EDUSP. 1991.

RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1942.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Yvonne Maggie e Peter Fry (Org), Rio de Janeiro, UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.

SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.

SILVA, Vagner. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner. O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. *Revista de Antropologia*, FFLCH/USP, n.36, pp.33-79, 1993.

SILVA, Vagner. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo, EDUSP, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da (ORG.). *Intolerância religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, p.171-190. 2007.

STRATHERN, Marilyn. Cortando a rede. *Ponto Urbe* n.8, NAU-USP, 2011

TONIOL, Rodrigo; STEIL, Carlos. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia In: *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. 1 ed. Buenos Aires : Biblos editora , p. 137-158, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana* 8(1), pp.113-148, 2002.

ANEXO A – Jornal Conexão Comunitária

Conexão Comunitária

Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Yemanjá - ASSOBECATY, que ao longo de sua história sempre entendeu engajada em trazer à cena pública o debate sobre a concretude da igualdade de direitos para todos, mais uma vez busca por políticas públicas para povos desfavorecidos de matriz africana, afrodescendente e índios ampliando sua luta no combate a falta de alimentos.

A visibilidade das ações sociais da entidade em seus 25 anos de conotação jurídica e 79 de existência lhe rendeu a simpatia e o comprometimento de diversos profissionais liberais, agentes culturais, educadores sociais e articuladores políticos que foram conquistados pela sua proposta e se dispuseram colocar sua força de trabalho, sua criatividade, e seu talento a serviço do fortalecimento da entidade.

Foi assim que chegou a ASSOBECATY o idealizador do projeto de distribuição de alimentos, Richard Gomes. No primeiro momento ele foi solicitado a resgatar algo que se havia sido perdido: 25 cestas de alimentos. Contudo, foi bem mais além e elaborou um projeto que atendesse as necessidades de um número muito maior de pessoas. O projeto Ajeun llera, que em Yoruba significa alimento saudável para todos, beneficia atualmente 1800 famílias, totalizando 6 mil pessoas, que recebem pelo sexto mês seguido seu Kit de alimentos orgânicos, nos diversos bairros de Guaíba.

O projeto se desenvolve a partir do Programa de Aquisição de Alimentos – PAA, do Ministério do Desenvolvimento

Social, o qual busca suprir com alimentos saudáveis uma vasta população



que se unificaram para construir uma frente de voluntários para o trabalho. Por enquanto os homens tem tido pouco tempo para se dedicar ao Ajeun llera. São as mulheres que mais uma vez tomam a frente, assumem do conselho gestor, atuam como coordenadoras, voluntárias e beneficiárias. Ela são a maioria, abraçaram o projeto e fazem acontecer o ciclo do recebimento, distribuição e entrega dos alimentos.

Elas partilham algo em comum, todas são identificadas por terem as mesmas necessidades de encontrar forças de garantir o alimento em seus lares, estendendo os resultados às comunidades de seus bairros. Também buscam através dos alimentos liberdade e autonomia.

Com essas ações de diversos sujeitos, evidencia-se que nasce uma nova forma de organização social em Guaíba que decidiu assumir o rumo dos fatos e coletivamente enfrentar a falta de alimentos para cada um. Este coletivo tem como bandeira fazer a transformação da sociedade, através da participação para a construção de política estruturante! Alimento já!

Mãe Viviane de Ogum Onira Mãe Carmen de Oxalá pag 02

Reconheço a importância dos alimentos do Projeto Ajeun Ilerá para as pessoas da comunidade do bairro Morada da Colina que, moradores do entorno do espaço do meu Ilê, vem buscar aqui os alimentos.

Colocamos o espaço a disposição tanto para servir como um lugar de acolhida para os alimentos, que hoje beneficiam em torno de 78 famílias, como também para outros serviços de atenção à comunidade local.

Nestas ações que vieram a se tornar públicas, nós não discriminamos

nenhuma religião, mesmo sabendo que somos discriminados. Atualmente, nos dias de distribuição de alimentos temos pessoas de diferentes religiões, além de termos nítido que neste dia é só isto que fazemos.

Um aspecto importante a ser notado sobre o impacto do projeto sobre a população que dele se beneficia é que o dinheiro



anteriormente gasto na compra de produtos alimentícios básicos, agora pode ser destinado a compra de produtos antes inacessíveis.

O projeto trás para nós da comunidade uma sensação de presença responsável do Estado, por tentar atender as necessidades do povo diante desta política de segurança

alimentar.

Também é uma situação que nos fortalece enquanto comunidade de matriz africana, na medida em que passamos atuar para o enfrentamento da pobreza. Os alimentos trazem

melhores condições de vida, e foi com certeza uma das melhores coisas que aconteceu para a vida beneficiados, em todos os sentidos.

Servir ao próximo e ajudar quem precisa é algo que realizamos há muitos anos, e desejo que assim permaneça por muitos e muitos outros. O povo e a comunidade merecem uma atenção legal.

Associação de Moradores da Vila São Jorge

A Associação de Moradores da Vila São Jorge é o único ponto de distribuição do projeto Ajeun Ilerá que não se caracteriza como uma associação religiosa ou comunidade de terreiro. Apesar disso a distribuição segue a mesma dinâmica dos outros pontos: é população que recebe o alimento que atua como voluntária para descarregar dos caminhões, organizar as quantias relativas a cada família e organizar o dia da entrega.

Conforme relatam Cláudia e Terezinha, componentes da diretoria da associação, muitas pessoas que recebem os alimentos elogiam a iniciativa e buscam saber mais sobre a origem dos alimentos que recebem. Assim ficam sabendo da realidade do Ajeun Ilerá como um projeto de execução de uma política pública que se caracteriza pela compra de alimentos orgânicos de famílias recém assentadas da reforma agrária, e posterior

distribuição destes alimentos para a população urbana. Associação São Jorge atende pelo projeto Ajeun Ilerá os bairros São Luiz, Primavera e São Jorge e, além da distribuição dos



alimentos, também oferece aulas de ginástica, dança, karate e artesanato para a população do bairro.

Escola de Samba Império Serrano

pag 03

No alto do Bairro Ermo, o terreno da Império Serrano abriga além da escola de Samba um terreiro. Segundo Edson, em seus 42 anos de existência, a escola de samba já realizou outras ações de distribuição de alimentos, mas o Ajeun Ilera é o maior projeto em todo este tempo.

A escola está localizada em um bairro de muita carência, de modo que são frequentes os agradecimentos por parte da população, que se não fosse pelo projeto certamente não teria uma alimentação tão qualificada. Em uma comunidade de tanta carência, qualquer auxílio é bem recebido. A escola atende a cerca de 100



famílias e já conta até com uma rádio patrulha que espalha a notícia dos dias de chegada dos alimentos. Na Império Serrano, comunidade carnavalesca e a comunidade religiosa se misturam, tem dia que se olhar parece um quilombo: todo mundo trabalhando junto, fazendo o alimento; envolve a religião, a cultura do carnaval... Na visão de Edson, o projeto é muito bom tanto para a população quanto para o ponto que o realiza. Resta agora esperar o carnaval para avaliar o impacto sobre a comunidade carnavalesca.

Escola de Samba Império Serrano

No Bairro Nova Guaíba, Cacio, filho da Mãe Nega, apesar de estar localizado em um dos bairros de maior carência entre aqueles atendidos pelo projeto, desenvolveu um sistema informatizado para auxiliar a checagem dos dados das famílias cadastradas no Ajeun Ilera.

Nos dias de entrega ele transforma a janela de seu quarto em um guichê de atendimento através do qual recebe e confere os documentos em seu computador. Além disso, Cacio também implementou um sistema de aviso por mensagens de celular, utilizado para notificar a população das datas de entrega dos alimentos.

Em sua visão, o projeto é muito bom para a população que dele se beneficia, especialmente pelo seu caráter participativo. Da parte da comunidade, destaca que a população está engajada e sempre atende aos chamados de sua mãe para reuniões em sua casa ou na Assobecaty.

O ponto de distribuição coordenado por sua Mãe esta sendo o primeiro a observar os impactos mais amplos do Ajeun Ilera, foi somente após as atividades do projeto que foi instalada iluminação pública no bairro, que ainda sofre com

alagamentos. Desenvolvimento como parte do Ajeun Ilera, a casa ainda recebeu durante o inverno dois caminhões de agasalhos e roupas, arrecadas em campanha. Ainda, esta sendo articulada a construção de um barracão de garrafas pet no terreno ao lado da casa de

Mãe Nega, o barracão deverá servir para abrigar os alimentos entre sua chegada na casa e entrega, mas também como referência para novas ações na comunidade.



AJEUN ILERÁ: ENGAJAMENTO E SEGURANÇA ALIMENTAR EM GUAÍBA



AJEUN ILERÁ: ENGAJAMENTO E SEGURANÇA ALIMENTAR EM GUAÍBA



Terreiro de Mãe Eunice da Oxúm

pag 06

Mãe Eunice, coordenadora de um dos pontos de distribuição de alimentos no Bairro Colina, confessa que no início não acreditou no quanto o projeto iria mudar a sua vida. Contudo, logo no primeiro sábado após sua adesão os alimentos começaram a ser descarregados na sua terra e ela viu sua vida no bairro começar a mudar.

Conforme conta, o projeto lhe trouxe novas novas amizades, portas abertas, gente boa e interessante. No bairro, antes ela tinha um contato de bom dia e boa tarde com a vizinhança e agora se vê envolvida mais diretamente nas vidas destas pessoas, através da sua participação na distribuição de alimentos promovida pelo Ajeun Ilera.

Para realizar mensalmente a distribuição dos alimentos para as 100 famílias atendidas pela sua casa, ela



conta com o apoio de Pai Jorge, Marli, Pedro e Tereza, todos residentes no bairro. Note-se, Tereza, frequentadora de cursos em uma igreja evangélica, depois de sua participação no projeto passou a se levantar em defesa de batuqueiros quando estes eram atacados nos espaços religiosos pelos quais circula.

Voluntários na Assobecaty

Edna e Elisa são irmãs, moradoras do bairro santa rita há 27 anos, e voluntárias no projeto Ajeun



Ilera desde o mês de Maio deste ano. A história é recorrente: na Assobecaty, sede do projeto e base para a distribuição direta do alimento para 800 famílias, praticamente toda a distribuição é coordenada e levada a cabo por mulheres, boa parte delas aposentadas e que conjugam a atividade voluntária com os cuidados de filhos e

netos. Para as irmãs, participar do projeto foi o modo encontrado para atuar na ajuda de pessoas que necessitam e esta atividade garante a elas muita satisfação pelo resultado que observam. Dona Carmen, outra voluntária, ressalta que é uma satisfação participar do projeto, que é sua primeira atividade voluntária.

Também, comenta que foi uma oportunidade de, após a aposentadoria, voltar a participar de atividades envolvendo outras pessoas, que não seus familiares.

Na fala de Mãe Carmen de Oxalá, este projeto representa o primeiro contato direto da população de Guaíba com uma política de distribuição de renda. Quando a população recebe gratuitamente Aipim, arroz, batata doce, mel, frutas e verduras o dinheiro que seria gasto na compra destes alimentos pode ser revertido em outras formas de consumo.

Lançamento do Ponto de Cultura "Ile axé Cultural"

pag 07

Vejam, existe axé. Sem surpresa, a luta das comunidades tradicionais de Matriz Africana avança em direção a novas conquistas. No dia 12 de outubro a Assobecaty se tornou oficialmente um Ponto de Cultura vinculado a Secretaria Estadual da Cultura - SEDAC - e ao Ministério da Cultura.

O Ponto de Cultura Ile Axé Cultural nasce do reconhecimento pelo poder público da trajetória e importância das atividades desenvolvidas pela entidade, mesmo contrariando os diversos constrangimentos impostos pela sociedade ao avanço de seus segmentos marginalizados. Com este apoio, a Assobecaty tem seu compromisso reforçado com a missão de



momentos: um primeiro, Pré Lançamento no dia 31 de agosto na propria casa, e o lançamento público oficial, realizado no dia 12 de outubro, durante o 6º alujá da pedra de Xangô, evento que é agora integrado à agenda do Ponto de Cultura.

As comemorações contaram com o prestígio das representações civis: Dep. Ana Afonso, Dep. Dionísio Marcon, equipe da Secretaria de Estado de Cultura João Pontes e Ricardo Oliveira, Secretaria de Municipal de Turismo e Cultura José Renato Leão, Grupo Medianeira pela Vida, Antropologia-UFRGS Marcelo Muscari e Fernanda Heberle; e religiosas: Mãe Eunice da Oxum, Pai Hélio de Yemanjá, Pai Edson de Xango, Escola de Samba Império Serrano, Pai Robson de Oxalá, comunidade morada da paz, Iara de Yemanjá, Mãe Fabiana de Ossanha, Alabê Antônio Carlos de Xangô.



Lançamento do Projeto Ajeun Ilerá

Foi realizado na sexta-feira dia 3 de Maio o Assobecaty Foi realizado na sexta-feira dia 3 de Maio o ato de formalização do projeto Ajeun Ilerá – Alimento saudável para todos, resultado da articulação entre Assobecaty, Cootap e Companhia Nacional de abastecimento. O Ajeun Ilerá caracteriza-se como a implementação do PAA – Programa de Aquisição de Alimentos do governo federal, no município de Guaíba e região.



Trata-se, contudo, de um projeto que se destaca das execuções tradicionais de PAA, por prever em sua elaboração a integração da distribuição e recebimento dos alimentos a uma formação cultural e cidadã mais ampla, possibilitada pelo seu desenvolvimento no âmbito do Ponto de Cultura Ilê Axé Cultural. Assim, o Ajeun Ilerá tem servido de espaço de experimentação e exercício de cidadania, ao ter suas dinâmicas fundamentais sustentadas pela própria população que dele se beneficia.

O projeto Ajeun Ilerá busca romper com

as lógicas assistencialistas de mera distribuição de alimentos às populações vulneráveis, que tem por marca a manutenção das assimetrias e relações de dependência. O Ajeun Ilerá é um projeto que para ser sustentado demanda engajamento ativo da população que dele se beneficia, buscando construir um cenário em que a população assume protagonismo afrente das políticas públicas, passando de alvo a agente das melhorias em suas vidas.

Convite atividade de natal com as Crianças do Bairro Vila Nova Guaíba



A Assobecaty, através do Ponto de Cultura Ilê Axé Cultural, em parceria com a ONG Mario Manke, divulgam a realização de comemoração de natal para as crianças da região da Nova Guaíba, no próximo dia 21 de dezembro.

A comemoração deste natal caracteriza-se como uma das primeiras atividades realizadas após o estabelecimento da Assobecaty enquanto um ponto de cultura vinculado a

Secretaria de Cultura do Estado do Rio Grande do Sul, e da ONG Mario Manke como ponto de distribuição de alimentos do projeto Ajeun Ilerá no bairro Nova Guaíba.

Para a Assobecaty, trata-se de uma oportunidade retomar o trabalho da casa com crianças, antigamente desenvolvido por Ya Quina de Yemanjá e parcialmente interrompido com o seu falecimento. Através desta parceria, cerca de 200 crianças atendidas pela ONG Mario Manke irão desenvolver atividades recreativas e culturais promovidas pelo Ilê Axé Cultural.

Também, as comemorações se apresentam como importante ação de transversalização de políticas públicas, na medida em que são resultado da integração entre ações de promoção de cultura, de segurança alimentar e de assistência social, em regiões até então carentes de atenção pública.

ANEXO B – Carta elaborada ao final do “I Encontro Estadual sobre AIDS e Religião Afro-brasileira: Um Caminho para a Conscientização”

2ª CARTA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL

I Encontro Estadual sobre AIDS e Religião Afro-brasileira: Um Caminho para a Conscientização

O 1º Encontro Estadual sobre AIDS e Religião Afro-brasileira: Um Caminho para a Conscientização, realizado em Porto Alegre, nos dias 03 e 04 de julho de 2009, promovido pela Seção de Controle de DST/AIDS da Secretaria de Saúde do Estado em parceria com a Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras-CEDRAB e a Associação Beneficente e Cultural Africana Templo de Yemanjá - ASSOBECATY, reuniu:

- Babalorixás, Yalorixás, Omorixás de diversas nações religiosas;
- Profissionais e trabalhadores em saúde;
- Ativistas de organizações não governamentais de luta contra a AIDS;
- Pessoas vivendo com AIDS;
- Vivenciadores de diversas matrizes religiosas;

A iniciativa de reunir o segmento religioso de matriz africana, com profissionais de saúde, participantes de ONGs preocupados com uma melhor qualidade de vida e saúde para os portadores de HIV/AIDS, possibilitou um olhar mais atencioso e aguçado dos religiosos Africanas para todas essas pessoas.

Há necessidade de construir estratégias de prevenção e abordagem respeitosa aos freqüentadores dos terreiros/casas de religião, buscando compatibilizar os saberes religiosos tradicionais com os conhecimentos científicos sempre renovados, que ajudam a minorar as necessidades dos portadores de HIV/AIDS.

É necessário sensibilizar os vivenciadores da religião afro-brasileira para que dentro dos terreiros, locais de acolhimento por excelência, para todos os indivíduos, sem exceção de cor, gênero ou opção sexual, saibamos como proceder positivamente. As casas de religião são espaços inclusivos e a sabedoria transmitida pela ancestralidade africana, permite que sejam

transmitidos e repassados os conhecimentos, a todos quantos necessitem de ajuda espiritual e material, visando melhores cuidados para uma saúde corporal e mental.

Documento Final Encontro

Reunidos, integrantes da matriz religiosa afro-brasileira, profissionais da saúde, ativistas das organizações não-governamentais na luta contra a AIDS e pessoas vivendo com HIV/AIDS para formularmos o documento final do encontro em referência, abaixo redigimos:

Questões:

- 1) Dificuldades no enfrentamento da Epidemia da Aids
- 2) Estratégias para enfrentamento
- 3) Importância da Cartilha

Dificuldades/Enfrentamento:

Desconhecimento sobre o HIV-Aids

Capacitação para Babas, Iyas e Omorixás sobre como acolher, orientar e encaminhar aos serviços de saúde a pessoa que vive com HIV.

Acolhimento e aconselhamento na Comunidade Terreiro com ênfase na adesão ao tratamento de pessoas que vivem com HIV.

Acolhimento e aconselhamento da família da pessoa que vive com HIV na Comunidade Terreiro.

Encaminhamento e acompanhamento das pessoas que vivem com HIV às unidades de saúde, serviços especializados e unidades de distribuição de medicamentos (UDN) para tratamento e acompanhamento.

Educação em Saúde na Comunidade Terreiro – Articulação entre terreiros e unidades de saúde do entorno da comunidade, serviços especializados e unidades de distribuição de medicamentos (UDN) para realização de reuniões

e oficinas sobre a temática HIV-Aids, sexo seguro, gestantes e HIV-Aids, crianças e HIV-Aids, entre outras.

Estimular que Babas e Iyas busquem orientação e parceria nas unidades de saúde, serviços especializados e unidades de distribuição de medicamentos (UDN) sobre a temática HIV-Aids, entre outras.

Estimular que trabalhadores em serviços de saúde a busquem informações sobre a produção de saúde no terreiro e sua cosmovisão, bem como estabeleçam parcerias com os mesmos.

Estimular que Babas e Iyas se engajem no enfrentamento e na desconstrução de estigmas e preconceitos em torno do HIV-Aids.

Ética do Baba e da Iya ao saber da soropositividade da pessoa que o procura no terreiro.

Falta de material específico no RS em relação às Religiões de Matriz Africana no enfrentamento do HIV/AIDS

Articulação de Seminários Regionais de DST e AIDS e matriz africana para integrar Babás e Iás aos serviços de saúde (trocando esses conhecimentos), com apoio do Governo do estado do RS.

Parceria entre os Terreiros de Matriz Africana e as Secretarias de Saúde, Social e de Educação para realizar um trabalho voltado à capacitação de professores visando vencer posturas preconceituosas em relação às pessoas portadoras do HIV/Aids

Campanhas publicitárias específicas sobre o tema

Presença dos Terreiros de Matriz Africana no Controle Social

Comissões para debater a realidade dos Terreiros na relação com o HIV/Aids

Prioridade na construção de cartilhas informativas para os terreiros, a partir da linguagem do povo de àse e com o protagonismo dos Babás e Iyás, como primeira ação

Trabalho especificamente voltado para a Terceira Idade, respeitando suas especificidades

Programa de geração de emprego e renda para os portadores de HIV/Aids

Integrar ações no Estado, em dias e horários adequados aos núcleos (Comunidades Terreiros).