



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE
PROGRAMA DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA**

TELMA DE SOUSA BEMERGUY

HISTÓRIAS, REGRAS E SENTIDOS

**A Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Estado do Pará em
Santarém**

**Santarém
2014**

TELMA DE SOUSA BEMERGUY

HISTÓRIAS, REGRAS E SENTIDOS

A Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Estado do Pará em Santarém

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Antropologia e Arqueologia, para obtenção do grau de Bacharel em Antropologia; Universidade Federal do Oeste do Pará, Instituto de Ciências da Sociedade.

Orientadora: Lucybeth Camargo de Arruda

Co-orientadora: Carla Ramos

Santarém

2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFOPA

B455 h Bemerguy, Telma de Sousa
 História, regras e sentidos: a Federação Espírito Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Estado do Pará em Santarém / Telma de Sousa Bemerguy. – Santarém, 2014.
 85 f.: il.

 Orientadora Lucybeth Camargo de Arruda, Co-Orientadora Carla Ramos.
 Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Instituto de Ciências da Sociedade, Programa de Antropologia e Arqueologia, Santarém, 2014.

 1. Religião Afro-religiosa - Santarém (PA). 2. FEUCABEP. 3. Teoria da prática.
 .I. Arruda, Lucybeth Camargo de, *orient.* II. Título.

CDD: 23 ed. 299.6

UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE
PROGRAMA DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

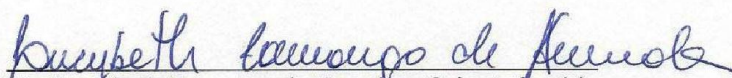
HISTÓRIAS, REGRAS E SENTIDOS

**A Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Estado do Pará
em Santarém**

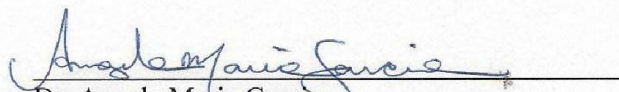
Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Programa de Antropologia e Arqueologia, para
obtenção do grau de Bacharel em Antropologia;
Universidade Federal do Oeste do Pará, Instituto
de Ciências da Sociedade.

Conceito: 10,0

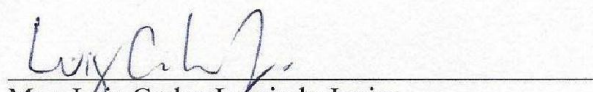
Data de Aprovação 16/12/2014



Dr. Lucybeth Camargo de Arruda – Orientador (a)
Universidade Federal do Oeste do Pará



Dr. Angela Maria Garcia
Universidade Federal do Oeste do Pará



Msc. Luiz Carlos Laurindo Junior
Universidade Federal do Oeste do Pará

A meu avô Emir Hermes Bemerguy, um gênio autodidata das letras que descobri somente depois que o perdi. *In memoriam.*

AGRADECIMENTOS

Enfim, há chegado a hora de encerrar a primeira etapa de um longo caminho de aprendizado que apenas se inicia. Dentre todas as descobertas que o mundo da universidade me proporcionou, definitivamente, uma delas mudou a minha história, pois foi na UFOPA que descobri a Antropologia. A isso serei sempre grata à professora Carla Ramos - a principal influencia em minha trajetória acadêmica - e a grande responsável por abrir os caminhos que me levaram a escolher pela carreira de antropóloga. Agradeço profundamente por todo o incentivo dado, pela atenção, pela paciência e por ter me conduzido tão longe: de Santarém ao Rio de Janeiro, saindo da UFOPA para entrar no mestrado do Museu Nacional. Afirmo minha eterna gratidão a Professora Carla pela orientação sem a qual as muitas conquistas alcançadas não seriam sequer imaginadas.

Agradeço também aos professores do Programa de Antropologia e Arqueologia da UFOPA, pela coragem em compor o quadro que criou o curso de Antropologia e por nos possibilitar uma formação crítica de muita qualidade, sempre procurando superar conjuntamente as dificuldades enfrentadas por todos aqueles que têm o azar e a sorte de fazer parte de projetos embrionários. Gostaria de agradecer especialmente às professoras Lucybeth Camargo de Arruda, Ângela Garcia e ao professor Pedro Fonseca Leal pela imensa paciência em me auxiliar nas muitas dúvidas que surgiram na sala-de-aula e fora dela. Principalmente à Professora Lucybeth que aceitou a responsabilidade de assumir a orientação de meu trabalho no momento em que a Professora Carla se afastou das atividades do PAA para realizar seu doutorado.

Como eu, poucos têm a sorte de poder dedicar-se exclusivamente às atividades acadêmicas, e para mim isso não seria possível sem o apoio de meus familiares que, muitas vezes mesmo sem entender minhas escolhas, nunca deixaram de me proporcionar toda a estrutura e o conforto para que pudesse conduzir meus estudos com tranquilidade. A meu pai Lúcio, minha mãe Patrícia e a meus irmãos Thiago e Matheus, obrigada pelo amor e pela compreensão.

Agradeço também a toda comunidade de Terreiro de Santarém por ter acolhido com muito axé e paciência nossa equipe do Núcleo de Pesquisa e Documentação das religiões de matriz afro-brasileira do oeste do Pará e Caribe (NPD-AFRO). Mãe Osanélia, Paulo, Isonara, Zenildo, Mãe Brígida, Pai Edivanei, Pai Clodomilson, Pai Walmir, Camila, lhes agradeço em particular pelo tempo concedido em me auxiliar com as questões de pesquisa do projeto de minha monografia. Foi um enorme privilégio desfrutar de sua sabedoria.

Ao Professor Alain Kaly, pela sua generosidade incomum em compartilhar conosco sua sabedoria. Suas palavras clarearam os caminhos que me levaram a compreender os sentidos de fazer antropologia a partir da Amazônia como alguém da Amazônia. Vamos romper as correntes!

Ao Diego Amoedo, que com muita paciência me auxiliou em muitas questões nas etapas finais da pesquisa.

Ao PROEXT/MEC pelo financiamento do Programa de Extensão “Mapeamento das casas e terreiros de matriz afro e/ou ameríndia da cidade de Santarém-PA”.

À UFOPA pelo financiamento do plano de trabalho “Processo de constituição de identidade/diferenciação/conflito religiosos no campo afro-religioso de Santarém/PA” através do Programa institucional de bolsas de iniciação científica (PIBIC).

À Bia e Anderson, pelas risadas, lágrimas e goles trocados ao longo de três anos de trabalho coletivo junto aos Terreiros de Santarém. E a Mayco Chaves, pelas últimas revisões do texto final.

Às professoras Anaíza Vergolino e Taíssa de Luca, por todo o apoio dado durante o trabalho de campo realizado na cidade de Belém.

À Pâmela, minha amiga irmã de todas as horas, por compreender minha ausência em muitos momentos.

A todos os colegas da primeira turma de Antropologia da UFOPA, nós iremos longe, nós faremos história!

Mais um passo! Salve Exú, o senhor dos caminhos! Salve Iemanjá, orixá das águas, que aprendi a chamar de mãe. A todos aqueles deste mundo ou de outros que carinhosamente cuidaram de mim. Axé!

“Chega mais perto e contempla as palavras.
Cada uma
tem mil faces secretas sob a face neutra
e te pergunta, sem interesse pela resposta,
pobre ou terrível, que lhe deres:
Trouxeste a chave?”

(Carlos Drummond de Andrade, Procura da poesia)

RESUMO

A Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiras do Estado do Pará (FEUCABEP) é descrita na bibliografia como a “grande guardiã da tradição afro-paraense”. A partir dos dados obtidos em trabalho de campo realizado desde Março de 2012 na cidade de Santarém-PA, observei que a atuação da Federação atravessa a história de vida de muitos afro-religiosos santarenos. Partindo dos relatos sobre as relações construídas pela atuação de membros da FEUCABEP na cidade na década de 80 irei explorar o diálogo entre abordagens teórico-metodológicas do campo da Antropologia e da História. Irei articular as noções propostas por Bourdieu (1983) em sua “teoria da prática” com a “micro história” defendida por Carlo Ginzburg (1987), de forma a construir uma etnografia inspirada pelas pretensões de Mintz (1984) para, ao jogar com as escalas de interpretação dos fenômenos (BENSA, 1998), situar “histórias dentro da História” (MINTZ, 1984: 55), explorando até onde for possível o exercício da “imaginação histórica” proposto pelos irmãos Comaroff (2010). Apresento essa monografia como uma etnografia do processo que definiu as particularidades da instalação da FEUCABEP em Santarém na década de 80.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras, Santarém (PA), FEUCABEP, Teoria da Prática, Micro-história;

ABSTRACT

In previous publications, the “Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiras do Estado do Pará” (FEUCABEP - a local afro-brazilian institution) was characterized as the “great guardian of the afro-brazilian religious traditions at the state of Pará”. From the data obtained through fieldwork performed in the city of Santarém-PA since March 2012, I noted that the activities of this institution had had affected on life story of many afro-religious of the city. Based on the narratives about the relationships established through the actions of FEUCABEP’s representatives in Santarem in the 80s, I will explore the dialogue between theoretical and methodological approaches from Anthropology and History. I will articulate the concepts proposed by Bourdieu (1983) in his "Practice Theory" with Carlo Ginzburg’s (1987) "microstorie", in order to compose an ethnography inspired by the pretensions of Mintz (1984) for to play with the interpretation’s scales of phenomenas (Bensa 1998), locating "stories within History" (MINTZ 1984: 55), exploring how far it was possible the exercise of "historical imagination" proposed by the brothers Comaroff (2010). I present this monograph as an ethnography of the process that defined the particularities of FEUCABEP’s activities in Santarém in the 80s.

Keywords: Afro-Brazilian religions, Santarém, FEUCABEP, Practice theorie, Microstorie.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1- Rede de relações estabelecidas em campo _____	18
Imagem 2 – Modelo de licença de funcionamento emitida pela FEUCABEP _____	22
Imagem 3 e 4 – Antônio Cruz trabalhando na sede da FEUCABEP em Belém _____	25
Imagem 5 - Fachada da sede da FEUCABEP localizada no bairro da Pedreira em Belém/PA _____	27
Imagem 6 - Of. 0297/82, de encaminhamento da Portaria nº 1288/82 _____	29
Imagem 7 – Placa fixada em frente à porta de entrada da sede da FEUCABEP, registrando a data de fundação e o nome dos primeiros dirigentes da instituição _____	32
Imagem 8 - A degenerante religião da Umbanda: catecismo católico sobre os erros de Umbanda (1976); Porque a Igreja condenou o Espiritismo (1960); Posição católica perante a Umbanda (1957) _____	46
Imagem 9 - O Espiritismo no Brasil: orientação para os católicos (1960); As Fraudes Espíritas e os Fenômenos Metapsíquicos (1958) _____	46
Imagem 10 – Mapa da expansão interiorana da FEUCABEP (1964-1874) _____	57
Imagem 11 – Ofício da Federação encaminhado a Delegacia de Polícia de Santarém _____	69
Imagem 12 – Credencial de representante da FEUCABEP _____	70
Imagem 13 – Fachada do Ilê Asé Ogumja Odé _____	74

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 01 - FEDERAÇÃO ESPÍRITA E UMBANDISTA E DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO ESTADO DO PARÁ: “A GRANDE GUARDIÃ DA TRADIÇÃO AFRO-PARAENSE”	21
1.1 FEUCABEP: O poder fundado no seio da “Revolução”	27
CAPÍTULO 02 - SANTARÉM ONTEM E HOJE	40
2.1 A cidade da <i>preta-velha</i>	40
2.2 A “maior tragédia da nossa história”: Santarém e a Ditadura Civil Militar	48
2.3 Iemanjá incompreendida	50
CAPÍTULO 03 - A FEUCABEP EM SANTARÉM	56
CAPÍTULO 04 - CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
REFERENCIAS	79
ANEXO 01 – Portaria nº416/1982	83

INTRODUÇÃO

No dia 12 de Abril de 2012 foi a primeira vez que entrei em um Terreiro. A visita daquele dia era uma das primeiras atividades do Programa de Extensão “Mapeamento das casas e terreiros de matriz afro e/ou ameríndia da cidade de Santarém-PA”¹ coordenado pela professora Carla Ramos. Disseram-me que naquele dia seria realizada uma festa em homenagem a Cabocla Mariana. Não sabia o que aquilo queria dizer, mas instigada pela curiosidade decidi acompanhar o grupo de pesquisa até o Terreiro naquele dia. Eu mal sabia que aquele universo que agora me ensinavam a denominar de religiões afro-brasileiras² era bastante familiar a mim.

O Terreiro não estava localizado em um lugar inóspito como aqueles que o imaginário de uma jovem criada em família profundamente católica como eu poderia fantasiar. Era uma casa comum em uma área relativamente próxima ao centro de Santarém. Ao chegar com o grupo de pesquisa ao local pensei quantas vezes provavelmente eu já passara naquela rua sem saber da existência daquele lugar. Não havia fachada identificando a casa como um Terreiro apenas um portão pequeno que levava a uma espécie de corredor pelo qual se podia ter acesso à entrada de várias casas. Mais tarde saberia que ali moravam vários membros da família carnal do pai de santo do Terreiro, era uma espécie de vila criada a partir da divisão do terreno entre os membros da família. Era um terreno grande e o local onde iria acontecer a festa ficava aos fundos onde também havia um enorme quintal cheio de mesas para os convidados sentarem.

O *barracão*, como chamavam, já estava cheio no momento que chegamos. Ainda assim, acredito que o receio também tenha influenciado na minha decisão de permanecer no quintal do lado de fora observando tudo pela porta. Dali pude ver três tambores localizados ao fundo e também perceber que o espaço estava todo enfeitado com folhas e rosas. Logo começaram a tocar os tambores. Além da porta onde eu estava na frente do *barracão* havia outra entrada pela lateral por onde também podia se observar o que estava acontecendo na parte de dentro. E os tambores continuavam tocando! Fui para parte lateral para observar melhor e ali eu vi algo que me foi revelador: uma espécie de altar, cheio de estatuetas, velas

¹ Financiada pelo Ministério da Educação com período de vigência entre Março de 2012 e Março de 2013.

² Não parto de uma definição fechada dessa expressão. Optei pela sua utilização em função de ser uma forma corrente utilizada genericamente pelos interlocutores para se auto definirem fazendo referencia ou não a modalidade de culto afro-brasileiro que praticam: no caso, a Umbanda, Mina e/ou Candomblé. Ao longo do texto falarei um pouco sobre as diferenças entre as práticas, mas para os limites desse trabalho esse não será um objetivo central.

acesas, frutas, bebidas e outros elementos que não consegui identificar. Enquanto o som dos tambores continuava a me envolver percebi imediatamente que não era a primeira vez que havia visto um altar como aquele.

Cresci vendo estatuetas de imagens de *santos* que não identificava, via velas e copos de cachaça deixados por minha mãe em vários lugares da casa, chocolates que eu não podia mexer colocados perto de imagens de pequenas estátuas de crianças. Lembro bem que no quarto de hóspede havia uma mesa com muitas estatuetas, como aquelas que via ali no altar do Terreiro. Na manhã daquele dia comentei com minha mãe que iria a uma festa no Terreiro para fazer um trabalho da faculdade e ela imediatamente se exaltou. Logo em seguida fez questão de me levar na casa de uma senhora que segundo ela era a pessoa que a *desenvolia*. Eu não sabia o que aquela expressão queria dizer, mas pela insistência de minha mãe eu fui. Ela me levou na casa de uma senhora negra já idosa que num quartinho nos fundos da sua casa defumou meu corpo e fez uma oração com as mãos sobre a minha cabeça. Ela ainda rezava quando de repente bateu forte na mesa que estava na sua frente. E continuou rezando. Quando ela terminou olhou pra minha mãe e disse: *Ela tem uma raizinha, é fraca, mas tem*. Depois ela disse que havia me dado um *guia* para *fechar meu corpo* e encerrou dizendo que eu podia ir à festa no terreiro tranquilamente.

Mas naquele dia, algo aconteceu. Não consegui acompanhar a festa até o final. Não fiquei mais que meia hora dentro do Terreiro. Nem cheguei a ver a cabocla Mariana! Conforme ouvia o som dos tambores, uma sensação desconhecida foi tomando conta de mim, minhas mãos ficaram trêmulas e frias, a professora coordenadora do projeto de pesquisa percebeu que havia algo diferente e mandou que eu saísse do Terreiro. Tempos depois saberia que senti aquilo que os afro-religiosos³ denominam de *vento*. *Bateu um ventinho* – me disseram. Nos termos do grupo isso significava sensibilidade e mediunidade ou, nos termos da senhora que minha mãe me levou: uma *raizinha*. Quando contei para minha mãe o que havia acontecido ela me disse *você fez certo em sair, senão com certeza teria desmaiado*.

Em um primeiro momento, esse episódio que marcou minha entrada em campo somente me afetou em termos pessoais. Mas logo ficaria claro que esses fatos marcariam profundamente a minha trajetória de pesquisa dentro do projeto. Não me tornei praticante dos cultos afro-brasileiros, mas o próprio apelo sensível da situação que enfrentei foi suficiente para instigar minha curiosidade e de certa forma, reorientar minha visão a respeito daquelas práticas que descobri como “familiares”, mas que eram até então “desconhecidas” pra mim

³ Termo utilizado pelos próprios interlocutores para se referir a si mesmos e a outros praticantes de religiões afro-brasileiras.

(VELHO, 1978). O avanço no curso de Antropologia e o contato com as leituras da teoria antropológica me fizeram perceber que o tratamento a esta questão está longe de ser assim tão simples. As etnografias geralmente iniciam com uma descrição da entrada em campo. E é a partir desse ponto que introduzo a questão que pretendo desenvolver nesta introdução: porque decidi não omitir este fato que deixa tão evidente a interferência de minha subjetividade nas relações que comecei a construir em campo.

Para refletir sobre este ponto aproveito em muito a discussão sobre trabalho de campo proposta pela antropóloga Lila Abu-Lughod. No capítulo introdutório de seu livro “*Veiled Sentiments: honor and poetry in a Bedouin Society*” (1988), a autora defende que a natureza e a qualidade do que o antropólogo aprende sobre o grupo que estuda é profundamente afetada pela forma única do trabalho de campo que realizou. Nesse sentido, ela demonstra como considerações honestas sobre as circunstâncias do trabalho de campo são essenciais para que o leitor possa avaliar os fatos e as interpretações apresentadas em um relato etnográfico. Assim, seguindo a proposta de Abu-Lughod (1988), optei por fugir da “ficção convencional de objetividade e onisciência que marca o gênero etnográfico”⁴. E foi a partir deste ponto que decidi ser honesta sobre as circunstâncias de minha entrada em campo, assumindo que a própria forma particular desse encontro foi determinante para “a delimitação daquilo que me foi possível fazer e descobrir”⁵ (ABU-LUGHOD, 1988) ao longo da pesquisa.

Esse primeiro momento marcou minha trajetória dentro do grupo, no sentido em que a escolha da linha de pesquisa que gostaria de desenvolver tinha a seguinte restrição: deveria ser um tema ligado ao universo das religiões afro-brasileiras, mas que pudesse ser explorado fora do espaço dos Terreiros. Como fiquei restrita a realizar a pesquisa fora do espaço dos terreiros, passei cerca de dois meses fazendo prática de observação participante e etnografia em uma loja de artigos religiosos da cidade. No espaço eram vendidos produtos como velas, banhos, imagens, essências, dentre outras coisas, que, segundo o dono da loja, visavam não só, mas principalmente o público praticante das religiões afro-brasileiras. Nesse meio tempo, fiz um trabalho de catalogação dos usos das velas que a loja dispunha para a venda. Juntamente com outra colega do grupo de pesquisa, fotografei velas dos mais diferentes formatos e cores para depois, através de conversas com o dono da loja, enumerar alguns dos usos que os clientes do local faziam daquele produto. Foi em uma dessas conversas que se impôs a situação que definiria a mudança de meu interesse de pesquisa, mas voltarei a esse ponto mais abaixo.

⁴ Livre tradução da autora

⁵ Livre tradução da autora

Ainda nesse período inicial de minha participação nas atividades de pesquisa, a professora Carla Ramos, coordenadora do projeto, em uma de nossas reuniões semanais, nos repassou algumas informações que havia conseguido durante conversas que teve com uma mãe de santo⁶ da cidade. A senhora relatou que no início dos anos 80, uma federação religiosa proveniente da cidade de Belém passou a estabelecer uma série de regras aqueles que praticavam as religiões afro-brasileiras em Santarém. Ela contou que na época eram praticados duas modalidades de culto na cidade: a Umbanda e a Mina e disse que em 1982, a federação baixou uma *ordem* afirmando que só poderia ter Casa aberta quem *raspasse o santo*, expressão que significa entrar para o Candomblé – outra modalidade de culto⁷. Esse relato me intrigou desde a primeira vez que eu o ouvi. Contudo, devido aos meus conhecimentos muito restritos sobre o universo simbólico das práticas religiosas afro-brasileiras não pude logo de início compreender a potencialidade de análise que esta situação inspirava. Continuei minhas atividades na loja de artigos religiosos.

Depois de certo tempo mantendo conversas com o dono da loja, este senhor muito solícito ao desenvolvimento da pesquisa, nos emprestou um dos livros volumosos que estavam amostra nas prateleiras da loja: “História da Umbanda: uma religião brasileira” do autor e sacerdote umbandista Alexandre Cumino. Foi a partir da leitura deste livro que modifiquei completamente meu interesse de pesquisa no campo. Cumino (2010) exhibe de forma bastante detalhada fatos que foram determinantes para a legitimação e legalização da Umbanda no Brasil e a partir da exposição histórica que constrói evidencia a expressividade das federações da religião umbandista nesse processo. A leitura desta obra chamou minha atenção para o poder de interferência/ mediação que estas instituições podem construir conforme a legitimidade que possuam em cada contexto determinado. A situação relatada pela mãe-de-santo logo me veio à memória e quanto mais avançava na leitura do livro mais ela me parecia interessante e intrigante. Foi a partir daí que comecei a me dedicar a entender as relações que se estabeleceram a partir da ação dessa federação na regulamentação das práticas afro-religiosas em Santarém.

Encerradas as considerações acerca das particularidades de minha entrada em campo, passo agora a destacar outro ponto. Seguindo as críticas feitas por Geertz (2009) e Clifford

⁶ Mãe de santo ou pai de santo são os termos utilizados para se referir a maior liderança de um Terreiro.

⁷ Abaixo farei considerações acerca das diferenças entre a Umbanda, a Mina e o Candomblé. Para este momento o que quero destacar é a peculiaridade da situação: uma federação afro-religiosa que, nesse contexto determinado, estabeleceu como parâmetro para suas ações a obrigatoriedade da iniciação ritual em uma modalidade de culto específica. Destaco esse ponto para que possa remeter o leitor à sensação que tive quando ouvi essa história pela primeira vez. Naquele momento eu também não sabia qual era a diferença entre a Umbanda, a Mina e o Candomblé.

(1998a), penso que é necessário tratar com o mesmo esmero os problemas que o antropólogo enfrenta no campo e os problemas que antropólogo enfrenta ao lidar com a página. Pois por uma afinidade teórica com críticas feitas pela antropologia pós-moderna, concordo que há uma diferença grande entre as posições do antropólogo-pesquisador de campo e o antropólogo-escritor-autor.

Segundo Clifford (1998a), os processos de construção textual da etnografia⁸ pressupõem - cada um a seu modo - uma forma controladora de autoridade etnográfica: assim, optar por utilizar um ou outro é uma escolha estratégica do pesquisador. Então, desde já esclareço minha escolha. Apesar de optar pela utilização de recursos na escrita que ponham em relevo a dimensão intersubjetiva da relação entre pesquisador e pesquisado – principalmente através da descrição das “histórias envolvidas no próprio processo de representação” (CLIFFORD, 1998b) como fiz acima– assumo as limitações de minha tentativa em, através desses recursos – reduzir a dimensão assimétrica da relação pesquisador-pesquisado. Pois afinal de contas o fazer etnográfico é definido como uma “alegoria da textualização” (CLIFFORD, 1998b): será sempre um “Eu” escrevendo sobre a cultura de um “Outro”, fixando sua cultura no papel. Ou seja, ao final de tudo, quem seleciona o que é relevante para ser escrito/descrito é o pesquisador em sua relação solitária com a página. É justamente nesse ponto que localizo a forma como inevitavelmente afirmo minha “autoridade etnográfica” (CLIFFORD, 1998a): assumo, desde já, o caráter interpretativo da descrição que irei apresentar.

Creio que essa consideração sobre a forma como caracterizo o texto construído se tornará ainda mais pertinente pelo esclarecimento do caminho que me levou até essa conclusão. Tomo como situação etnográfica central a instalação de uma filial da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Estado do Pará em Santarém (FEUCABEP) nos anos 80. Antes de tratar dos dados de campo propriamente ditos gostaria de fazer algumas considerações acerca das particularidades do anseio em se realizar um trabalho antropológico a partir de um fato do passado.

No início da obra “Os argonautas do Pacífico Sul”, o autor considerado por muitos como o pai fundador da Antropologia, Bronislaw Malinowski, descreve sistematicamente e em tons didáticos o fazer antropológico. Ao definir as particularidades dessa nova ciência pelo método de pesquisa utilizado – a observação participante - o autor dá início ao processo

⁸ O autor descreve diferentes maneiras de se construir textualmente uma etnografia, destacando quatro paradigmas: o experiencial, o dialógico, o interpretativo e o polifônico. Para esta discussão ver Clifford (1976), “A experiência etnográfica”.

que consolidaria o trabalho de campo como um “ritual de passagem” pelo qual todo antropólogo deve passar. Como os antropólogos legitimaram-se enquanto indivíduos com autoridade para falar sobre a sociedade? Clifford (1998a) evidencia como se tem justificado a autoridade etnográfica a partir da máxima do “eu estive lá”, ou seja, como a observação participante tem sido tratada como fonte unificadora da autoridade do antropólogo.

Quando comecei a me interessar em entender o caso da FEUCABEP em Santarém eu estava no início do curso de Antropologia e era justamente o momento em que líamos e debatíamos em sala de aula alguns textos de Malinowski. Ainda nesse início tive muita dificuldade em caracterizar o trabalho que pretendia realizar enquanto antropológico, pois até ali todas as referências que tinha sobre o fazer antropológico afirmavam que o convívio continuado com os grupos era um fator indispensável para caracterizar um trabalho enquanto tal. Hoje, munida de outras ferramentas teóricas acredito que possa resumir aquela inquietação inicial nas seguintes questões: Mas se o “estar lá” (GEERTZ, 2009) é o que afirma a autoridade, como etnografar um fato que já aconteceu? Como observar um fato do passado? Como se daria minha relação com “meus nativos”?

Como afirma Abu-Lughod, eu estava atormentada pela “ideia daquilo que o antropólogo deveria fazer”⁹, mas foi também pelo investimento em esclarecer estas primeiras inquietações que cheguei ao objetivo geral que hoje desenvolvo nessa monografia: aquele de explorar o diálogo entre abordagens teórico-metodológicas do campo da Antropologia e da História.

Seguindo as reflexões de Schwarcz (2005) apresento agora com qual das “várias histórias” pretendo dialogar, mostrando porque penso que “a Antropologia” a que me refiro – a “teoria da prática” de Bourdieu (1983b) - permite explorar esse diálogo: pretendo articular as noções propostas por esse sociólogo francês com a “micro-história” defendida por Carlo Ginzburg (1987), de forma a construir uma etnografia inspirada pelas pretensões de Mintz (1984) para, ao jogar com as escalas de interpretação dos fenômenos (BENSA, 1998), situar “histórias dentro da História” (MINTZ, 1984: 55), explorando até onde for possível o exercício da “imaginação histórica” proposto pelos irmãos Comaroff (2010). Assim, apresento essa monografia como uma etnografia do processo que definiu as particularidades da instalação da FEUCABEP em Santarém na década de 80.

Como fonte de dados, parto principalmente dos relatos sobre a atuação de membros da Federação em Santarém na década de 80, obtidos através de entrevistas semiestruturadas

⁹ Livre tradução da autora.

realizadas com dez lideranças de *terreiros*¹⁰ localizados na cidade: Pai Ogã¹¹ Caio, Mãe Rafaela, Mãe Brígida, Mãe Sindoyá, Pai Ogã Paulo, Iakekerê Isonara, Pai Juscelino, Pai João Paulo, Pai Edivanei e Pai Clodomilson. Atendendo ao desejo de cada um dos entrevistados, esclareço que alguns dos nomes utilizados ao longo do trabalho são fictícios. Faço referência aos nomes reais de membros da Federação, pois estes já haviam sido mencionados diretamente em trabalhos anteriores. O único nome que decidi omitir por conta própria foi o da fiscal da FEUCABEP em Santarém nos anos 80, pois se trata de uma figura bastante conhecida que hoje já não mais possui terreiro em funcionamento na cidade. As demais lideranças citadas ao longo do trabalho autorizaram a utilização de seus nomes reais.

Entrevistei também Pai Walmir da Luz Fernandes – sacerdote¹² do Ilê Asé Agaro Nile localizado na cidade de Belém, fundador do Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB-PA) e ex-membro da FEUCABEP – e Antônio Cruz, Tesoureiro e ex-presidente da Federação. A entrevista com Cruz foi realizada durante a realização de trabalho de campo na cidade de Belém, encontro que não teria sido possível sem o auxílio das Professoras Taíssa Tavernard de Luca e Anaíza Vergolino, com as quais também tive a oportunidade de conversar sobre a pesquisa. Realizei também observação participante em cerimônias públicas em onze terreiros no período de Março de 2012 a Dezembro de 2014: Ilê Asé Oto Sindoyá (Mãe Sindoyá), Ilê Dara Asé Oyá Onira (Mãe Conceição), Ilê Asé Ogumja Odé (Pai Clodomilson), Terreiro de Oxóssi (Pai Zildo), Terreiro de Mina Nagô Obá Afonjá (Pai João Paulo), Terreiro de Mina Santa Bárbara (Mãe Zuleide), Terreiro de Mina Nagô Obá Aganjú (Pai Juscelino), Terreiro de Mina Santa Bárbara (Pai Edivanei), Terreiro de Mina Iansã (Mãe Brígida), Terreiro de Mina de Ogum (Mãe Valdéia) e Terreiro de São Jorge (Pai Westerley). As visitas se davam principalmente a partir do calendário de festas públicas, mas no Terreiro de Mina Nagô Obá Afonjá, no Ilê Asé Oto Sindoyá e no Terreiro de Mina Santa Bárbara pude acompanhar cerimônias privadas. Com passar do tempo estabeleci uma relação mais estreita com os membros dessas duas últimas casas, mas foram principalmente as relações estabelecidas no Ilê Asé Oto Sindoyá que marcaram os caminhos do trabalho de observação.

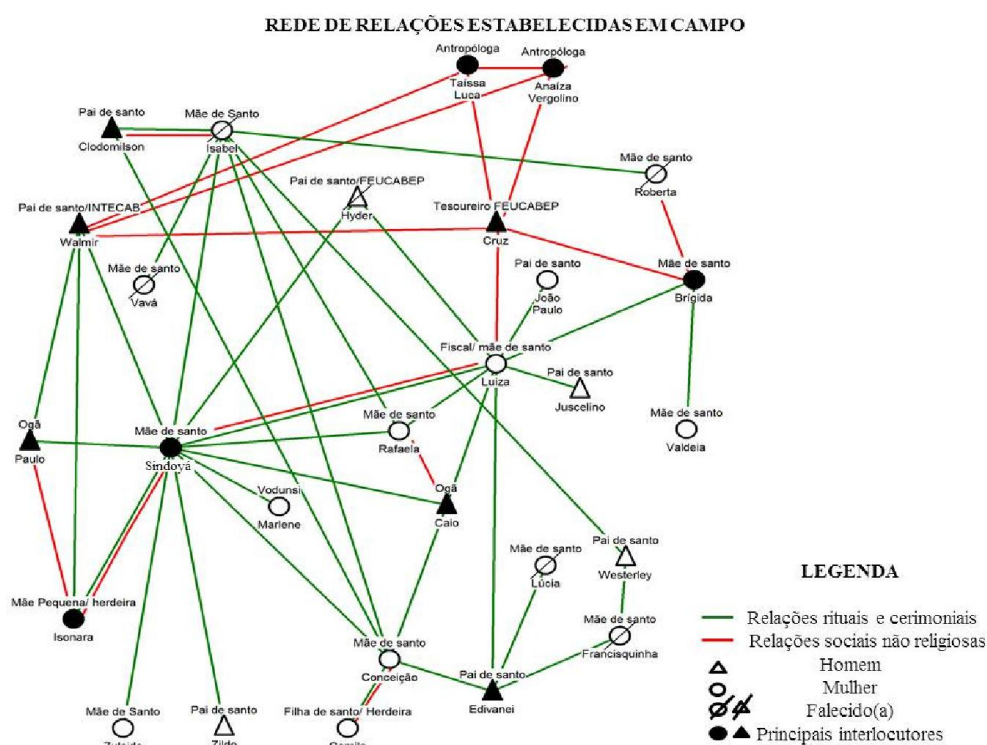
¹⁰ Conforme Vergolino (1976), *terreiro* é a designação dada aos espaços de culto afro-religioso onde se utiliza o tambor durante as cerimônias, festas e rituais. Esclareço que ao longo do trabalho utilizarei *itálico* para expressões referentes a falas dos interlocutores e *aspas* para referências a bibliografia.

¹¹ Cargo dentro da hierarquia do Candomblé que tem como função evocar as entidades/ divindades através do toque dos tambores. Em outras denominações afro-religiosas o tocador dos tambores também pode ser chamado Ogã, mas o nome abatazeiro também é comum.

¹² Termo utilizado pelo próprio pai de santo para se identificar enquanto *liderança de um templo religioso*. Como uma forma de respeito a essa definição utilizarei ao longo do trabalho os termos sacerdote/sacerdotisa para me referir as lideranças dos Terreiros com quem me relacionei

Produzi uma imagem para sintetizar de uma maneira geral as relações construídas em campo que, diretamente ou indiretamente, contribuíram para os resultados que apresento nesta monografia. Com esta imagem tenho dois objetivos: 1) esclarecer que falo a partir de um grupo específico de interlocutores 2) evidenciar as relações construídas ao longo do trabalho de campo. Pois, o critério maior para definir quais pessoas seriam identificadas no mapa foram as relações em que eu me envolvi. Apresento este mapa como parte do argumento, mas também como um resultado do trabalho. Destaco que chamo de relações rituais e cerimoniais as relações que de, uma forma geral, são significadas a partir do universo das práticas religiosas: parentesco religioso, ligações em função do desenvolvimento do médium ao longo de sua trajetória religiosa, troca de visitas em cerimônias e festas religiosas. E chamo de relações sociais não religiosas aquelas significadas fora desse universo: parentesco carnal, casamento, compadrio, amizade. De maneira geral, quis demonstrar a forma como meus interlocutores se relacionavam entre si. Destaco que Mãe Isabel, Mãe Roberta, Mãe Lúcia, Mãe Vavá, Mãe Francisquinha foram identificadas no campo como as mães de santo mais antigas da cidade. Identifiquei no mapa essas lideranças já falecidas para atender ao pedido dos próprios afro-religiosos que insistiram na importância das mães de santo para a história dos cultos afro-religiosos em Santarém. Contudo, esta questão não será aprofundada no trabalho que segue.

Imagem 01- Rede de relações estabelecidas em campo



Fonte: BEMERGUY, 2014

Também utilizo como fonte a própria bibliografia, pois a partir da leitura dos trabalhos de Vergolino (1976) e Luca (2003; 2008) tive acesso a descrições sobre as atividades da instituição desde o período de sua criação até o ano de 2002. Além de material documental¹³ obtido através das atividades de trabalho de campo - tais como convites de festas realizadas nos *terreiros* desde 2012 até a data desta defesa, *licenças de funcionamento* emitidas pela Federação na década de 80, Portarias emitidas pela Secretaria de Segurança do Estado do Pará e documentos outros relacionados à Federação.

Assim, direcionando o olhar para as regras – a *ordem* definida pela FEUCABEP em Santarém - pretendo construir uma reflexão à luz da proposta de Bourdieu (1990), no sentido de tentar compreender as condições sociais de eficácia dessa *ordem* em contextos particulares de ação. Nos capítulos um e três, além de apresentar um panorama geral sobre a história da Federação e sua atuação em Santarém, também pretendo apresentar como essa regra – a da *obrigatoriedade das iniciações* - foi posta em prática na cidade (BOURDIEU, 1983b). Pois a regra não é automaticamente eficaz por si mesma (BOURDIEU, 1996). Por isso proponho pensá-la a partir dos indivíduos que a representam, dos discursos construídos por eles, para por fim observar os efeitos desse discurso no “campo” (BOURDIEU, 1983a) afro-religioso santareno. Seguindo este objetivo, no capítulo três irei apresentar e analisar os relatos de três lideranças de terreiro que, de maneiras diferentes, foram afetados pela *ordem* baixada pela Federação: Mãe Sindoyá, do Ilê Asé Oto Sindoyá; Mãe Brígida, do Terreiro de Mina Iansã e Pai Clodomilson do Ilê Asé Ogumja Odé.

Mas pela pretensão de compreender as condições sociais de eficácia de uma “regra” observada a partir de uma situação ocorrida nos anos 80, penso que tal como propõe Ginzburg (1987), é necessário “reconstruir analiticamente as diferenças do contexto social que moldou as ações dos personagens da situação” (GINZBURG, 1987: 9). Tratando o caso da FEUCABEP em Santarém também como um acontecimento histórico singular, pretendo situá-lo nos limites precisos dessa singularidade: “a cultura do próprio tempo em que o enredo se desenrolou” (GINZBURG, 1987: 34). Irei explorar esse ponto ao longo de todo o trabalho, mas é também seguindo este objetivo em particular que no capítulo dois apresento uma revisão bibliográfica sobre a história de Santarém.

Com o objetivo de “restituir a contemporaneidade do passado em toda a sua singularidade” (BENSA, 1998: 41), olho para os discursos de meus interlocutores (as)

¹³ As fontes documentais foram cedidas pelos afro-religiosos com quem tive contato ao longo do trabalho.

atentando aos detalhes, aos indícios reveladores¹⁴ (GINZBURG, 1989) do como eles (as) articularam a “linguagem que estava historicamente à sua disposição” (GINZBURG, 1987: 34). Com o interesse em captar os comportamentos ditos “simbólicos”, anseio vincular esse acontecimento histórico singular – o caso da FEUCABEP em Santarém - a sistemas mais abrangentes de dados e de significações. E é justamente nesse ponto que para mim se revela o caráter interpretativo do trabalho que proponho: no meu anseio em deixar fluir a “imaginação histórica” (COMAROFF, 2010); de construir uma narrativa a partir de uma situação etnográfica particular localizando-a em contextos históricos, políticos e ideológicos mais amplos.

¹⁴ Expressão utilizada por Ginzburg para se referir à metodologia do “paradigma indiciário” (GINZBURG, 1989). Como uma referencia a proposta de Ginzburg utilizarei o termo “revelar” ao longo do texto.

CAPÍTULO 01 - FEDERAÇÃO ESPÍRITA E UMBANDISTA E DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO ESTADO DO PARÁ: “A GRANDE GUARDIÃ DA TRADIÇÃO AFRO-PARAENSE”¹⁵.

Ogã Caio: A partir de 82 começou. A ordem que chegou aqui em Santarém era que quem quisesse tocar tambor tinha que ‘raspar santo’. E assim, eles chegaram de livre espontânea pressão. As casas aqui em Santarém eram todas Umbanda e Mina. Tocavam aquele toque que vocês já conhecem né. E se entendiam muito bem na verdade. Todo mundo aqui se entendia muito bem.

Carla: Tu chegou a encontrar com essas pessoas por aqui? Tu te lembras?

Ogã Caio: Convivi com eles.

Carla: Mas aí como que era postura deles?

Ogã Caio: Não, eles tinham a postura de pai-de-santo, pai Hyder, ele era de Oxalá, ele era um cara extremamente educado... veio um Ogã dele pra cá, que veio ensinar as pessoas tocarem, tudo mais, que o nome do cara de santo era Kassilandê, era um cara alto, bonito, moreno, magro! A postura deles, eles eram bem educados, agora vieram com aquela imposição, que quem tivesse terreiro, quem quisesse tocar tambor tinha que raspar santo.

Carla: Caramba!

Ogã Caio: Tinha que ter santo feito!

(Trecho de entrevista realizada no dia 15 de Outubro de 2012)

No dia 15 de Outubro de 2012, acompanhando a professora orientadora do projeto, Carla Ramos, participei de minha primeira entrevista. Conversamos com um Pai Ogã, candomblecista de um terreiro da cidade de Manaus, o qual é filho carnal de Dona Rafaela, mãe-de-santo de umbanda que *trabalhava*¹⁶ na cidade na época que a Federação começou a agir mais diretamente¹⁷ na fiscalização dos cultos afro-religiosos em Santarém. Nesse dia fiz uma das descobertas que me instigou ainda mais a prosseguir no trabalho: o nome da Federação. Até aquele momento o que eu sabia é que se tratava de uma *federação de Belém*. Toda a narrativa de Caio me intrigou muito desde o início. Mas eu apenas começava a ler a bibliografia sobre o tema e a própria teoria antropológica era praticamente desconhecida a mim naquele momento. Portanto minha capacidade de formular questões que pudessem ser

¹⁵ Expressão utilizada por Luca (2003; 2008) a qual será descrita ao longo do capítulo.

¹⁶ *Trabalhar* nesse contexto é uma referência a uma expressão recorrente dos interlocutores afro-religiosos: *fazer trabalhos*. Quem *faz trabalhos* pode não ser necessariamente uma mãe-de-santo/pai-de-santo que possua um Terreiro, que é a denominação dada às casas de culto que utilizam o tambor em seus rituais, festas e cerimônias. A mãe carnal do Ogã é reconhecida em Santarém como mãe-de-santo porque *trabalhava*, mas nunca possuiu um Terreiro na cidade.

¹⁷ Destaco o “mais diretamente”, pois na bibliografia há referências em ilustrações e tabelas que apontam a presença da FEUCABEP em Santarém já na década de 70, contudo, nenhum dos interlocutores menciona nenhuma atividade da instituição antes da década de 80. Ver Vergolino (1976) e Di Paolo (1979).

consideradas “antropológicas” era bastante limitada pelo momento de formação em que me encontrava. Eu estava apenas no início de minha graduação em Antropologia.

Depois daquele primeiro dia não voltei para casa e defini uma questão única, bem estruturada e fechada seguindo a teoria antropológica clássica que lia no momento. Aquele dia não me deu uma questão. O que eu ganhei foi a possibilidade de fazer conexões – e é nesse ponto que volto ao nome da Federação. Caio não conseguia lembrar o nome exato, somente lembrava que era Federação Umbandista... Foi quando ele perguntou a sua mãe que estava assistindo novela na sala ao lado se ela havia guardado algum documento emitido pela instituição. Sua mãe, Dona Rafaela, muito a contragosto, interrompeu sua novela para procurar o documento para o filho. Logo ela trouxe um papel: era uma *licença de funcionamento*. Caio olhou o documento e avisou: *Isso aqui já é um modelo que a mamãe pegou deles pra licença da Federação, da AFROPA*¹⁸! Mas ainda existe, tem documentos desses nos terreiros por aí!

Imagem 02 – Modelo de licença de funcionamento emitida pela FEUCABEP.

Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará
CNPJ: 04.812.541/0001-75 – Filial ao CONDIU
Trav. Enatas Pinheiro, nº 497, Pedreira, Belém - Pa
Cep. 66.057-430 Tel: 276-4036

LICENÇA PARA FUNCIONAMENTO

Registro nº 0390/2005.

O Presidente desta Federação, de acordo com os Estatutos e após ouvir o competente Órgão, concede esta LICENÇA PARA FUNCIONAMENTO ao Sr. (a) [REDACTED] para desenvolver suas atividades de Culto, nos dias SÁBADOS, até às 02:00 horas no(a) [REDACTED] sítio à [REDACTED] Bairro AEROPORTO VELHO, Cidade SANTARÉM neste Estado, Doc. de Identidade [REDACTED] expedido por SSP/PA.

Sendo a presente LICENÇA de uso exclusivo de seu proprietário e somente tem validade no endereço nela constante, cujo prazo terminará em 22 DE ABRIL DE 2006

Portaria nº 14480 - SEC. 0104/90, 384, de 28/05/91, 415, de 28/05/92 - SEGUP e Lei nº 4771/95, Decreto - Lei nº 2848/93, Decreto - Lei nº 3080/92 e Decreto nº 2463/94, do Governo do Estado.

OBS: ESTA ENTIDADE PROÍBE O USO DE ALCÓOL E PÓLVORA NOS RITUAIS

Belém, 22/04/2005.

[Assinatura]
Presidente da FEUCABEP

FEDERAÇÃO ESPÍRITA UMBANDISTA E DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO ESTADO DO PARÁ

RECOMENDAÇÕES A SEREM OBSERVADAS

- 1- O HORÁRIO MÁXIMO PERMITIDO PARA ENCERRAMENTO DOS RITUAIS, MESMO NOS DIAS FESTIVOS É ÀS DUAS HORAS (02:00 Hs).
- 2- O USO DE FOGOS ESTÁ RESTRITO AO PRÉVIO CONSENTIMENTO DA VIZINHANÇA.

A FEDERAÇÃO PROÍBE

- 1- A PRESENÇA DE MENORES DE 12 ANOS, NO RECINTO DO RITUAL RELIGIOSO APÓS ÀS 22:00 HORAS (MESMO QUE SEJA MÉDIUM DA CASA).
- 2- O USO DE BEBIDAS ALCOÓLICAS, ALCÓOL, PÓLVORA E CIGARROS, NO RECINTO DO RITUAL.
- 3- QUE SEJAM REALIZADAS FESTAS PROFANAS, ANTES, OU APÓS OS RITUAIS RELIGIOSOS NO ESPAÇO SAGRADO DO BARRACÃO.
- 4- A PRESENÇA DE PESSOAS, NO RECINTO DO RITUAL USANDO TRAJES INADEQUADOS (SHORT, CAMISETAS, ROUPA DE BANHO), DURANTE OS RITUAIS RELIGIOSOS.

OBSERVAÇÕES: AS CASAS DE RITUAL QUE INFRINGIREM AS RECOMENDAÇÕES ACIMA, ESTARÃO SUJEITAS A UMA PENALIDADE DE SUSPENSÃO DO SEU FUNCIONAMENTO.

Associado: [REDACTED]
Responsável: [REDACTED]

É A FEUCABEP ZELANDO PELO CULTO NO PARÁ.

Fonte: Documento cedido de arquivo pessoal, 2012

¹⁸ Associação de representação local dos afro-religiosos de Santarém. Foi criada em 2002 e atualmente não está em atividade.

Mesmo não sendo um documento datado do período específico que Caio nos relatava, foi a partir da leitura desse modelo que comecei a pensar nas conexões que poderia haver entre aquela situação e um contexto mais abrangente. Federação Espírita e Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP), era esse o nome da instituição que Caio descrevia demonstrando imensa insatisfação. Ao ouvir esse nome tão abrangente, perguntei: *E porque sendo uma Federação que englobava tudo, a ordem era justamente raspar o santo no Candomblé?* Caio respondeu: *Pois é, dois que não sabem! Eu e você.* Hoje, quando paro para pensar no trabalho realizado percebo que é essa pergunta aparentemente ingênua que fiz a Caio naquela primeira entrevista que ainda hoje instiga as questões que apresento nesse trabalho de conclusão de curso. Tudo começou com a curiosidade genuína que marcou aquela pergunta. Mas naquele momento eu ainda não sabia que existiam duas dissertações de mestrado sobre a FEUCABEP, não sabia de sua importância para o campo afro-religioso belenense: não sabia nada sobre a Federação. Só sabia seu nome e que havia atuado de forma controversa em Santarém.

Doze de Abril de 2012 foi a primeira vez que entrei em um Terreiro e escutei o toque dos tambores que chamavam pela Cabocla Mariana. A entrevista com Caio foi realizada seis meses e alguns dias depois dessa data. Naquele momento eu ainda não conseguia participar das cerimônias sem sentir tremores e sensações desconhecidas. Minha orientação era *não vá aos Terreiros*, e durante esse período acompanhei o grupo vez ou outra somente para checarmos qual seria minha reação. Eu tinha eventuais lapsos de memória do que via nas festas e algumas vezes acabei dando certo trabalho aos meus colegas que precisavam ficar de olho em mim. Meu “olhar etnográfico” ficava um pouco embaçado, por isso, durante esses primeiros seis meses, eu fui poucas vezes aos *toques* e concentrei a maior parte de meu tempo e atenção na revisão bibliográfica sobre o tema.

Neste capítulo pretendo apresentar ao leitor um pouco da história da FEUCABEP. Penso que a essa altura uma pergunta lógica já deva ter surgido e uma resposta faz-se necessária: Mas por que a FEUCABEP? Qual a importância dessa Federação em particular para que uma monografia inteira seja construída a seu respeito? Atentar a estas indagações é essencial para acompanhar o processo de construção das reflexões que apresentarei ao longo dessa monografia e se verá, em breve, que voltarei a ela muitas vezes ao longo do texto. Assim, um dos objetivos desse capítulo é justificar a centralidade da análise da atuação da FEUCABEP para a construção da questão antropológica que proponho.

Outra questão diz respeito à metodologia de construção da descrição que apresentarei: algumas particularidades precisam ser esclarecidas para que seja possível acompanhar o exercício de construção textual que apresento. Primeiro, em relação à coleta de dados, volto a destacar que grande parte das informações obtidas sobre a história da FEUCABEP foi obtida em duas dissertações de mestrado, nas quais as autoras analisam a atuação da Federação a partir de diferentes perspectivas: o trabalho de Vergolino (1976) me forneceu dados sobre a FEUCABEP no recorte de tempo entre 1965 a 1975, a dissertação de Luca (2003; 2008) é uma revisita e uma atualização dos dados produzidos e analisados pela primeira pesquisadora e por isso apresenta uma descrição sobre a instituição passando pelo período de 1965-1975 até chegar ao ano de 2002.

Em relação ao diálogo que estabeleço com o trabalho de Vergolino (1976) e Luca (2003) é preciso destacar uma particularidade: utilizo a bibliografia produzida por elas, mas também tive a oportunidade de entrevistá-las. Por isso, posso dizer que as utilizo duplamente como interlocutoras. Mas outro ponto que é preciso esclarecer em relação à coleta de dados trata justamente dos interlocutores que apresento ao longo do capítulo.

Quando li os trabalhos de Vergolino (1976) e Luca (2003) logo ficou evidente a existência de um personagem principal no enredo da história da FEUCABEP: o Tesoureiro da Federação. Vergolino (1976), à luz da teoria weberiana, propõe que o que garantiu a continuidade da FEUCABEP foi o poder de mediação adquirido e exercido por Cruz enquanto “liderança burocrática” (WEBER, 1964). Por isso, em vista de que a pergunta central na dissertação de Vergolino trata de entender como a FEUCABEP garante sua continuidade, o Senhor Cruz, denominado “burocrata”, se torna o personagem principal. Esse senhor trabalha na FEUCABEP desde a época de sua fundação e ainda hoje permanece enquanto um dos membros dirigentes da instituição. Segundo Luca (2003), a biografia de Cruz se confunde com a história da Federação e seguindo esta percepção que a autora justifica a utilização do método de história de vida para narrar a trajetória desse personagem que, segundo ela, é tão central para entender o funcionamento da instituição e o que ela representa no campo afro-religioso paraense. Luca (2003) reafirma as conclusões de Vergolino (1976) quando destaca que Cruz é a liderança burocrática mais importante da FEUCABEP.

Destaco esse ponto nesse momento para esclarecer uma questão referente às entrevistas utilizadas para construir esse capítulo: falas de membros da Federação transcritas nos trabalhos de Vergolino (1976) e Luca (2003) foram utilizadas livremente e foram essenciais para a construção do trabalho, contudo, é importante destacar que alguns dos

“informantes” das antropólogas foram entrevistados novamente por mim, entre eles, o Tesoureiro da Federação.

Imagem 03 – Antônio Cruz trabalhando na sede da FEUCABEP em Belém



Fonte: BEMERGUY, 2014.

Imagem 04 – Antônio Cruz trabalhando na sede da FEUCABEP em Belém



Fonte: BEMERGUY, 2014.

Recapitulando. Tive o privilégio de conversar sobre meu trabalho com as duas antropólogas que utilizo como fonte bibliográfica principal e também - através de seu intermédio e auxílio inclusive – tive a oportunidade de entrevistar um dos personagens principais de suas dissertações. Por isso, penso que seja justo apresentar esse capítulo não só como uma reprodução da bibliografia sobre a história da FEUCABEP, mas também como uma possibilidade de acrescentar-lhe, de dar-lhe nova cor: afinal, perguntas diferentes geram novas respostas, novas questões. E mais, conforme eu for introduzindo as perspectivas de análise exploradas por essas duas antropólogas, logo ficará claro que também pretendo pensar questões já propostas, mas partir de um viés diferente. Nesse sentido, volto ao debate da introdução: o texto etnográfico. Uma das principais diferenças da abordagem que irei propor se evidenciará justamente no texto, no exercício que pretendo realizar na construção da descrição.

Ao longo de todo o trabalho, procurarei demonstrar os diversos campos em que se produziram os discursos – ou seja, como os indivíduos articularam a “linguagem que estava historicamente à sua disposição” (GINZBURG, 1987: 34). Assim, logo ficará evidente que uma parte considerável do texto será reservada à contextualização, contudo, tal exercício não será feito de forma compartimentada, mas continuamente ao longo da descrição. No intuito de “jogar com as escalas” (BENSA, 1998), irei reduzir e ampliar a lente de observação continuamente ao longo da narrativa. Sigo no objetivo de apresentar uma narrativa fluída composta por dados de uma situação empírica particular, significados por referências a sistemas mais abrangentes de dados e de significações (GINZBURG, 1987, 1989; BENSA, 1998). É a partir dessa perspectiva que apresento a seguir a história da FEUCABEP.

1.1 FEUCABEP: O poder fundado no seio da “Revolução”

Imagem 05 – Fachada da sede da FEUCABEP localizada no bairro da Pedreira em Belém/PA



Fonte: BEMERGUY, 2014

Data de 31 de Março de 1964 o golpe de Estado que instauraria a Ditadura Civil Militar¹⁹ que perduraria até março de 1985. De acordo com Penarrocha (2011), já no dia seguinte, o então governador do Estado do Pará, Aurélio do Carmo, manifestou seu apoio à “Revolução”, ao “abençoado movimento, que eclodiu no generoso solo de Minas Gerais” (2011: 74). Contudo, a declaração do governador e de outras lideranças de seu partido, o Partido Social Democrata (PSD) não foram suficientes para que os militares esquecessem o apoio desse mesmo partido às reformas de base preconizadas pelo governo João Goulart. Assim, no dia 9 de Junho de 1964, os mandatos do governador e vice-governador do Pará, o prefeito de Belém e o vice-prefeito, todos do PSD, foram cassados e todos tiveram suspensos seus direitos políticos por um período de dez anos. Ainda no mês de Junho, os tenentes-coronéis Jarbas Passarinho e Alacid da Silva Nunes passariam ocupar, respectivamente, os

¹⁹ Opto por denominar o regime de Ditadura Civil Militar assumindo uma posição em um debate acadêmico/político contemporâneo que defende haver evidências contundentes e suficientes para afirmar que sem o apoio direto de setores da sociedade civil a instauração e a manutenção do regime não teria sido possível. Visto que o relatório final da Comissão Nacional da Verdade foi entregue em 10 de dezembro deste ano creio que seja pertinente utilizar o trabalho para levantar reflexões acerca deste ponto. Contudo, este debate político e todas as suas implicações para a historiografia não serão explorados nesse trabalho. Para esta discussão ver Fico (2004).

cargos de governador de Estado e prefeito da capital. Foi nesse contexto que, no dia 26 de Agosto de 1964, foi fundada dentro da 2ª Delegacia de Polícia de Belém, a Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP).

Até 1964 um grande número de casas de culto afro-brasileiro funcionava em Belém mediante licenças especiais dadas pela polícia (VERGOLINO, 1976). A rede de relações estabelecidas por cada sacerdote era o caminho para obter essas “licenças especiais”: conhecer pessoas de prestígio, de influencia social e política era a forma de garantir alguma segurança aos afro-religiosos da capital paraense. “A cada festa de santo a ser realizada, o chefe de terreiro precisava submeter-se ao incômodo de solicitar uma licença” (LUCA, 2003: 56). Mas aí veio a “Revolução”.

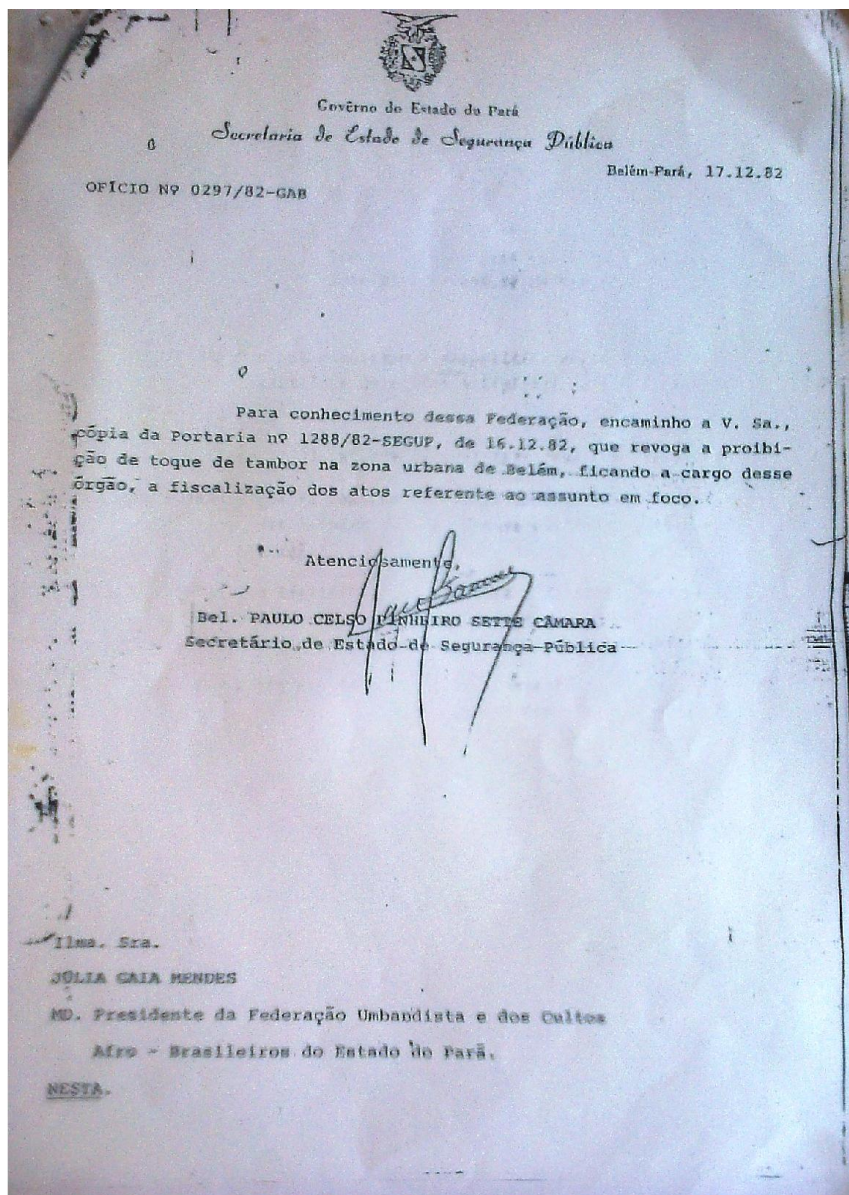
Segundo João Cardoso, um dos fundadores da FEUCABEP e o seu primeiro presidente, “quem tava do lado da revolução tinha força e nós estávamos, nós estávamos” (LUCA, 2003: 58). Mas a “ordem” precisava ser mantida. Assim, em função da abundância de denúncias acerca de confusões e até mesmo morte nos Terreiros de Belém, o universo dos “batuques” aparecia como um “foco de desordem que contrariava a ideologia do sistema” (VERGOLINO, 1976: 90) recém-instaurado.

Diante deste cenário um grupo de pais-de-santo, liderados pelo maranhense Manuel Colaço Veras, convenceu o chefe de polícia da época a permitir a criação de uma instituição que teria como função coibir os abusos e controlar as casas de culto em Belém (VERGOLINO, 1976). Segundo Pai Walmir Fernandes, João Cardoso não era policial, mas *participava da polícia, então lá dentro, como ele era afro-religioso, ele reuniu pessoas que criaram um estatuto, um regimento interno e aí fizeram a fundação da federação*²⁰. E foi dessa forma que se deu a negociação que possibilitou a fundação da FEUCABEP. “Ela veio atender às necessidades tanto dos religiosos quanto do Governo Federal colocando, de certa forma, as tão descentralizadas religiões afro-brasileiras ao lado do Governo Militar” (LUCA, 2003: 58). A necessidade de prévia autorização da polícia para a realização de “toques” permaneceu, mas, a partir daí, a autorização só era liberada através da apresentação do Alvará de Funcionamento assinado pelo presidente da Federação (VERGOLINO, 1976). “A FEUCABEP legitimava-se como mediadora entre as casas de culto e o Estado. Era a própria voz do governo e tinha a seu dispor o poder coercitivo da polícia, controlando de fato as casas de culto e definindo regras de culto” (LUCA, 2008: 275).

²⁰ Entrevista realizada no dia 12 de Abril de 2013.

Até o ano de 1982, eram proibidos os toques de tambor na zona urbana de Belém. No dia 16 de Dezembro de 1982, através da portaria nº 1288/82, a Secretaria de Segurança Pública

Imagem 06 - Of. 0297/82, de encaminhamento da Portaria nº 1288/82



Fonte: Cedido de arquivo pessoal

Segundo o ex-presidente João Cardoso, “quem deu o aval para liberação dessa portaria” foi o ainda governador do Estado o Coronel Alacid Nunes, que três anos depois viria a participar dos eventos em comemoração ao aniversário de vinte e um anos da Federação (LUCA, 2003: 70). A revogação dessa portaria alterou profundamente o papel da

²¹ Informação obtida no trabalho de Luca (2003; 2008).

FEUCABEP na organização dos cultos afro-religiosos na capital paraense: a instituição perde parte de seu poder de controle e coerção. A Ditadura Civil Militar logo chegaria ao fim e os ares de liberdade garantidos pela constituição de 1988 também afetariam o poder de ação da instituição. Quanto aos efeitos gerados pela garantia constitucional a liberdade de crença²² no papel da FEUCABEP a partir de 1988, Luca (2003) afirma:

“A mensagem passada de maneira surda é que com a liberdade de culto garantida em lei, a FEUCABEP perdia sua função original. Deixa de existir a necessidade de um órgão normatizador, pois qualquer liturgia passa a ser permitida. Também não cabe a intervenção mediadora pois toda e qualquer ‘casa-de-culto’ recebe direito de existência independente” (LUCA, 2003: 31)

É interessante observar que foi justamente nesse contexto que a FEUCABEP passou a investir mais no controle das práticas afro-religiosas em Santarém. O projeto de expansão para o interior do Estado seria uma reação à perda do poder institucional mantido pela instituição em Belém até então? Vamos guardar esta questão. Mas nesse sentido, também poderíamos nos perguntar: se o poder da FEUCABEP foi tão abalado pela redemocratização do Estado quando em 1985 termina a Ditadura Civil Militar e ainda mais fragilizado pelos direitos individuais garantidos pela Constituição Federal (CF) de 1988, o que garantiu a sua permanência (ainda hoje inclusive) enquanto instituição de representação legítima dos afro-religiosos paraenses? Ao ler o trabalho de Vergolino (1976) percebi que o questionamento de como a FEUCABEP garantiu sua continuidade enquanto tal atravessa a história da instituição desde seu início.

Em seu trabalho, Vergolino apresenta a FEUCABEP a partir da rede de relações sociais internas e externas estabelecidas pelo grupo de afro-religiosos que a administraram ou se filiaram à instituição entre 1965 e 1975. A autora busca entender como o órgão se estruturou e, principalmente, como garantiu a reprodução e a manutenção do seu poder enquanto instituição: o que possibilitava sua continuidade. Em termos analíticos, a autora constrói uma interpretação a partir dos pressupostos teóricos weberianos, se utilizando de categorias de análise como burocracia, poder, carisma, tradição e legitimidade.

Nesse sentido, Vergolino (1976) aponta como a FEUCABEP, apesar das situações de conflito e competição estabelecidas pela sua atuação, se consolida enquanto órgão legítimo de representatividade dos afro-religiosos do Estado. Para tanto a autora explora as noções weberianas, destacando como se constitui a autoridade e o poder entre os afro-religiosos: o status de “pai-de-santo” é um status adquirido e não atribuído. A partir daí, a autora

²² Art.5º, inc. VI: “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (CF, 1988).

demonstra que o próprio processo de afirmação da autoridade tradicional/religiosa entre os grupos afro-religiosos - que transforma cada Sacerdote em “rei no espaço de sua própria Casa” (VERGOLINO, 1976) – dificultaria a manutenção e reprodução da Federação que é estruturada a partir da lógica racional-legal da burocracia. Nesse sentido, o (a) presidente da Federação seriam designados (as) a exercer essa autoridade pelo mérito e pela competência que possuísem para administrar. Mas, se pela lógica de constituição do poder tradicional cada um podia ser “rei no espaço da sua própria Casa” (VERGOLINO, 1976), como se definia um representante? O melhor Pai-de-santo seria o melhor Presidente?

Ao evidenciar esta situação-problema, Vergolino demonstra a existência de um paradoxo: se o próprio universo simbólico do grupo determina a fragilidade da constituição de uma autoridade representativa única para todos, como então a Federação se mantinha e garantia a sua continuidade? A resposta apresentava por Vergolino é também, de certa forma, paradoxal: a FEUCABEP só não implodiu em meio aos conflitos, pois, na prática, não era dirigida por uma liderança afro-religiosa/tradicional; a Federação nos dez anos de existência analisados pela autora foi dirigida, ainda que indiretamente, por um burocrata, pelo Tesoureiro que não era afro-religioso. Em entrevista realizada por mim na própria sede da Federação, localizada no bairro da Pedreira na cidade de Belém, Cruz – o Tesoureiro - falou um pouco sobre a história da fundação da instituição. Ele afirmou

No passado os terreiros, eles eram todos, quando queriam tocar tambor ou não, era pela polícia. Mas no ano de 63 pra 64, houve várias mortes por queimação de pólvora e existia uma balbúrdia nos terreiros tudinho. Então, o Secretário de Segurança Pública, no momento não me lembro o nome, não vou dizer, convocou os pais-de-santo mais antigos pra uma reunião na polícia e nesse tempo eles foram: Manuel Colaço Veras, João Batista Cardoso, Raimundo Silva, Maria Aguiar, Rosa Medeiros, Jadson... Esses foram os principais que foram pra reunião. Então o Secretário de Polícia disse o seguinte ou fundava uma Federação para coibir os abusos ou fechava tudo. Aí é que resolveram, no ano de mil... 26 de Agosto de 1964 foi fundada na polícia, na 2ª Delegacia de Polícia que foi fundada a Federação (Entrevista com o senhor Antônio Cruz, tesoureiro e ex-presidente da FEUCABEP, 17 de Março de 2014).

Imagem 07 – Placa fixada em frente à porta de entrada da sede da FEUCABEP, registrando a data de fundação e o nome dos primeiros dirigentes da instituição.



Fonte: BEMERGUY, 2014

Segundo Cruz, naqueles primeiros anos o controle se dava da seguinte maneira: a Federação foi autorizada a emitir alvarás de funcionamento, mas ainda assim todos, tocando tambor ou não, tinham que ter uma licença da polícia, essa licença só quem podia tirar era a Federação. *Naquele tempo a Federação dizia: fecha! Fechava. Porque era ditadura*, afirmou o tesoureiro. A partir dessa referencia a Ditadura Civil Militar feita pelo Tesoureiro reli os trabalhos de Vergolino (1986) e Luca (1976), justamente para tentar compreender como essa situação política específica que marcou a história do país atravessou relações envolvendo a FEUCABEP: precisava encher de sentido essa afirmação de Cruz. Foi a partir daí que realizei o levantamento bibliográfico que me permitiu visualizar e descrever as conexões entre essa situação particular e esse contexto mais abrangente, tal como foi feito acima.

Hoje, existem na cidade de Belém outras instituições de representação de grupos afro-religiosos e é a partir desse ponto que Luca (2003), em uma revisita ao trabalho de Vergolino (1976), analisa o “campo”²³ afro-religioso paraense: como, nessa disputa entre instituições, a FEUCABEP garante sua continuidade? O que sustenta sua legitimidade? A autora (2003; 2008) afirma que o poder da instituição não se funda no plano burocrático, mas no religioso.

²³ Noção de campo: diferentes espaços da vida social ou da prática social que possuem estrutura própria e relativamente autônoma. Define-se, entre outras coisas, através da definição de objetos de disputa, de interesses específicos que são irredutíveis aos interesses próprios de cada campo. Todo campo é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças (BOURDIEU, 1983a, p.89).

Ela aponta que a legitimidade da Federação se fundamenta a partir de dois atributos básicos: a memória e a tradição.

Luca (2003; 2008) descreve que o campo das práticas afro-religiosas na capital paraense se organiza em grupos que se formam a partir da atuação de instituições de caráter civil como a Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (FEUCABEP), a Associação dos Amigos de Iemanjá (AAI), União de Tendas (UT), o Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB-PA) e a Associação dos Amigos do Ilê Omin Asé Ofa Kare (AFAIA). Ela afirma que “cada uma dessas instituições agrupa em torno de si religiosos que, em sua maioria, possuem o mesmo “habitus”²⁴, disputam pela supremacia do “campo” religioso afro-paraense” (LUCA, 2008: 273).

A partir desse viés Luca (2003; 2008) defende que a FEUCABEP ultrapassa a caracterização de uma instituição normativa e que esta, com o passar do tempo, passou a sustentar sua legitimidade, principalmente a partir de seu poder religioso, afirmando assim que a FEUCABEP representa no campo afro-religioso do Estado o papel de grande guardiã da tradição religiosa afro-paraense. Luca (2003; 2008) aponta como a memória sobre a afro-religiosidade paraense é marcada pela existência da Federação a partir da figura dos fundadores da instituição, os quais, segundo a memória coletiva também teriam sido os primeiros a praticar a afro-religiosidade no Estado, em suas mais diversas vertentes. Ela afirma:

“A memória coletiva dos pais e ‘mães-de-santo’ paraenses não está solta, ela se prende a um elemento imutável que é a referência a antigos ‘vodunsis’ e essas pessoas, em sua maioria, fazem parte dos arquivos da FEUCABEP por terem participado de sua gênese. Ou seja, existe uma memória construída sobre o campo afro-brasileiro local que está completamente permeada pela existência da Federação e de seus fundadores” (LUCA, 2003: 31).

É justamente pela referência a memória coletiva que a autora demonstra como a “tradição” foi utilizada como elemento legitimador das ações da Federação, garantindo sua continuidade ao longo do tempo.

“De acordo com a memória dos líderes religiosos ainda vivos, o primeiro culto afro-brasileiro instalado em Belém foi a ‘Mina Nagô’ trazido por maranhenses radicados na Amazônia, em meio à economia gomífera, que fundaram ‘terreiros’ hoje totalmente extintos. Esses negros eram descendentes dos escravos trazidos para o Maranhão. A África extraída da narrativa dos velhos é distante, só alcançada através das águas maranhenses” (LUCA, 2003: 25).

²⁴ Conforme Bourdieu (1983a, p. 89), *habitus* caracteriza-se como um sistema de disposições constituídas e incorporadas por um agente ou um conjunto de agentes que orientam e dão significado a suas ações e representações. O *habitus* são estruturas (...) que ultrapassam o nível da consciência e fazem a mediação entre, de um lado as estruturas sociais, e de outro as práticas individuais.

A partir desse trecho, pode-se observar como o Maranhão passou a ser citado como fonte irradiadora de tradição: São Luiz citada como uma fonte de ‘pureza’ para os praticantes de Mina Nagô belenense (FURUYA, 1986). Os antigos “vondunsis” fundadores da FEUCABEP estavam genealogicamente ligados aos terreiros considerados “tradicionais” do Maranhão: aqueles fundados pelos descendentes de escravos, como a “Casa das Minas, o nicho mais ‘legítimo’ da tradição jeje do Daomé da África ocidental no Brasil” (FURUYA, 1986). Assim, Luca aponta que o elemento de tradição que legitima as ações da FEUCABEP é o fato do poder religioso estar organizado a partir dessa genealogia.

Segundo a autora, a Federação se estrutura conforme os padrões de um terreiro, mais especificamente um Terreiro de Mina-Nagô. Pois, segunda ela,

“a sede da FEUCABEP encerra em suas fronteiras espaços de ordem burocrática e principalmente espaços de ordem sagrada. A maior parte de sua área construída destina-se à realização de rituais e atividades que os completam” (LUCA, 2003: 32).

Mas estes rituais são organizados a partir dos preceitos da Mina-nagô e só podem ser conduzidos por mineiros. Assim, ela demonstra como a FEUCABEP,

“órgão de defesa dos interesses de todas as vertentes religiosas afro-brasileira, acaba por se tornar a grande ‘guardiã’ de uma nação específica introduzida no Pará pelos velhos fundadores; a ‘Mina Nagô’” (LUCA, 2003: 36).

A autora ressalta ainda que os cultos afro-brasileiros em Belém possuem uma forma particular de organização social. E ao constatar que trabalhos anteriores apontaram para a inexistência de um “terreiro raiz” – ou seja, de um terreiro fundado por escravos ou descendente de escravos africanos em terras paraenses - Luca (2008, p. 278) afirma que à FEUCABEP no Pará, pelos atributos da memória e tradição, foi conferido status de “terreiro raiz” do campo afro-religioso local. Assim, a FEUCABEP passa a ser considerada como uma ramificação dos mais tradicionais ‘terreiros’ maranhenses, garantindo sua continuidade ao açambarcar em seu bojo a maior parte dos ‘terreiros’ da região (LUCA, 2003).

Quando conversei com a Professora Taíssa Luca durante o trabalho de campo realizado na cidade de Belém em Março desse ano, ela destacou esse elemento que põe ainda mais em relevo essa particularidade da ação da FEUCABEP em Santarém: *a Federação é de Mina*, afirmou a professora. A sede da Federação é dentro de um Terreiro de Mina Nagô e, apesar do nome da instituição indicar uma pluralidade, a professora Taíssa destacou em sua dissertação e durante a conversa que tivemos que os mineiros eram mais numerosos e tinham muito mais poder dentro da instituição. Mas será que esse modelo explicativo serve para pensar o caso de Santarém? De que forma as regras introduzidas pela FEUCABEP foram

significadas pelos afro-religiosos locais que acompanharam o momento da instalação da Federação na cidade? Como a regra foi posta em prática? (BOURDIEU, 1983b).

No dia 12 de Abril de 2013, em uma conversa com Pai Walmir Fernandes que estava em Santarém em função de festejos religiosos na casa de uma filha-de-santo sua que tem Terreiro aberto na cidade, uma afirmação chamou minha atenção: *a federação obrigava a iniciação*. Ou seja, tinha que “ter feitura”. Segundo Vergolino (1976)

“Se o médium aspira a, um dia, possuir sua própria casa de culto (aspiração muito encontrada), a condição ideal é que ele seja “feito”. “Ser feito” ou “ter feitura” significa a passagem de uma pessoa através de diversas etapas de uma iniciação ritual. A importância da “feitura” reside no fato de que, por definição, somente pessoas “feitas” é que poderão, um dia, iniciar e “desenvolver” outras. Uma vez que a pessoa aspire a ser “pai” ou “mãe” (líder), deve ter em mente que um líder não existe sem seguidores, e a condição para se ter seguidores é “ter feitura””.

Pode-se observar então que Vergolino descreve o “ter feitura” genericamente, não associando o processo a nenhum culto afro-brasileiro em particular. A exigência da “feitura” no Candomblé, tal como é relatado pelos afro-religiosos em Santarém, ou seja, a exigência da “feitura” em uma prática específica de culto é o que torna a situação na cidade tão peculiar. Mas por que tenho insistido tanto em destacar a peculiaridade dessa situação? Creio que a exposição anterior acerca da predominância do poder mineiro dentro da Federação já é um indicador dessa peculiaridade. Mas a apresentação breve de mais alguns dados será a contextualização necessária para entender o que quero dizer com isso. Segundo Campelo (2008),

“o Candomblé foi introduzido em Belém por intermédio de dois movimentos: o primeiro, por iniciativa pessoal de alguns paraenses (já iniciados na Umbanda ou na Mina Nagô) que foram a Salvador *fazer o santo* e, o segundo, através da ‘importação’ de *pais e mães-de-santo* que vieram para a região iniciar filhos” (CAMPELO, 2008: 259; grifo da autora).

Campelo (2008) demonstra que um indivíduo em particular “ganhou um lugar de destaque na memória religiosa de todo ‘candomblecista’ paraense” (CAMPELO, 2008: 259): Astianax Gomes Barreiro. A autora afirma que Astianax é reconhecido como o primeiro paraense a se iniciar no Candomblé, assim procura demonstrar que não há como falar da história do Candomblé paraense sem falar da história de vida de Pai Astianax. Destaco esse ponto somente para por em relevo as datas que a pesquisa de Campelo (2008) sobre a formação e a expansão do Candomblé no Pará revelou. Segundo a autora, Pai Astianax foi iniciado em Salvador por volta do ano de 1952 e quando retorna a Belém em 1968 “começa sua jornada na tentativa de implantar o novo culto” (CAMPELO, 2008: 259). A partir da história de vida de Pai Astianax, Campelo (2008) demonstra que o Candomblé, enquanto

movimento religioso, só ganha força em Belém na década de 70. Alguns dados numéricos também ajudam a demonstrar a peculiaridade da situação empírica observada em Santarém. Furuya (1994) aponta que entre 1984-1985 havia somente 28 terreiros de Candomblé dentre os 938 existentes em Belém no período.

Com isso, creio que se torna mais claro por que descrevo como peculiar a obrigatoriedade de se iniciar no Candomblé enquanto ordem da FEUCABEP, tal como é descrita pelos afro-religiosos em Santarém. Creio que todas essas considerações: o fato da FEUCABEP ser caracterizada como uma instituição predominantemente dominada por praticantes de Mina Nagô; da entrada do Candomblé no Estado do Pará ter se dado com mais força somente nos anos 70; e o número estimado de terreiros de Candomblé em funcionamento entre 1984-1985 podem ser interpretados como instrumentos para “reconstruir analiticamente a diferença” (GINZBURG, 1987: 9) de se ser candomblecista no Pará na década de 80.

Outro ponto que me ajudou a realizar esse exercício de reconstrução do contexto social na qual os personagens da ação estariam inseridos foi um relato que ouvi no dia 12 de Abril de 2013, também durante a conversa com Pai Walmir da Luz Fernandes. Como já apontei acima, um dos meus primeiros questionamentos ao ouvir a história da chegada da FEUCABEP em Santarém foi instigado pelo nome da instituição. Então, partindo do nome abrangente da Federação, perguntei como se dava a relação entre os cultos dentro da instituição. A resposta do pai-de-santo foi bastante esclarecedora: *Era um conflito total* – afirmou. Assim como Taíssa, ele também fez referencia a predominância dos mineiros dentro da Federação. Falou que nos anos 80 ainda eram pouquíssimos praticantes de Candomblé no Estado e relatou vários conflitos entre mineiros e candomblecistas dentro da FEUCABEP em função de questões doutrinárias. Ele *achava um absurdo que o pessoal de Umbanda e de Mina que não entendem nada de Candomblé pudessem julgar o pessoal de Candomblé*. Por essa e por muitos outros trechos da fala do pai-de-santo, naquele dia já se evidenciava algo que eu ouviria da professora Taíssa em pessoa dois anos depois: existia um racha na Federação entre Mineiros e Candomblecistas. Então, em 1982, quando os candomblecistas ligados a FEUCABEP chegam à Santarém, é esse o contexto em que eles estão inseridos dentro da instituição: de disputa por poder e espaço dentro da Federação.

Para encerrar este capítulo, irei apresentar um trecho da conversa que tive com o Senhor Cruz, o Tesoureiro da Federação. Trata-se de uma situação hipotética descrita por ele que permite visualizar outro dado bastante relevante para compreender as circunstâncias da

ação da FEUCABEP em Santarém: o controle referente aos rituais de iniciação é uma questão tratada como política institucional da Federação.

Vem aqui, então, por exemplo, se você quer abrir um terreiro, se você é a primeira vez, você vai conversar com a Presidente com quem quer seja pra saber quem é seu pai-de-santo, quem foi que lhe fez, quem não lhe fez, quem lhe iniciou no santo, se você pagou as obrigações, to batendo agora umas guias de iniciação, pagamento de obrigação de um ano, de três e de sete, porque quando o pai-de-santo fez, ele não era daqui, hoje em dia ele é do Conselho e não tiravam. Tem muitos aí que não tiram, então engata que o filho-de-santo quer a documentação, eles vem aqui se registrar pra poder então registrar os filhos-de-santo. Compreendeu? Aí, então, depois que der o veredito, então se pede a documentação, identidade, cpf, dois retratos e os dados tudo da pessoa pra poder filiar (Entrevista com o senhor Antônio Cruz, tesoureiro e ex-presidente da FEUCABEP, 17 de Março de 2014).

O exemplo dado por Cruz é denso de informação e por isso vou analisá-lo com calma. Vou utilizar esse trecho da entrevista para explorar outros dados etnográficos sobre a Federação, também fornecidos pelo Tesoureiro na mesma entrevista. Segundo Cruz, só quem pode emitir Alvará de Funcionamento aos Terreiros é a Federação. *A liberdade de culto sempre existiu, mas é preciso que saiba que essa liberdade é controlada*, afirmou Cruz. A FEUCABEP surgiu no contexto da Ditadura Civil Militar e, segundo o entrevistado, naquela época, isso lhe garantia um maior controle sobre os Terreiros de Belém: *se a Federação dizia: fecha! Fechava*. Para Cruz, a liberdade de culto sempre existiu, mas reconhece que depois da ditadura, que “hoje em dia, os macumbeiro, que não gosta nem que chamem macumbeiro eles, acham que como se diz liberdade de culto, eles não têm por obrigação vir aqui, se registrar”. Foi justamente nesse momento da conversa que perguntei qual era o processo para tirar o Alvará de Funcionamento, a resposta do Tesoureiro é o trecho transcrito acima. Voltemos a ele.

Se alguém quiser abrir um Terreiro, precisa ter um alvará de funcionamento. Esse alvará só pode ser emitido pela FEUCABEP, por isso o interessado deveria ir até a Federação para conversar com a *Presidente ou quem quer que seja*. Nesse momento, é necessário que vários dados sobre a trajetória do afro-religioso sejam preenchidos em uma ficha. Nessa ficha deve constar *quem é seu pai-de-santo, quem foi que lhe fez, quem não lhe fez, quem lhe iniciou no santo, se você pagou as obrigações*. Ou seja, no momento da federalização, se há o desejo de se abrir um Terreiro é necessário que se comprove a “feitura”, ou seja, a passagem de uma pessoa através de diversas etapas de uma iniciação ritual (VERGOLINO, 1976). A cada etapa cumprida de uma iniciação ritual, diz-se que o afro-religioso *pagou uma obrigação*.

Para isso, a FEUCABEP também tem uma orientação formal: quando os sacerdotes realizam em suas Casas/ Terreiros rituais de iniciação, estes devem encaminhar para a

FEUCABEP uma guia de recolhimento ou guia de iniciação por cada filho iniciado. Para o registro dessa guia é preciso que se pague uma taxa a Federação. Esse documento funciona como comprovante de que o médium passou pelas etapas de formação ritual que lhe garantem a autoridade para se tornar Sacerdote e assim também poder *iniciar* filhos-de-santo na denominação afro-religiosa que pratica. Esses filhos-de-santo, por sua vez, só poderão ser registrados na Federação se a documentação que comprova que o Pai-de-santo *pagou suas obrigações* estiver toda em ordem. Nesse sentido, Cruz afirma: a Federação autoriza o pai-de-santo a lhe iniciar.

Por fim, passado todo esse processo em que se checa a trajetória religiosa do indivíduo que tem interesse em abrir um Terreiro, *ai, então, depois que der o veredito, então se pede a documentação, identidade, cpf, dois retratos e os dados tudo da pessoa pra poder filiar.*

Quando conversei com o Senhor Cruz, ele também me explicou como se deu o processo de expansão da FEUCABEP para os interiores. Segundo ele, foi da seguinte forma: primeiro, se mandava um fiscal para as cidades, depois se fundavam associações locais vinculadas a FEUCABEP. Foi a partir daí que descobri uma informação nova: em Santarém, nos anos 80, foi fundada pelo próprio Tesoureiro, a Associação Espírita Umbandista e dos cultos afro-religiosos de Santarém. A fiscal da cidade era afilhada de Cruz. No final da década de 70 ela vem fixar residência em Santarém. Mas nas décadas passadas que Santarém era essa? O que pensavam as pessoas que aqui viviam? Como, nessa época, eram significadas às práticas religiosas realizadas nos Terreiros? Creio que, pelo objetivo de reconstituir analiticamente a cultura do próprio tempo em que o enredo aqui tratado se desenrolou (GINZBURG, 1987) - ou seja, para tratá-lo a partir de uma perspectiva processual - será necessário deter-me com mais cuidado sobre a história de Santarém.

Quando conversei com os afro-religiosos da cidade, quando eu observei as cerimônias realizadas durante as festas que pude acompanhar em seus terreiros, quando eu os entrevistei, quando eu acompanhei as cerimônias com dificuldade pela visão embaçada pela energia dos caboclos e dos orixás, eu “estive lá” (GEERTZ, 2009) – e isso ninguém deverá questionar, por que em minha escrita eu os convencerei. Tratarei agora da história de Santarém, mas o farei de forma direcionada a reconstruir processos de significação que pudessem de alguma forma atravessar a vivência nos terreiros em cada época referida: como eventos, fatos, pensamentos registrados na época – seja em Santarém ou em contextos mais amplos - definem um enredo particular que certamente diferencia o ser afro-religioso que observei nos dias de hoje daquele reconstruído pela memória de meus interlocutores quando me relataram

sua história de vida. Sigo guiada pela minha “imaginação histórica” (COMAROFF, 2010) para “restituir a contemporaneidade do passado em toda a sua singularidade” (BENSA, 1998: 41): será como se estivesse estado lá. Essa é a minha pretensão. Para isso vamos recuar algumas décadas no tempo. Antes de a FEUCABEP começar a agir em Santarém. Vamos falar daquela lembrada como a primeira: Mãe Isabel, a *preta-velha*.

CAPÍTULO 02 - SANTARÉM ONTEM E HOJE

2.1 A CIDADE DA PRETA-VELHA

A primeira mesmo dentro de Santarém foi essa que já morreu. A Isabel. Ela foi minha mãe. O que ela dizia você podia escrever, ela só tinha de branco as palma da mão dela... Sinto falta dela que só! Ouvei esse relato no dia 24 de Setembro de 2013 de uma das lideranças do terreiro onde faço trabalho de campo. Dona Marlene é *vodunsa* no Ilê Asé Oto Sindoyá, a liderança mais antiga da casa na linha de mina-nagô. Ela me falou com carinho de sua primeira mãe-de-santo, aquela que a conduziu para o universo das religiões afro-brasileiras. Dona Marlene já trabalhava na Umbanda há mais de sessenta anos, só de trabalhos com a cabocla Jarina já eram mais de cinquenta. Ela disse que era filha de Iemanjá. Eu tinha acabado de conhecer aquela senhora e não podia imaginar que seria ela a me contar tanta coisa sobre a história dos cultos afro-religiosos em Santarém. Estávamos as duas aguardando o fim dos preparativos de uma cerimônia de Candomblé no Sindoyá. Naquela noite duas filhas de santo da casa estavam pagando suas obrigações de um ano no Candomblé. Era uma cerimônia fechada, por isso, havia pouca gente no local. Foi assim que pude que conversar com calma com Dona Marlene. Ela continuou falando de Mãe Isabel.

Minha filha, quase todos ou não, todos mesmo passaram por lá. A 'preta-velha' como a gente chamava. Antes dela ninguém tocava tambor nas suas Casas, tinha só mesinha e ainda sim a polícia perseguiu. A gente usava o maracá, batia palmas. O tambor rufava no mato. Na época, nossa, era década de cinquenta, sessenta e ..., cinquenta e nove, sessenta, cinquenta e pouco! A gente ia pro Irurá, pra entrada do Irurá. A gente ia pra aquele Juá, na entrada da dobrada do Juá tinha um descampado né. Aí a gente levava o tambor pra lá, mas muitas vezes era palma da mão, pena e maracá que a gente chama. Aí depois que teve o terreiro, começou como Umbanda.

Dona Marlene foi uma das muitas que passaram pelas mãos de Mãe Isabel. A *preta-velha* que *de branco só tinha a palma das mãos, a negra dos olhos vermelhos que nasceu e se criou no quilombo do Pacoval em Alenquer* – afirmou Pai Clodomilson. O mais curioso dessa história é que muitos dizem que ela era maranhense, mas Pai Clodomilson de Ogum, seu viúvo, explica a confusão.

Ela é de Alenquer do Pacoval só quando ela foi daqui foi pro Codó e como ela era preta aí chamaram ela Isabel do Codó, aí deram o apelido a ela ta entendendo? A preta-velha Dona Isabel. Mas o nome dela é Dona Isabel Barral Azevedo. (Entrevista realizada em 01 de Fevereiro de 2014)

Segundo Pai Clodomilson, em 1945, Mãe Isabel *bateu tambor pela primeira vez em Santarém. Só de casa aberta ela tinha 67 anos, mas começou a trabalhar com sete anos de*

idade. Mãe Isabel é a vondunsa mais antiga do oeste do Pará – afirmou Pai Clodomilson. Ela era a mãe de santo mais velha de Santarém. Ela que fez esse povo aí, todo esse pessoal velho tudo passaram pela mãe dela – contou Mãe Brígida quando nos relatava a história de sua mãe carnal, Dona Roberta, mãe de santo, filha da casa de Mãe Isabel. Todo mundo veio da casa de Mãe Isabel – disse Paulo quando nos falava sobre a história dos cultos afro-religiosos em Santarém. Mãe Isabel foi a primeira que tocou tambor dentro de Santarém. “Porque pra ser Terreiro tem que ter tambor”, me disse certa vez um pai Ogã. O tambor é um marcador forte de identidade de culto: o silêncio é cômodo, torna invisível. A polícia perseguia principalmente o barulho do tambor. E segundo Pai Clodomilson, nessa época havia muita perseguição da polícia. Mas que época era essa?

Como terá sido desafiar o silêncio das noites santarenas com o barulhento som dos tambores de terreiro? Posso apenas imaginar os possíveis desdobramentos de tal empreitada em uma cidade que nos anos 50, era habitada por não mais que 14.061 pessoas, uma cidade que crescia de maneira extraordinária segundo Wilde Dias da Fonseca (2007), passando a ser habitada por 24.495 moradores nos anos 60. Durante 205 anos, a única religião conhecida pelos santarenos foi o catolicismo. “A partir de 1661, ano da chegada do missionário católico Padre João Felipe Betendorf, aqui se fixou a Igreja Católica e outra facção religiosa em Santarém não houve até 1866” (FONSECA, 2007: 104). Em 1867, com a chegada dos confederados norte-americanos, vieram os primeiros protestantes de denominação metodista, contudo, o protestantismo só ganharia força mesmo a partir de 1904, com a construção do primeiro Templo Batista (FONSECA, 2007). Nos livros de Wilde Dias da Fonseca (2007), Lúcio Pinto (2010) e Elivaldo José Macedo (2002) há tópicos reservados a tratar sobre as manifestações religiosas em Santarém, entretanto, somente são mencionadas as religiões cristãs: católica e protestante²⁵. Contudo, creio que os dados dos autores podem ser indiretamente utilizados para refletir sobre como se dava a relação entre os praticantes de diferentes manifestações religiosas em Santarém na década de 50, inclusive aquelas praticadas nos terreiros. Os dados apresentados por eles conectados a uma explicação conjuntural mais ampla certamente farão surgir um contexto de significação bastante rico.

Segundo Lúcio Pinto (2010), no final dos anos 40, os católicos santarenos começaram a reagir ao crescimento das religiões evangélicas na cidade, principalmente através de

²⁵ Destaco o fato de que o processo de reconhecimento das práticas de terreiros como religião é um dado relevante para refletir sobre essa invisibilização das religiões afro-brasileiras na historiografia local que trata sobre as religiões.

publicações no jornal *O Mariano*²⁶. “O avanço das outras religiões e o enfraquecimento dos católicos nessa relação, começando a contrastar com o predomínio quase absoluto até então em Santarém, era um fato que preocupava a Igreja” (PINTO, 2010: 272). O autor afirma que o “clima era de caça às bruxas e de intolerância religiosa” (PINTO, 2010: 272).

Essas relações pouco amistosas entre católicos e praticantes de outras religiões estão longe de ser um fato restrito a Santarém. A situação observada na cidade é reveladora de um “sentimento de crise” (GIUMBELLI, 2012) mais amplo da Igreja católica no país na década de 50. Segundo Cumino (2010), comparando o censo da década de 50 com o censo anterior realizado em 1949, é possível verificar um crescimento protestante e espírita acima do católico e isso desperta uma reação da Igreja contra essas religiões. Assim, em 1952, é criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que tinha como principais objetivos “mobilizar especialistas que auxiliassem os bispos na discussão de problemas, animar as pastorais que atuavam na sociedade e ser instância de relação com o Estado” (GIUMBELLI, 2012: 05).

A relação da Igreja Católica com as outras manifestações religiosas é definida então pela “postura do combate” (GIUMBELLI, 2012). Destacando o fato de que esse movimento se tratava de uma orientação maior da Igreja enquanto instituição - o qual seria direcionado a toda e qualquer prática religiosa que desafiasse sua hegemonia - Giumbelli (2012: 07) afirma que o “ataque era bem mais enfático em direção aos cultos mediúnicos, cujos frequentadores em geral se misturavam aos adeptos do catolicismo”. É nesse contexto que em 1953, a CNBB durante sua primeira sessão ordinária realizada em Belém do Pará, anuncia a “Campanha Nacional contra a Heresia Espírita”, mesmo ano em que se cria a Seção Anti-Espírita do Secretariado Nacional de Defesa da Fé e da Moral²⁷. Será que Frei Floriano Loewenau, bispo da Prelazia de Santarém (1950-1958)²⁸, estava entre os “numerosos Exmos Snrs Bispos e Prelados que colaboraram” com essa primeira sessão ordinária da CNBB? O representante da Prelazia de Santarém - a primeira criada no Norte do Brasil, nascida em 1904 como a maior Prelazia do Mundo – poderia ter ficado de fora desse encontro realizado tão próximo de seus domínios? Creio que não. Pois, além de tudo, em 1952 foi publicado no jornal *O Mariano* uma lista de publicações que os católicos podiam e não podiam ler: um index elaborado pelo

²⁶ Fundado em 1935 por Frei Ambrósio Philipsenburg, o jornal *O Mariano* circulou de 28 de julho de 1935 até o ano de 1952 (FONSECA, 2007), era um “órgão da Congregação Mariana de Santarém, que depois passou a órgão da Prelazia” (SANTOS, 1999), ou seja, era um jornal de cunho religioso católico. Lúcio Pinto (2010) utiliza os volumes do jornal para reconstituir a história da Igreja em Santarém nesse período.

²⁷ Dados obtidos através da cartilha “Por que a Igreja condenou o Espiritismo” publicada pela Editora Vozes em 1960.

²⁸ Informação encontrada em Pinto (2010: 263).

Departamento Nacional de Defesa da Fé e da Moral (PINTO, 2010: 273). Ou seja, os católicos santarenos estavam a par das campanhas realizadas pelo Departamento.

Penso que as descrições acerca da relação entre católicos e evangélicos em Santarém no final dos anos 40 e durante a década de 50 é reveladora dessa “postura de combate” encetada pela Igreja Católica durante o período. Mas de que maneira as considerações feitas até aqui podem ser utilizadas para “restituir a contemporaneidade do passado” (BENSA, 1998: 41) em que viveu Mãe Isabel quando fundou o primeiro terreiro de Santarém? Passemos aos “indícios reveladores” (GINZBURG). Ora, “os ataques mais enfáticos eram em direção aos cultos mediúnicos” (GIUMBELLI, 2012). Mas e quanto aos terreiros? O que diziam sobre eles? Não encontrei até o momento nenhuma referencia direta a relação que a Igreja Católica em Santarém estabelecia com os terreiros, mas creio que as informações expostas até aqui são bastante reveladoras.

O próprio registro da relação entre católicos e protestantes no período já conduz para uma explicação conjuntural, mas foi para aqueles que se movem por “evidencias” que destaquei a publicação nos jornais acerca das proibições determinadas pelo Secretariado Nacional de Defesa da Fé e da Moral – uma “prova” de que as campanhas promovidas pela Igreja chegavam até às terras do Tapajós. Afinal, é preciso considerar que naquela época a difusão de informações não era como hoje, a primeira rádio de Santarém só seria inaugurada em 1948 e a primeira emissora de TV passaria a funcionar somente em 1979²⁹. Contudo, foi pela familiarização - possibilitada pela bibliografia - com as obras publicadas através da “Campanha contra a Heresia Espírita” que pude visualizar uma conexão mais clara. É sobre uma dessas publicações que falarei a seguir. Logo ficarão claras as razões de minha escolha em descrevê-la mais detalhadamente.

O livreto “A degenerante religião de Umbanda: catecismo católico sobre os erros da Umbanda” foi escrito pelo Padre Miguel Giambelli da Prelazia do Guamá, localidade próxima à cidade de Belém. A cartilha é descrita pelo próprio autor como um “folheto de esclarecimentos sobre os erros da Umbanda” (GIAMBELLI, 1976: 5) em função do número de umbandistas estar crescendo assustadoramente em Belém, tornando ameaçador o “perigo de contaminação” (GIAMBELLI, 1976: 5) por essa “perigosa religião” (GIAMBELLI, 1976: 5). O Padre Miguel Giambelli cita a obra de Frei Boaventura Kloppenburg como um “livro maravilhoso sobre o assunto” e o indica aos dirigentes e militantes das Comunidades Cristãs de Base (CCBs) do Estado. Mas como o próprio Padre esclarece, a cartilha tem como público

²⁹ Informações obtidas em Fonseca (2007: 1990).

alvo justamente os dirigentes e militantes das CCBs, os quais segundo ele haviam solicitado a preparação de material com esclarecimentos sobre o assunto.

O Padre Giambelli deixa claro suas pretensões ainda na apresentação do livreto onde indica que irá “traçar um esquema sobre as principais superstições e características da Umbanda”, caracterizando seus escritos como um “pequeno catecismo católico sobre os erros umbandistas”: ele intenta “precaver e defender o nosso bom povo do interior contra tão infausta epidemia”.

Segundo Padre Giambelli “os principais fundadores da Umbanda foram os selvagens negros da África, trazidos como escravos, para o Brasil desde 1530”. A associação umbanda-negritude-África é visivelmente acionada para demonstrar a “triste origem” da doutrina umbandista: sobrevivências de uma religião inventada pelos negros “ao nível de sua fraquíssima cultura e de sua baixíssima civilização”; “crendices e práticas supersticiosas”; “ritos de sua religião pagã que os escravos negros transmitiram de uma geração para outra” no Brasil. Ele afirma:

“Enquanto o Brasil, graças a Deus, está empenhado a sair do subdesenvolvimento para se colocar entre as nações mais prósperas e desenvolvidas – e isso em todos os setores: econômico, industrial, educativo, social – no que diz respeito à religião, os umbandistas estão trabalhando intensamente para lança-lo entre os países mais primitivos e subdesenvolvidos, ao nível dos selvagens africanos de 400 anos atrás” (Pe. GIAMBELLI, 1976: 10).

Até onde sei o Padre Giambelli não conteve a epidemia, visto o largo número de Terreiros existentes em Santarém, por exemplo, nos dias de hoje. Até porque a própria orientação institucional da Igreja Católica em relação a essas outras práticas religiosas mudaria com os “ventos ecumênicos” (NEGRÃO, 1996: 99) do Concílio Vaticano II³⁰. Mas a publicação do clérigo cumpriu o objetivo maior para o qual foi criada: esclarecer o assunto aos dirigentes e militantes das CCBs. Encontrei os escritos do Padre, já corroídos e empoeirados, na biblioteca particular de um militante católico fervoroso com quem convivi: meu avô, Emir Hermes de Sousa Bemerguy.

Até bem pouco tempo, não tinha consciência do papel ocupado por meu avô na história de Santarém. No final das contas, foi justamente quando eu o perdi que pude ter dimensão da importância da sua obra para a cidade. No dia 13 de Novembro de 2012, meu

³⁰ Segundo Júnior Rodrigues (2012: 137), o Concílio Vaticano II durou de 11 de outubro de 1962 a 8 de dezembro de 1965 e reuniu 2.540 padres conciliares oriundos dos cinco continentes: 1.060 da Europa; 620 da América Latina; 416 da América do Norte; 408 da Ásia; 351 da África; 74 da Oceania. Segundo Jensen (2001: 12), “depois do Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica no Brasil começou a dialogar com as religiões não-cristãs e a adotar um pluralismo litúrgico, incorporando elementos das religiões Afro-brasileiras em certas missas. Além disso, a Igreja começou a reconhecer oficialmente a Umbanda como religião”.

avô faleceu. Na semana que se seguiu ao momento em que enfrentamos a sua perda, ele foi publicamente homenageado pela Prefeitura de Santarém e a notícia de seu falecimento foi amplamente divulgada em todos os meios de comunicação da cidade - movimento sempre acompanhado de muitas homenagens e pesares a nossa família. No dia 15 de Novembro de 2013 foi criado o Prêmio de Literatura Emir Bemerguy descrito pelos jornais locais como um evento que homenageia o “poeta e escritor Emir Bemerguy pelos relevantes serviços prestados em favor da cultura e literatura da Amazônia”³¹. E no dia 21 de Junho de 2014 foi inaugurada pela prefeitura de Santarém, a Escola de Artes Emir Bemerguy, caracterizada pelo atual prefeito Alexandre Von como uma “justa homenagem a um santareno que contribuiu fortemente para o engrandecimento da cultura no Município”³². Todos esses eventos foram constitutivos de meu processo de descoberta da obra de meu avô, o qual passou a ser determinante na “delimitação daquilo que me foi possível fazer e descobrir” (ABU-LUGHOD, 1988) a partir daí.

Porém, minha decisão em expor, ainda que superficialmente, sua vida em meu trabalho foi, sobretudo, resultado do acaso. A mim que o tinha tão perto parecia distante aquela figura do *Professor Emir escritor e poeta de Santarém*, aquele por quem recebia cumprimentos por tantos lugares onde passei quando as pessoas reconheciam meu sobrenome. E a maior descoberta que pude fazer sobre aquele Emir que não conheci estava ali bem próximo de mim: um quarto de portas trancadas em sua casa, aquele que eu sempre soube que era proibido entrar – o escritório de meu avô. Somente após sua morte, já com 19 anos de idade, eu entrei naquele lugar pela primeira vez. Ali havia um imenso acervo de documentos sobre a história de Santarém, além de 20 livros editados guardados em uma gaveta com a seguinte etiqueta: *Obras prontas para publicar*.

De todo o encantamento que a descoberta daquele lugar me causou, o que de fato definiu minha decisão em falar sobre meu avô em meu trabalho foram os livros que encontrei em seu acervo: algumas referências já conhecidas por mim que me dedicava a entender a história das religiões afro-brasileiras no Brasil. Uma delas já expus mais detalhadamente acima: o livreto “A degenerante religião de Umbanda: catecismo católico sobre os erros da Umbanda”. Mas havia muitas outras. Destaco agora as que mais chamaram minha atenção e adianto logo que elas possuem um ponto em comum: todas são materiais produzidos pela CNBB em sua “Campanha contra a Heresia Espírita”.

³¹ Informação disponível em: <<http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2013/11/premio-emir-bemerguy-de-literatura-incentiva-poetas-locais.html>>. Acesso em: 17/11/2014.

³² Informação disponível em: <<http://www.oimpacto.com.br/cultura/escola-de-artes-professor-emir-bemerguy-e-inaugurada/>>. Acesso em: 17/11/2014.

Imagem 08 - A degenerante religião da Umbanda: catecismo católico sobre os erros de Umbanda (1976); Porque a Igreja condenou o Espiritismo (1960); Posição católica perante a Umbanda (1957).



Fonte: Acervo pessoal de Emir Bemerguy.

Imagem 09 - O Espiritismo no Brasil: orientação para os católicos (1960); As Fraudes Espíritas e os Fenômenos Metapsíquicos (1958)



Fonte: Acervo pessoal de Emir Bemerguy.

Penso que ao encontrar essas obras no acervo pessoal de meu avô deparei-me com um indício incisivo que revelava que as histórias da Igreja em Santarém estavam muito claramente inseridas nos contextos de significação da História mais ampla da Igreja Católica no Brasil. O ponto que revela os possíveis sentidos atribuídos aquele som de tambor que

passava a invadir a noite santarena na década de 50. A “postura de combate” (GIUMBELLI, 2012) que Mãe Isabel pode ter enfrentado.

Além de tudo, *ela era quilombola negra do beijo virado*, afirmou Pai Clodomilson de Ogum, o viúvo que ela deixou pra trás quando faleceu há dois anos. Agora, passo as justificativas não ocasionais da utilização da obra de meu avô em meu trabalho. Pois, como já disse anteriormente, antes de sua morte, eu não o conhecia como o intelectual que o caracterizavam. Foi quando encontrei os livros acima em seu acervo que passei a me interessar mais em conhecer sua história de vida. A partir de agora, apresento os resultados desse movimento.

Emir Bemerguy nasceu em Fordlandia em 1933 como neto de judeu - Moisés Bemerguy, que exercia as funções de rabino em Itaituba. O escritor fazia questão de descrever-se como católico de comunhão diária. “Luto, hora a hora, por ser o cristão dos meus sonhos” (p.11), afirmou Emir em seu Diário publicado. Por esta vida como “religioso atuante e católico praticante”³³, meu avô foi considerado “um dos leigos mais ativos de toda história religiosa da Igreja Católica em Santarém” (PINTO, 2010: 325). Creio que a conjuntura - a influência histórica do catolicismo na cidade (PINTO, 2010) - contraposta à vivência de um indivíduo, Emir Bemerguy – pela posição de liderança religiosa que ocupou - justifica a análise proposta a partir daqui: observar como os pensamentos do escritor podem ser reveladores de um contexto de significação mais amplo.

Caracterizado como “um dos mais importantes intelectuais de Santarém” (PINTO, 2010: 325), meu avô foi dentista por formação e profissão, mas foi também professor durante trinta anos. Contudo, o que ele mais fez – e gostou de fazer em sua vida – foi escrever (PINTO, 2010: 325). “Ao longo de vinte e um anos foi colaborador domingueiro de “O Liberal”, onde publicou mil e cem artigos. E também escreveu em quase todos os órgãos da imprensa santarena, a partir de 1960” (Trecho da biografia do autor em seu livro *O Diário de um convertido*). Creio que a posição ocupada por meu avô nos meios de comunicação locais também são uma forte justificativa de que uma análise de seus escritos pode ser bastante reveladora do pensamento da época. Contudo, para os limites desse trabalho e pelas ideias que revelam, escolhi explorar duas situações em particular vivenciadas/descritas por meu avô: Santarém na Ditadura Civil Militar e o I Festival de Música do Baixo Amazonas.

³³ Assim Emir foi descrito quando a Câmara Municipal de Santarém o homenageou postumamente. Em: <http://www.camaradesantarem.pa.gov.br/noticias.php?id=1251&titulo=Resenha+da+sess%26%23227%3Bo+do+dia+14.11.2012>

2.2 A “MAIOR TRAGÉDIA DA NOSSA HISTÓRIA”: SANTARÉM E A DITATURA CIVIL MILITAR

No dia 03 de Outubro de 1966³⁴ a população santarena foi às urnas e escolheu Elias Pinto - candidato do Movimento Democrático Brasileiro - para dirigir a Prefeitura de Santarém por quatro anos. A vitória expressiva de Elias Pinto sobre Ubaldo Correa, candidato pela Aliança Renovadora Nacional (ARENA) - o partido situacionista - representou uma derrota para o regime militar instalado no Pará em junho de 1964. “Foi a única vitória da oposição no Estado e uma das mais importantes em todo o país naquele ano, em que o MDB foi batido fragorosamente pela ARENA” (PINTO, 2010: 76). “Aquela eleição foi a última em que o povo votou durante os 19 anos seguintes” (PINTO, 2010: 75).

Pois o “governador Alacid Nunes passou a considerar sua, pessoal, a derrota que o candidato por ele apoiado sofreu no segundo mais importante município do Pará” (PINTO, 2010: 76).

Nove meses depois de assumir a Prefeitura, Elias Pinto enfrentou uma crise política que culminaria em seu afastamento e posterior cassação. Cerca de um ano depois, a mais grave crise política da história de Santarém teve um desfecho trágico. Em 20 de setembro de 1968, foi realizada uma passeata em que um grupo de duas mil a três mil pessoas caminhou até a sede da Prefeitura Municipal decidido a reconduzir Elias Pinto ao cargo de prefeito (MACEDO, 2002; PINTO, 2010).

“Mal a massa se aproximou, mesmo sendo absolutamente pacífica, sem a presença de qualquer pessoa armada, os manifestantes foram recebidos a bala, sem tiro de advertência ou qualquer manobra de intimidação” (PINTO, 2010: 84).

O confronto terminou de forma trágica: cinco feridos e três pessoas mortas. Em seu diário, Emir descreve esse episódio que, segundo ele, foi “a maior tragédia de nossa história”. Lúcio Pinto (2010) afirma que as observações registradas por Emir são “fonte de referência indispensável para a compreensão dessa fase tão atribulada e confusa da história de Santarém” (PINTO, 2010: 90).

“‘Era uma vez a época em que os santarenos escolhiam seus prefeitos através de eleições...’ Isso poderá ser o prólogo de uma história que contarei a meus netos, relembando velhos (e às vezes bons) tempos. É que, antontem, a Junta Militar que dirige o país adiou por um ano os pleitos municipais previstos para novembro vindouro, e hoje, em novo decreto-lei, Santarém e Santos (S. Paulo) foram enquadradas num elenco de áreas tidas como vitais para a segurança nacional. Diante disto e depois disto, perderam definitivamente suas populações o direito de selecionar administradores através das urnas: doravante eles serão nomeados diretamente pelo Presidente da República. É noite... é noite escura...” (Diário de um convertido, p. 154, 12 de setembro de 1969)

³⁴ Informação encontrada em Pinto (2010:73)

No dia 21 de setembro de 1969, Santarém foi incluída na Área de Segurança Nacional (MACEDO, 2002: 159). Apesar de as palavras de Emir “revelarem” (GINZBURG, 1989) certo pesar acerca da situação política em Santarém, o escritor que descrevia a si mesmo como um “indivíduo apolítico, sem partido”, foi considerado por Lúcio Pinto (2010) como um simpatizante da Ditadura Civil militar, tendo inclusive apoiado o AI5. Emir foi colunista no Jornal de Santarém de 1966 a 1998 – periódico que, segundo Pinto (2010), defendeu abertamente o regime em suas publicações. Mas em relação a esta situação em particular não me deterei detalhadamente sobre as ideias defendidas por Emir ou por seus contemporâneos acerca do regime militar, pois creio que esse é uma questão ampla que ainda precisa ser investigada futuramente. Abordei este ponto por considerar importante demonstrar como Santarém estava inserida nesse contexto político mais amplo.

Deixando de lado o desencontro de algumas datas trazidas pelos pesquisadores que trataram sobre esse período da história política de Santarém, desejo esclarecer que apresentei brevemente o episódio por entender que esse grande evento da história de nosso país – a Ditadura Civil Militar - não poderia ser tratado enquanto naturalmente significativo no contexto referido sem antes serem feitas considerações acerca de como esse evento teria atravessado ou não a história de Santarém. Mas destaquei anteriormente que o nosso interesse nessa revisão da história santarena são principalmente as ideias que essas conjunturas representaram. A Ditadura Civil Militar é descrita como um período em que a Umbanda³⁵ – considerada uma religião brasileira – obtém muitas conquistas.

Analisando principalmente o contexto de atuação das Federações Umbandistas na cidade de São Paulo, Negrão (1996: 96) destaca como “a chamada Revolução de 1964 teve repercussões na vida religiosa nacional”. A relação das religiões afro-brasileiras com o Estado foi bastante alterada. Como já falei anteriormente, a década de 50 foi um período de enorme tensão entre a “Igreja Católica e as religiões mediúnicas”, mas após o golpe militar “a Igreja já não era mais uma aliada e gradativamente foi se transformando no estuário das oposições reprimidas e bloqueadas” (NEGRÃO, 1996: 96). Cumino (2010: 170) sugere que o apoio da Ditadura às religiões afro-brasileiras, a Umbanda em particular, também era, em parte, “uma reação à Igreja Católica, que reunia simpatizantes ao comunismo e polemizava, em algumas instâncias e com toda razão, a postura do governo militar”.

³⁵ Esclareço que os termos Umbanda, religiões mediúnicas, religiões de negro, espiritismo, assim como os termos religiões afro-brasileiras são categorias definidas por contextos específicos atravessados por uma série de questões políticas. Nos limites desse trabalho o contexto e os debates que definiram esses diferentes termos não serão o enfoque principal. Para essa discussão ver Jensen (2001), Giumbelli (2003).

Assim, data de 1964 uma série de fatos emblemáticos ao reconhecimento oficial da Umbanda: a inclusão desta como religião no Anuário Estatístico do IBGE e a inclusão das festas umbandistas nos calendários turísticos regionais (NEGRÃO, 1996: 97). “Assim, a Umbanda continuou a crescer, reconhecida e estimulada pelos governantes que se apropriaram do poder em 1964” (NEGRÃO, 1996: 99). De um modo geral, destacou-se que a relação entre as religiões afro-brasileiras e o governo militar foi bem menos turbulenta se contrastadas com os mecanismos de opressão institucionalizados criados pelos governantes em períodos anteriores.

No capítulo em que tratei sobre a história geral da FEUCABEP procurei demonstrar as negociações pontuais de regras institucionalmente formalizadas que tornaram evidente como governantes do período militar no Estado do Pará se relacionavam com um grupo específico: os afro-religiosos. Assim, penso que ao demonstrar que Santarém estava sob um pesado controle do regime – o mesmo regime que já estabelecia relações com a FEUCABEP em Belém – podemos imaginar as muitas maneiras como esse contexto político pode ter atravessado as relações estabelecidas com os terreiros em Santarém.

2.3 IEMANJÁ INCOMPREENDIDA

“A Comissão Organizadora do 1º FESTIVAL DA MÚSICA POPULAR DO BAIXO AMAZONAS, terá plenamente reconhecidos os seus esforços, com a honrosa participação de V. Sa e família, prestigiando sobremaneira o acalentado certame, cuja realização, a Amazônia, paulatinamente integrada na realidade nacional, há de aplaudir, nesta oportunidade em que se busca a divulgação e valorização do que nos é autêntico” (Convite do 1º Festival da Música Popular do Baixo-Amazonas) “

Dos dias 12 a 19 de dezembro de 1970 realizou-se em Santarém o I Festival de Música Popular do Baixo-Amazonas. Quando lia os artigos de jornais publicados por Emir Bemerguy, um ponto se destacou quando o autor, que foi membro da comissão julgadora do evento, teceu comentários em sua coluna acerca do Festival. Creio que a situação descrita por Emir é bastante reveladora.

“Quase tudo foi ótimo. Digo quase tudo, porque cumprindo a maldição que pesa sobre as coisas criadas, necessariamente imperfeitas, deve haver sempre aquele incômodo senão, aquela nota dissonante que compromete a harmonia, que ensombreia o esplendor dos mais belos ou santos empreendimentos humanos (...) Falo dos vexames que uma parcela, felizmente bem pequena, da plateia, ousou impor àquela que brilhara como a grande estrela do Festival: Irís Fona (...)

(...) inconformado com os apupos inconcebíveis que eram dirigidos à invulgar artista, tive ímpeto de largar tudo, subir ao palco e atirar sobre os mal educados, não a viola que um cantor, em São Paulo, jogou na cara dos que o

vaiavam, mas algumas verdades que me pareciam oportunas (...) Solicito, contudo, agora, àquela minoria barulhenta, que procure não mais repetir atitudes tão negativas, tão anti-santarenas como essa, aprendendo a prestigiar os autênticos valores de sua terra (...)

Por último, um conforto moral e um apelo que dirijo a Íris Fona (...): não se deixe abater pelo pequeno revés, o felizmente corriqueiro entre multidões, e procure servir-se com mais frequência da extraordinária voz que possui, utilizando-a para cantar as glórias de Deus e para enaltecer cada vez mais esta “Pérola Tapajônica” linda, folclórica e às vezes tão incompreendida – exatamente como sua “Iemanjá” (Por Emir Bemerguy, em 22/12/1979, em artigo intitulado “Um festival de várias coisas” (UM FESTIVAL DE VÁRIAS COISAS em 22/12/1970).

Iemanjá é um orixá feminino de origem africana do panteão yorubá. Ela é conhecida como rainha do mar e é cultuada no Candomblé e em outras religiões afro-brasileiras. É uma divindade africana muito popular no Brasil, tanto que no dia de 02 de fevereiro comemora-se o dia de Iemanjá³⁶. Interessante destacar que inicialmente, o Dia de Iemanjá era comemorado em conjunto com a Igreja Católica, pois o dia de Nossa Senhora da Conceição também é dia 02 de fevereiro. Mas, nos anos 60 a Igreja começou a considerar a celebração um culto pagão e em função dessa reação atualmente a data é comemorada em sua maioria por devotos do candomblé e da umbanda³⁷. Mas antes de nos atermos em analisar minuciosamente a “Iemanjá incompreendida” descrita por Emir, vamos entender em que consistiu o “I Festival de Música Popular do Baixo-Amazonas”. Em entrevista publicada em Março de 1970 no jornal “A Província do Pará”, Vicente José Malheiros da Fonseca – Presidente da Comissão Organizadora e do Comitê Administrativo do Festival – falou resumidamente sobre os objetivos principais do evento: 1) “a divulgação das músicas santarenas e, se possível, na Amazônia”; 2) “o incentivo para que os compositores e poetas busquem fonte de inspiração em termos nossos”.

A categoria de prêmio em que Iris Fona concorreu no Festival é descrita pelo Presidente da Comissão Organizadora do evento como aquela voltada para “músicas com temas regionais, nossos, amazônidas”³⁸. Ele afirma:

“Sou da opinião (...) que o compositor, o poeta, o pintor devem localizar-se no tempo e no espaço, hoje e aqui. Ora, acho que seria bem mais válido a gente explorar a realidade amazônida antes de procurar temas alheios, em outras fontes, estranhos à nossa própria. Dessa maneira, estamos sendo muito mais autênticos, mais originais. E a originalidade, suponho ser um ponto virtualmente positivo numa criação.

Portanto, valorizar o que é NOSSO. Buscar temas nossos, esse é o incentivo que nos esforçamos para dar aos compositores e autores santarenos, e por extensão, a todos os amazônidas conscientes de nosso rico potencial. A Amazônia precisa se impor no cenário artístico nacional” (Por Vicente Malheiros da Fonseca)

³⁶ Disponível em: <<http://www.calendarr.com/brasil/dia-de-iemanja/>>. Acesso: 17/11/2014

³⁷ Disponível em: <[site http://www.calendarr.com/brasil/dia-de-iemanja/](http://www.calendarr.com/brasil/dia-de-iemanja/)>. Acesso: 17/11/2014.

³⁸ Informação encontrada em “O meu baú mocorongo”, v.3, pg. 754.

Eis a letra da música “incompreendida” cantada por Íris Fona:

IEMANJÁ³⁹
 Letra e música: João Sílvia e Íris Fona
 Eu vivo a sonhar
 nas ondas do mar
 buscando te encontrar
 no fundo do abismo
 o reino de Iemanjá
 no fundo do mar
 reina Iemanjá.
 Tal curupira nas matas
 Está a lara nas águas
 Iemanjá ô ô Iemanjá
 preciso te encontrar
 Quero que faças
 Oh! virgem das águas
 o meu amor voltar.

...

Ao ler os artigos de Emir publicados no Jornal de Santarém duas ideias recorrentes chamaram minha atenção: o progresso - ora apresentado enquanto uma ameaça, ora exaltado enquanto um futuro que demorou a chegar. Observem os trechos abaixo:

“Não, não basta que procuremos preservar os recantos da infância. É insuficiente a obsessão de mantermos uma paisagem que precisa, aqui e ali, ser modificada em proveito de todos. Mais que isso, temos de lutar pela prevalência dos valores espirituais de um povo, não consentindo passivamente que também a nossa festejada cultura local seja prostituída e morta aos atritos contínuos das chamadas ‘fricções étnicas’” (Em “Santarém e as ameaças do progresso”, BEMERGUY, 2010: 51)

Santarém não foi (...) forjada repentinamente pelo progresso, coisa nenhuma. Essa praga veio chegando aqui aos poucos, trazendo todo o seu estoque de venenos e remédios, de bênçãos e de maldições (...) (Em “Santarém e as ameaças do progresso”, BEMERGUY, 2010: 51).

“Muito já tínhamos, sim. Faltava, todavia, ao município, isto que se lhe proporciona neste momento histórico: uma infra-estrutura urbana, econômica e social – em condições de lhe imprimir o vigoroso impulso inicial que lança as comunidades ao encontro com o futuro” (Em “Santarém – Ontem... Hoje... Amanhã...”, BEMERGUY, 2010: 44).

Por exemplo, quando cita o “entrevero político” envolvendo o prefeito Elias Pinto, Emir apela aos “inconformados” com a derrota defendendo que Santarém deveria estar acima de tudo, pois “o futuro da terra que amamos deveria servir a todos como um denominador comum” e convida a todos “a rogar a Deus para que conduza e esclareça o gestor eleito” para que ele de modo algum permita que se “interrompa a auspiciosa jornada de progresso que vinha bafejando Santarém nos últimos anos” (BEMERGUY, 2010:14).

Palavras como evolução, primitivo, civilizado, integração também chamaram minha atenção. Logo veio a minha mente os livros da CNBB encontrados na biblioteca do escritor,

³⁹ Informação encontrada em “O meu baú mocorongo”, v.3.

os quais exploravam a dicotomia primitivo x civilizado caracterizando as crenças dos negros como selvagens. A partir de todas essas observações, na descrição da situação ocorrida durante o I Festival de Música do Baixo Amazonas outra palavra se destacou: *Folclore*. Tudo indicava tratar-se do uso de uma “linguagem que historicamente estava à disposição” de Emir: o evolucionismo e o culturalismo. Uma representação da “alegoria da perda”, como diz Clifford (1998b), que se caracteriza pela descrição de um “presente-que-está-se-tornando-passado”. E seriam essas as ideias que forneceriam as bases para que em 1958 fosse criada a Campanha Brasileira de Defesa do Folclore. Segundo Silva (2002: 20)

“pelo menos desde o século XIX os intelectuais brasileiros utilizavam o termo “folclore” para designar as tradições culturais, ou seu estudo, produzidas pelas camadas “não-ilustradas” da população e tidas como espontâneas e preservadas em contos, lendas, mitos, festas, etc. (SILVA, 2002: 20).

O caso da “Iemanjá incompreendida” e a reação de meu avô registrada em seus escritos poderiam ser considerados como imagens do movimento de folclorização de elementos ligados ao universo de crença do negro brasileiro e de outras “camadas ‘não-ilustradas’”? A evidente desaprovação de meu avô às “crenças supersticiosas da religião dos selvagens negros da África” (Pe GIAMBELI) contraposta a sua reação à música “Iemanjá” podem ser consideradas como um reflexo desse movimento de folclorização que ao negar a essas crenças o caráter de religião, nega também sua contemporaneidade e as destina a desaparecer engolidas pela civilização? Nesse caso, os artistas associam Iemanjá à Iara – personagem de uma lenda amazônica - seguindo o objetivo da categoria em que sua música concorreu durante o Festival: “Valorizar o que é NOSSO. Buscar temas nossos” como disse Vicente Malheiros da Fonseca. Assim, a dura “postura de combate” (GIUMBELLI, 2012) às crenças do negro foi amenizada pela caracterização de Iemanjá como um elemento do folclore regional. Mas minha interpretação dos fatos colocados até aqui também estão atreladas a outro questionamento: Emir Bemerguy teve acesso a toda essa discussão sobre a identidade nacional?

O uso da expressão “fricção étnica” ⁴⁰ indica que o escritor era conhecedor das teorias da aculturação, ideia que parece atravessar bastante sua forma de pensar. Em um de seus artigos Emir também revela que em 1975 um grupo de intelectuais santarenos reativou o “Instituto Etnográfico e Literário de Santarém”, o próprio nome da instituição já indica que o grupo era afeito a ler trabalhos antropológicos. Mas penso que o fato de eu ter encontrado em

⁴⁰ Termo definido pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira para refletir sobre a situação de contato entre os diferentes povos. Para maiores detalhes ver Cardoso de Oliveira (1981).

sua biblioteca obras de Lévi-Strauss e Gilberto Freire confirma o interesse do escritor pelos debates realizados pela ainda embrionária Antropologia Brasileira do início do século XX.

Acredito que este ponto é revelador de como o pensamento dos intelectuais santarenos das décadas passadas pode ter influenciado na significação dada às práticas religiosas dos Terreiros. Pois, na formação da Antropologia Brasileira uma das tradições que são tidas como inaugurais são os estudos das populações afro-brasileiras (SILVA, 2002). E nesse período inicial de consolidação da antropologia no Brasil, a perspectiva histórico-evolucionista fortemente em voga atravessava as análises dos pesquisadores que estudavam as “religiões negras” (PRANDI, 1996). Nesse primeiro momento, os estudos eram fortemente marcados por um paradigma biologizante e racista que partia do pressuposto da desigualdade de aptidões biológicas entre as raças. Assim, o negro e qualquer prática relacionada a ele, eram tratados como naturalmente inferiores. O material publicado pela CNBB encontrado na biblioteca de meu avô estava completamente atravessado por essa perspectiva, utilizada para justificar ataques às religiões afro-brasileiras, caracterizadas como práticas de selvagens e primitivos.

Por outro lado, o uso da expressão “fricção étnica” e o fato do escritor ter lido⁴¹ a obra de Gilberto Freire, “Casa Grande e Senzala”, revelam que meu avô também conheceu o debate sobre as teorias de aculturação. O que seria uma explicação para a recorrência do uso de uma “alegoria da perda” (CLIFFORD, 1998b) em seus escritos. Em meio a tudo isso vemos o autor defendendo Iris Fona e sua “Iemanjá” da “má educação” de alguns indivíduos “anti-santarenos” que não souberam compreender aquela canção “folclórica”. Aquela que ganhou o 2º lugar em uma categoria de Prêmio que buscava “valorizar o que é nosso”. Então vejo que Emir circulava entre duas perspectivas, as quais, no Brasil inteiro atravessaram muito a vivência dos Terreiros: uma biologizante que dava origem a argumentos racistas pela justificativa da desigualdade, utilizada para deslegitimar as práticas religiosas dos negros ou práticas caracterizadas como “religião de negro”. E outra que continuava a afirmar a inferioridade das “religiões negras” (PRANDI, 1996), mas a partir da perspectiva da diferença – na qual o pressuposto da raça é substituído pelo da cultura e aquelas práticas passam a ser caracterizadas como primitivas, como culturalmente atrasadas na escala da evolução cultural.

A partir da leitura dos escritos de Emir pode-se afirmar que perspectivas de análise que influenciaram sobremaneira a forma como a sociedade brasileira significou as práticas religiosas dos Terreiros também estavam presentes nas reflexões que os intelectuais da cidade

⁴¹ Afirmo que leu a obra, pois encontrei anotações do escritor sobre o livro.

realizavam sobre a sua própria sociedade. Mas, como as ideias veiculadas por eles afetaram a vida nos Terreiros de Santarém? Essa é uma pergunta que não explorei até as últimas consequências nos limites desse trabalho. Meu objetivo era reconstituir analiticamente o contexto que de alguma forma pudesse “revelar” (GINZBURG, 1989) como a sociedade santarena significava as práticas religiosas realizadas nos Terreiros. Tenho a clareza da amplitude dessa questão e de maneira alguma penso que a esgotei nesse trabalho.

Apresentei alguns fatos relatados ou vivenciados por meu avô, por acreditar que ao situá-los historicamente no contexto político e ideológico em estavam inseridos, poderia demonstrar como as ideias que marcaram a época em que ele escreveu/viveu são constitutivas da “cultura do próprio tempo” (GINZBURG, 1987: 34) em que Mãe Isabel abriu o primeiro terreiro da cidade. Ao “reconstituir analiticamente” (GINZBURG, 1987: 9) a diferença das ideias da Santarém de ontem, penso que agora poderei explorar mais a fundo os sentidos de outro momento da história dos cultos afro-religiosos cidade: a ação da FEUCABEP a partir de 1982. Então, sigamos para o próximo capítulo.

No mais, termino esta sessão com a única referencia direta que encontrei sobre as “religiões espíritas” nos escritos de meu avô Emir até o momento. É um trecho de um livro não publicado em que ele fala sobre seu pai.

Confuso e indiferente em termos de espiritualidade, papai só se aproximou das práticas religiosas após duas graves cirurgias que sofreu no período de um mês e que por bem pouco não o conduziram ao túmulo. Antes disso, andou perdido pelo esoterismo, sessões espíritas e outras pragas, embora - justiça se lhe faça - sempre nos empurrasse para a igreja. (Em enquanto eu me lembro, escrito em 1975).

Parece que os “ventos ecumênicos” (NEGRÃO, 1996) do Concílio Vaticano II não lhe fizeram mudar de ideia.

CAPÍTULO 03 - A FEUCABEP EM SANTARÉM

A partir de 1982, dezoito anos depois do início de suas atividades, a FEUCABEP começou a agir de maneira mais incisiva na fiscalização dos cultos afro-religiosos em Santarém. Ainda no final dos anos 70, Dona Luiza, afilhada do Tesoureiro da Federação, o Senhor Antônio Cruz, vem morar em Santarém. Segundo Caio, *ela já veio como representante desta Federação pra saber quantas casas existiam aqui*. Cruz conta que Luiza já era filiada à Federação quando morava em Belém então

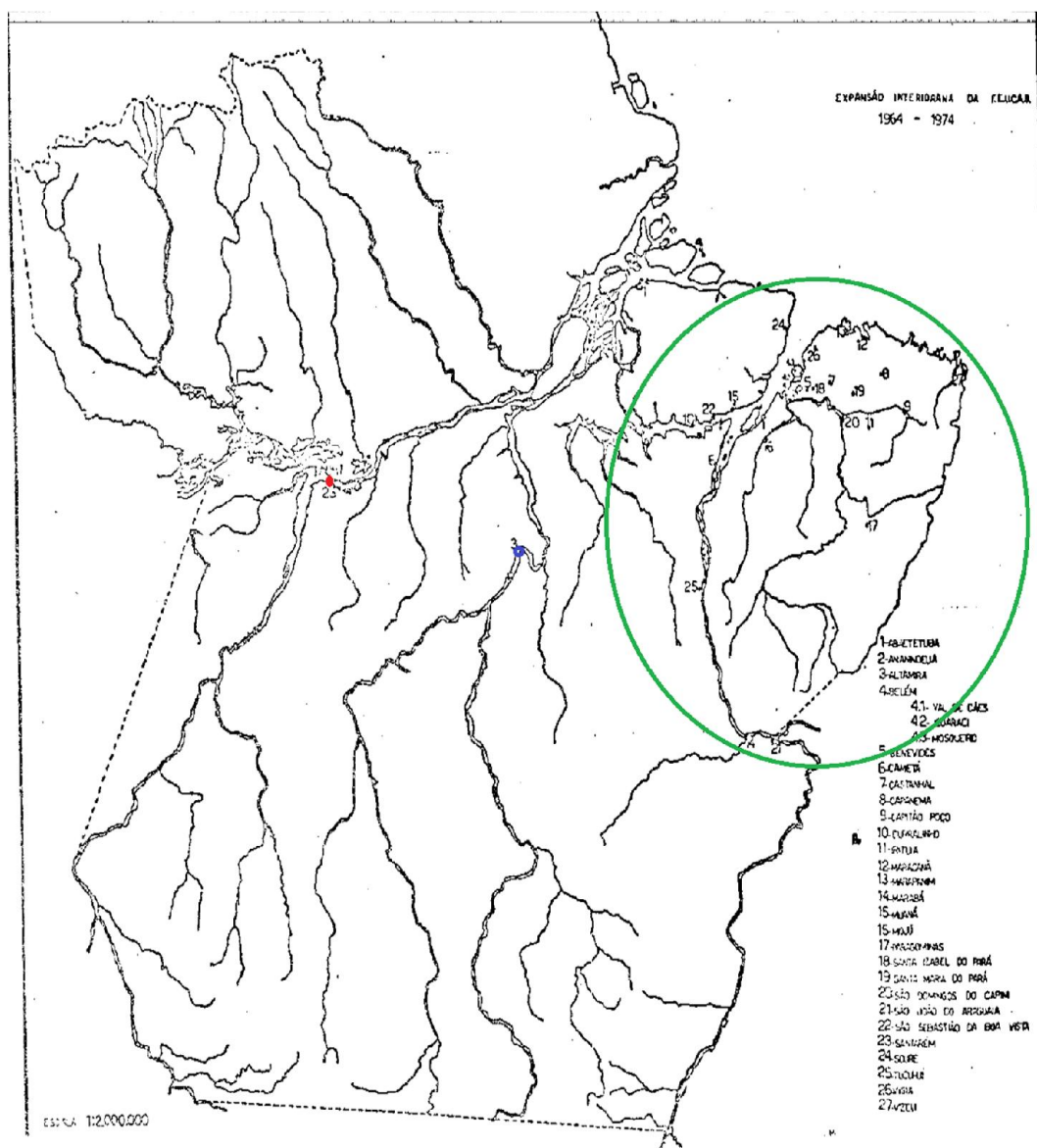
depois que ela foi pra Santarém, que houve a feitura de santo dela, aí ela sendo minha afilhada, eu pedi ao presidente que botasse ela como fiscal de lá. Ela foi ser a fiscal e depois nós fundamos a Associação pra ela.

Assim, como parte de um *projeto de interiorização*, foi criada na cidade, a Associação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros de Santarém, filial da FEUCABEP. Luiza foi iniciada no Candomblé em 1983 por Pai Hyder Nazareno Lisboa no mesmo *barco*⁴² de Mãe Sindoyá, liderança de terreiro de quem muito falarei neste capítulo.

Em sua dissertação, Vergolino (1976, p.107) apresenta um mapa no qual aponta a expansão interiorana da FEUCABEP no período de 1964 – 1974 e, já nesse período, marca a presença da Federação em Santarém. Os dados obtidos até o momento não abarcam o contexto anterior à vinda de Luiza para a cidade no final dos anos 70, contudo, destaco esse ponto, pois a imagem do mapa chamou a atenção em um detalhe evidente: a expansão da instituição concentra-se nos entornos da capital Belém (círculo em verde) e somente duas cidades fogem a esse padrão, Altamira (ponto azul) e Santarém (ponto vermelho).

⁴² Expressão utilizada para se referir a um grupo de pessoas que passam juntas pela iniciação no Candomblé

Imagem 10 – Mapa da expansão interiorana da FEUCABEP (1964-1974)



Fonte: VERGOLINO (1976)

Qual teria sido a motivação para que Santarém fosse a única cidade do oeste do Estado onde a Federação atuava em sua primeira década de existência? Seria pela importância socioeconômica da cidade no período? Pelo fato de naquela época Santarém ser considerada como o “segundo município do Estado, somente superado pela própria capital em matéria de progresso e evolução” (BEMERGUY, 2010: 15)? No livro “Umbanda e Integração Social: uma investigação sociológica na Amazônia”, Di Paollo (1979) publicou em anexo vários dados brutos fornecidos pela FEUCABEP. No anexo 02 denominado “Quadro geral das casas de Umbanda filiadas à FEUCABEP nos municípios do interior Pará – 1977” se faz referência

há cinco casas já filiadas em Santarém, todas sem o uso do tambor. A partir do quadro de Di Paolo (1979) e do mapa de Vergolino (1976) tem-se informações da atuação da FEUCABEP até o ano de 1977 nas seguintes cidades: Abaetetuba, Ananindeua, Augusto Correa, Benevides, Bragança, Bujaru, Cachoeira do Arari, Cametá, Capanema, Capitão Poço, Castanhal, Curralinho, Icoaraci, Igarapé-Açu, Igarapé-Miri, Irituia, Itaituba, Marabá, Maracanã, Marapanim, Moju, Mosqueiro, Muaná, Oriximiná, Paragominas, Portel, Primavera, Salinópolis, Salvaterra, Santa Isabel do Pará, Santarém, São Domingos do Capim, São João do Araguaia, São Sebastião Boa Vista, Soure, Tomé-Açu, Tucuruí, Val de Cães, Vigia, Vizeu. Além desses dados serem reveladores da forte presença das práticas afro-religiosas no Estado do Pará, também revela o quão abrangente era o poder de ação da Federação no período. Mas o que teria determinado essa expansão para os interiores de uma forma geral e para Santarém em particular? Em entrevista realizada no dia 14 de Março de 2014, fiz essa pergunta ao Tesoureiro da Federação.

Mas se a capital tinha que se filiar à Federação e tirar o seu alvará de funcionamento, o interior que é muito mais também tinha que fazer a mesma coisa. Tinha que controlar o interior. E olha que é um problema, porque é grande demais e a gente não tem condições. (Entrevista com o Senhor Antônio Cruz, 14 de Março de 2014).

Segundo Cruz o que motivou foi a necessidade de controlar. Mas, segundo Pai Walmir da Luz Fernandes a criação de pólos no interior também foi uma exigência da polícia *para que não houvesse balbúrdias ou coisas assim, anarquias nos interiores*. Por isso

na época foi resolvido numa reunião em 04 de dezembro de 80 que a partir do ano seguinte os interiores, os municípios, os maiores municípios do Pará iam ter um braço da FEUCABEP, aí Santarém foi o primeiro. Foi Santarém! Porque era uma das cidades maiores. Aí Castanhal, Marabá, enfim. Aí foi se expandindo assim né, nos interiores. (Entrevista realizada em 12 de Março de 2014)

Mas como se dava essa relação com a polícia? Na Portaria nº 416 de 28 de Maio de 1982, o Secretario de Estado de Segurança Pública, o Senhor Paulo Celso Pinheiro Sette Câmara – o mesmo que revogou a proibição do toque de tambores na zona metropolitana de Belém através da Portaria nº 1288 emitida naquele mesmo ano – considera “que a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará é entidade legitimamente constituída e por consequência necessita de apoio das autoridades para melhor fiscalizar a prática dos aludidos cultos” e resolve que:

- I. O controle de tais atos será feito pela Federação, que comunicará a Secretaria de Estado de Segurança Pública, quaisquer inobservâncias às normas estipuladas.
- II. Competirá a Divisão de Vigilância Geral, na capital e as Delegacias de Polícia do interior, quando solicitadas, dar apoio à fiscalização da Federação para o cumprimento às presentes normas.

- III. Os responsáveis por Terreiros, Tendas, Centros, Searas, Cabanas e demais locais onde se realizem práticas umbandísticas, e não filiados à Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará, deverão proceder seu registro, que será gratuito em todo o Estado, junto a Divisão de Polícia Administrativa desta Secretaria.
- IV. A Federação encaminhará mensalmente a Divisão de Polícia Administrativa a relação das pessoas registradas ou filiadas naquela entidade, autorizadas à prática de cultos umbandísticos.
- V. Os cultos umbandísticos enumerados no Item III, localizados no Interior do Estado e não filiados a Federação, deverão providenciar o registro junto a Delegacia local, (Municipal ou Distrital) que fará remessa dos documentos à Divisão de Polícia Administrativa.

Acredito que a partir das informações contidas nessa portaria é possível entender com mais clareza as razões que levaram Luca (2003; 2008) a afirmar que nessa época a FEUCABEP era única mediadora entre as casas-de-culto e o Estado. Mas já tratamos sobre este ponto no capítulo um. Apresento estes dados agora para demonstrar como as próprias relações estabelecidas entre a FEUCABEP e a Polícia definiam também uma obrigação à Federação: era lhe dado o poder de controle, mas exigia-se também sua presença de forma ampla, desde a capital até os interiores. A forma como foi possível cumprir essa determinação em Santarém foi através de Dona Luiza, afilhada de Cruz. No caso de Santarém em particular nos vemos confrontados com os resultados das negociações na prática: uma relação de parentesco determinou a forma como uma orientação institucional maior foi cumprida. Mas dentre as resoluções estabelecidas pelo Secretário de Segurança uma em particular chamou minha atenção: aquela em que o próprio Estado determina que a polícia, quando solicitada, deveria dar apoio à fiscalização feita pela FEUCABEP. Isso logo me lembrou do enredo que ouvi de Caio na primeira entrevista que realizei ao longo da pesquisa.

Desde essa primeira conversa as referências às relações estabelecidas entre a Associação e a Polícia foram constantes. Somente percebi o quão significativo foi para a pesquisa o diálogo estabelecido com o Pai Ogã Caio quando, ao longo do trabalho de campo, soube mais sobre sua trajetória religiosa. Segundo Caio ele aprendeu a tocar *segurando tambor pros mais velhos quando todo mundo se reunia lá na casa da Mãe Isabel. Eu aprendi assim: ouvindo eles tocarem* – afirmou. Sua mãe carnal, Mãe Rafaela, também foi filha de santo de Mãe Isabel. Durante o período em que a fiscalização pela FEUCABEP se tornou mais intensa em Santarém, Caio tocava tambor no terreiro da fiscal da Federação: Mãe Luiza. Mas durante nossas conversas também deixou claro uma coisa: ele ia aonde gostava de tocar. Então, a fala de Caio é fruto de uma trajetória de muita circulação, ou seja, ele falava a partir das muitas histórias que ouviu e das muitas situações que presenciou - não em um único

terreiro – mas nos muitos que frequentava por razões várias. Foi Caio que nos contou a história da FEUCABEP em Santarém pela primeira vez. Ele afirmou:

A ordem que chegou aqui em Santarém era que quem quisesse tocar tambor tinha que 'raspar santo'. E assim, eles chegaram de livre espontânea pressão. As casas aqui em Santarém eram todas Umbanda e Mina. Tocavam aquele toque que vocês já conhecem né. E se entendiam muito bem na verdade. Todo mundo aqui se entendia muito bem.

Eles tinham a postura de pai-de-santo, pai Hyder, ele era de Oxalá, ele era um cara extremamente educado... veio um Ogã dele pra cá, que veio ensinar as pessoas tocarem, tudo mais, que o nome do cara de santo era Kassilandê, era um cara alto, bonito, moreno, magro! A postura deles, eles eram bem educados, agora vieram com aquela imposição, que quem tivesse terreiro, quem quisesse tocar tambor tinha que raspar santo.

(Entrevista realizada em 12 de Outubro de 2012)

A partir da leitura da bibliografia sobre o tema⁴³ e também a partir das muitas conversas que acompanhei nos terreiros de Santarém, posso dizer que *raspar o santo* é uma expressão que significa fazer o ritual de iniciação no Candomblé, no qual um dos fundamentos exige que se raspe a cabeça do iniciado. De acordo com Caio a iniciação exigida pela FEUCABEP na cidade deveria ser no Candomblé. Ele afirmou que na época não havia terreiros dessa denominação na cidade, mas havia terreiros já antigos de Umbanda e de Mina. Segundo contam os interlocutores, o Terreiro de Mãe Isabel que é considerado o primeiro da cidade, foi aberto no ano de 1958. Antes as festas eram realizadas no mato e quase sempre a base de palmas, chamado uso de *pena e maracá*, como afirmou Dona Marlene. Ao longo do trabalho de campo procurei conhecer e observar esses terreiros mais antigos que foram mencionados pelos afro-religiosos santarenos com quem tive contato.

Para os limites desse trabalho, não farei um trato cuidadoso das particularidades de cada uma dessas três modalidades de culto mencionadas, mas algumas questões pontuais acerca deste ponto são importantes e passarei por elas rapidamente. Primeiro, a caracterização da Umbanda como uma religião “genuinamente brasileira” (CUMINO, 2010) parece não funcionar para pensar o campo em Santarém onde ouvi muitas vezes a referencia a Umbanda como uma referencia genérica a práticas de culto afro-brasileiro. Segundo, os Terreiros de Mina parecem ser uma variação da prática do Tambor de Mina do Maranhão (FERRETI, 1997; 2008), mas afirmo isso apenas como uma impressão que tive a partir da leitura de etnografias que tratam sobre o contexto maranhense⁴⁴. De forma geral, para a reflexão proposta o que importa nessa diferenciação Umbanda-Mina-Candomblé são as

⁴³ Bastide (2001) apresenta uma descrição detalhada sobre os rituais de iniciação no Candomblé.

⁴⁴ Para maiores informações sobre essa questão consultar o trabalho de Anderson Lucas Pereira (2014), o qual consiste em uma etnografia detalhada sobre as práticas de um terreiro de Mina da cidade de Santarém.

particularidades do ritual de iniciação do Candomblé: iniciar nessa denominação de culto exige consideráveis recursos financeiros, é necessário ficar recolhido 21 dias dentro do Terreiro e o cumprimento de uma série de restrições ao longo de um ano após a iniciação.

Em sua fala fica claro que Caio sugere que esta *ordem* foi dirigida a todos os terreiros da cidade, ou seja, aqueles que utilizavam o tambor. Ele contou também que a instituição enviou um Ogã de Belém para ensinar os praticantes do culto a tocar e emitiu outra *ordem*.

Porque junto com essa ordem, depois que veio essa ordem pra se raspar santo, aí veio uma outra que quem tocasse tinha que tirar uma carteira da Federação, tinha que tirar uma carteira e pagar uma taxa pra Federação. E eu lembro que quando ela me disse isso eu disse tá então de agora em diante a senhora vai me pagar pra tocar, porque eu toco de graça e ninguém me paga pra isso. Então se eu vou pagar pra Federação, alguém vai ter que me pagar também (Entrevista com Caio, dia 15 de Outubro de 2012)

Essa regra que lhe afetou de forma mais direta lhe causou muito revolta e teria sido um dos motivos que o fez sair da casa de Mãe Luiza, pois ele se recusou a tirar a carteira. De maneira geral, Caio relatou várias das ações (ou tentativas de ação) da Federação na cidade na época. Segundo ele, havia fiscalização para verificar se os terreiros filiados estavam pagando as mensalidades de associado a FEUCABEP. Ele contou também que a cada filho-de-santo recolhido para *raspar*, a liderança da Casa referida deveria preencher e pagar uma *guia de recolhimento* à Federação. Quando lhe perguntei sobre quais seriam os benefícios de ser filiado à Federação neste período ele respondeu de forma dura: *Benefício ninguém recebia nenhum*.

Boa parte do que ouvi naquele dia só faria sentido muito tempo depois. De fato, a fala de Caio foi o fio condutor das questões que construí ao longo do trabalho de campo, mas hoje – dois anos após aquela primeira conversa - penso que, analiticamente, a reprodução do tom generalizante de sua fala não revela o que realmente me interessa abordar nessa sessão – as negociações para que a regra fosse posta em prática (BOURDIEU, 1983b). Contudo, esclareço que me deterei exclusivamente na questão da exigência da feitura ou, como disse Pai Walmir tempos depois, no *movimento da obrigatoriedade das iniciações*. No capítulo um procurei demonstrar que a exigência da feitura era uma orientação institucional formal da Federação. Neste capítulo além de descrever as ações da FEUCABEP em Santarém de uma forma geral, também pretendo apresentar como essa regra – a da *obrigatoriedade das iniciações* - foi posta em prática na cidade (BOURDIEU, 1983b). Para tanto irei partir dos relatos de três lideranças de terreiro que, de maneiras diferentes, foram afetados pela *ordem* baixada pela Federação: Mãe Sindoyá, do Ilê Asé Oto Sindoyá e Mãe Brígida, do Terreiro de Mina Iansã.

No dia 24 de Janeiro de 2014, a equipe do Núcleo de Pesquisa e Documentação das religiões de matriz afro-brasileira do oeste do Pará e Caribe (NPD-AFRO) realizou entrevista sobre a história de vida da mãe-de-santo do Ilê Asé Oto Sindoyá, Mãe Sindoyá. Em Abril do ano anterior a mãe de santo da casa havia pagado sua obrigação de 21 anos no Candomblé: o último degrau a subir na hierarquia da religião. Desde aquele momento eu passei a aguardar ansiosamente a oportunidade de entrevista-la, pois no seu convite para as cerimônias de sua obrigação havia um resumo de sua trajetória religiosa no Candomblé, e foi ali que li um nome que logo chamou minha atenção: Pai Hyder Nazareno Lisboa, um pai-de-santo ligado à Federação, o qual é mencionado várias vezes na bibliografia como um dos indivíduos que contribuíram para a afirmação do Candomblé no Estado do Pará e também como um dos candomblecistas que tornaram o fato de ser “feito” um marco divisor do campo afro-paraense (CAMPELO, 2008). Através daquele convite, soubemos que Sindoyá foi *iniciada* em 1983, ou seja, no mesmo período da vigência da *ordem* da FEUCABEP para aqueles que quisessem ter Terreiro aberto na cidade. A sacerdotisa da Casa, que antes de 1983 praticava Umbanda é hoje, a *Yalorixá* do Ilê Asé Oto Sindoyá que se tornou um Terreiro de Candomblé muito conhecido e respeitado na cidade. Ela nos contou como foi pra ela *raspar*.

Mãe Sindoyá: E como foi pra me raspar? A Dona Luiza era presidente da Federação aqui em Santarém. Eu era vice. Aí veio o Cruz que era o presidente da Federação em Belém. Se não raspassem os terreiros ia ser tudo fechado. Eu não podia fechar. Tinha acabado de abrir como é que ia fechar? Aí entrou pra raspar: eu, finada Esperança, Julieta e Luiza.

Carla: Mas e a senhora já tinha algum interesse no Candomblé antes disso?

Mãe Sindoyá: Nem conhecia minha filha. Não conhecia nada. Não conhecia nada. Tinha que raspar. Sabe o que era? Meu pai de santo, que Deus o tenha, tava numa situação difícil e queria ganhar dinheiro. Aí foi assim. Porque tinha que ser raspado, porque se não raspasse... aí foi raspado eu e um monte de gente. Ninguém tinha conhecimento.

Telma: Mas o que eles diziam que ia acontecer com vocês se vocês não raspassem?

Mãe Sindoyá: Que iam fechar nossas casas. Chegaram a fechar terreiro. O tambor da Graça foi pra delegacia. Confusão! Só queriam o dinheiro mesmo. Porque pra ter o terreiro aberto tinha que ser raspada

(Trecho de entrevista realizada dia 24 de Janeiro de 2014)

A entrevista com Sindoyá acrescentou um dado muito interessante ao enredo da atuação da FEUCABEP em Santarém. Além de todas as questões referentes à *ordem* para se iniciar no Candomblé, ela também põe em evidencia um ponto que até então não havia sido mencionado: as relações que Dona Luiza mantinha com o povo de santo de Santarém. Pois ela

conta que ela e Mãe Luiza *trabalharam* muito juntas⁴⁵. A partir de sua fala pudemos perceber que elas já mantinham uma relação de amizade antes de Luiza se tornar fiscal da Federação. Nós erámos comadres – afirmou a mãe. Comadres que se tornariam *irmãs de barco*, ou seja, ambas foram *raspadas* por Pai Hyder durante o mesmo ritual de iniciação. Foi durante a conversa com Sindoyá que soubemos da relação de parentesco ritual existente entre ela e Mãe Luiza. Esse ponto chamou minha atenção por dois motivos. Primeiro porque ao longo do trabalho de campo, pude perceber a importância das relações de parentesco ritual no Candomblé: pais, mães, irmãos e. Ouvi de Paulo, Pai Ogã do Ilê Asé Oto Sindoyá, uma das falas mais esclarecedoras acerca desse ponto. Ele afirmou:

A Ialorixá⁴⁶ pega um vínculo materno mesmo como se ela tivesse lhe parido. Você pode ter certeza disso. Tudo aquilo que acontece com você de ruim ou coisa parecida ela sente. Então cria aquele vínculo. Por que no Candomblé ela lhe pariu! No contexto religioso ela lhe pariu. Tanto que você toma outro nome. Meu nome de batismo é Paulo. Mas dentro da religião eu recebi outro nome quando eu nasci, eu sou conhecido como Obeleju. É como se fosse Paulo, vamos supor. É Obeleju, um nome africano, eu tenho nome e sobrenome africano entendeu? Que foi quando eu nasci, desde a minha iniciação pra cá então no contexto religioso, nesse dia, Paulo morreu e nasceu Obelejú.

(Fala registrada durante as atividades da Oficina de Cartografia Social realizada no dia 19 de Outubro de 2010)

Segundo, porque isso revelava que Mãe Luiza *raspou o santo* no mesmo período em que os demais foram abordados acerca da obrigatoriedade da iniciação no Candomblé. Segundo Cruz, Mãe Luiza já conhecia Pai Hyder antes de ir para Santarém e teria se iniciado no Candomblé por vontade própria. Mas todos aqueles que narraram a *ordem* da Federação se referem à Mãe Luiza como a principal mediadora desse contato. Cruz contou que Mãe Luiza só se tornou presidente da Associação Espírita e Umbandista dos cultos afro-brasileiros de Santarém depois de sua iniciação. Então, quando Mãe Sindoyá contou que *teve que raspar o santo senão seu terreiro seria fechado* e logo em seguida revelou que Mãe Luiza foi sua *irmã de barco*, ela nos permitiu perceber que o início do *movimento da obrigatoriedade das iniciações* é anterior à fundação da filial em Santarém. Pois, como disse Cruz, *primeiro ela veio como fiscal e depois nós fundamos a Associação pra ela*. Mãe Sindoyá também contou que foi depois da iniciação com Pai Hyder que Luiza se tornou presidente da Federação em Santarém, mas também acrescentou uma nova informação: ela foi vice-presidente da

⁴⁵ Em fevereiro deste ano eu, juntamente com a equipe do NPDAFRO, realizamos um trabalho de digitalização do acervo áudio visual particular do Ilê Asé Oto Sindoyá. Durante o trabalho, encontramos várias fotos de Sindoyá e Mãe Luiza realizando *trabalhos*.

⁴⁶ Termo da língua ioruba utilizado para se referir à posição hierárquica e a função de liderança afro-religiosa de um Terreiro. Ialorixá é a palavra feminina e Babalorixá, a masculina. Em Santarém, tanto as lideranças de Terreiro de Candomblé quanto às de Terreiro de Mina fazem questão de utilizar o termo para afirmar sua posição.

Federação durante algum tempo, mas *quando eu senti que tava tendo um problema comigo em relação aos filiados aí eu me afastei* – afirmou. Dona Luiza é identificada por muitos como fiscal da Federação, mas é importante destacar que depois ela assume outra posição dentro da instituição: a de presidente de uma associação local filial da Federação. De uma forma geral, ela foi reconhecida como a representante da FEUCABEP na cidade e em nenhum momento ouvi referências ao nome da Associação tal como descreve Cruz. Pois ele afirmou: *Lá nunca teve Federação, lá teve Associação*. Pois como já apontei no capítulo um, as etapas de criação de filiais no interior eram 1) Definição de um fiscal 2) Criação da Associação. Mas o nome a que os interlocutores fizeram referência foi ao da Federação, então, na percepção dos afro-religiosos santarenos que passaram pelo processo de institucionalização não há essa dissociação Federação/Associação: tratava-se de ações da FEUCABEP.

No relato de Mãe Brígida sobre sua história de vida ela apontou algumas informações que nos ajudam a pensar sobre estes diversos momentos de construção das relações que definiriam as negociações para que as ações da Federação em Santarém tivessem ou não eficácia (BOURDIEU, 1990). Quando Mãe Brígida nos contou sua trajetória religiosa para que se tornasse uma Ialorixá da tradição de Mina, ela lembrou que uma das primeiras pessoas a lhe orientarem sobre sua mediunidade foi Dona Luiza, a fiscal da Federação. Ela não lembrou o período exato em que ocorreu esse momento, mas podemos imaginar a partir da data de fundação do seu Terreiro. Mãe Brígida é sacerdotisa do Terreiro de Mina Iansã que já está em funcionamento há trinta e cinco anos. Esse encontro com Dona Luiza foi antes da fundação de seu terreiro. Então, a partir deste ponto da trajetória religiosa de Mãe Brígida, podemos demonstrar que a fiscal da federação já atuava como mãe de santo na cidade antes de começar a conduzir de forma mais atuante a fiscalização dos terreiros como representante da FEUCABEP.

Destaco a relevância dessa constatação, pois penso que este dado nos ajudará a entender melhor como se deu a negociação entre a fiscal da FEUCABEP e as lideranças de Terreiro de Santarém: ela não o fazia como um membro de fora, desconhecido pelo grupo; mas como integrante das relações estabelecidas. Pois segundo Caio, Mãe Luiza passou a morar em Santarém nos final dos anos 70. A mãe de santo era de uma família importante conhecida na cidade, algo que foi bastante mencionado por aqueles que a descreveram, contudo, isso não era suficiente para afirmar que, antes de vir morar na cidade nos anos 70, Dona Luiza já conhecesse Santarém ou já mantivesse relações com as lideranças de terreiros da cidade. Em alguns momentos fiquei com a impressão que a fala de Caio sugeria que Dona

Luiza era uma pessoa de fora que teria começado a manter relações com os terreiros de Santarém somente quando se tornou fiscal da Federação. Mas não. Hoje, sabemos que a mãe-de-santo fazia parte da rede de relações estabelecidas entre os membros do povo de terreiro de Santarém. Então, acredito que podemos classificá-la como um membro desse grupo e imaginar todos os desdobramentos que esse fato acarretou às negociações para filiação à Federação.

Mas a fala de Sindoyá também revela outro ponto importante. Até então ainda não havia escutado nenhuma explicação acerca das justificativas para que a ordem de feitura fosse no Candomblé. *E porque sendo uma Federação que englobava tudo, a ordem era justamente raspar o santo no Candomblé?* Essa foi a pergunta que fiz a Caio durante nossa primeira conversa. A essa que foi uma das minhas primeiras indagações, Sindoyá apontava uma resposta: dinheiro⁴⁷. Durante o trabalho de campo ouvi muito a seguinte afirmação: *Porque pra fazer Candomblé tem que ter dinheiro!* Pois para subir na hierarquia da religião é preciso que se *pague as obrigações*: de um, três, sete, quatorze e vinte e um anos. Durante o trabalho de campo acompanhei cerimônias de quase todos os degraus de obrigação, menos de quatorze anos. Além da fala recorrente dos membros da casa acerca dos gastos elevados nas cerimônias, também pude observar de perto a abundância de elementos necessários para que as obrigações se realizassem. Assim, penso que quando Sindoyá afirma que ela acredita que a razão para a imposição da iniciação no Candomblé foi o dinheiro, nós temos uma resposta reveladora. Tanto na fala de Sindoyá quanto de Caio, a fala da imposição sobrepõe qualquer construção imaginada acerca de um eventual discurso de convencimento, contudo, creio que não podemos deixar este plano de lado.

Em entrevista realizada no dia 12 de Abril de 2013, às vésperas da obrigação de vinte um anos de Sindoyá realizada em seu terreiro na cidade de Santarém, Pai Walmir – atual pai-de-santo de Sindoyá, fundador do INTECAB/PA e ex-membro da FEUCABEP – apontou outros caminhos possíveis para entender a questão da ordem da feitura no Candomblé. Ele afirma:

Pai Walmir: Porque a Federação forçava a serem iniciados!

Carla: Em que?

Pai Walmir: Uma, uma tradição, por exemplo. Você tinha uma casa de Umbanda, mas você tinha que ser iniciado por alguém, tinha que ter um pai ou uma mãe, se não tivesse você teria, era obrigado a se iniciar. Muitas pessoas tinham casas

⁴⁷ Para maiores informações sobre a questão dos usos do dinheiro nas práticas afro-religiosas realizadas em Santarém ver o trabalho de Beatriz Martins Moura (2014)

abertas e não tinham um direcionamento, não tinham um pai ou uma mãe, entendeu como é? Entendeu? Achava que tinha condição, que sua mediunidade era desenvolvida e fundava uma casa. Então, quando a FEUCABEP entrava em ação, ela via que você não tinha esse direcionamento lá de atrás, entendeu? E você era obrigado a se iniciar. E outros inclusive, que tinham Casas maiores como foi o caso da Luiza, da Conceição e da Sindoyá, elas foram, tipo assim, obrigadas a serem iniciadas no Candomblé porque elas já tinham uma casa grande (Entrevista com Pai Walmir da Luz Fernandes realizada no dia 12 de Abril de 2013).

Como se pode observar, Pai Walmir descreve a orientação institucional oficial acerca do controle das feitorias - de uma forma bastante similar à explicação apresentada por Cruz, o Tesoureiro da Federação - para em seguida confirmar que houve uma imposição da iniciação no Candomblé, mas somente às lideranças das principais casas: Luiza, Sindoyá e Conceição⁴⁸. Em Março deste ano estive em Belém para realizar atividades ligadas à pesquisa, nessa oportunidade conversei novamente com Pai Walmir. No dia 12 de Março de 2014 nos encontramos em seu Terreiro, o Ilê Asé Agaro Nile. Ali ele revelou novas informações acerca da atuação da FEUCABEP em Santarém.

A FEUCABEP ela adentrou Santarém porque na realidade o que eu entendo da FEUCABEP racionando... Porque quando você tá envolvido você tá envolvido depois que você começa analisar você vê que não era tão assim da forma... A FEUCABEP se manifestou como um órgão normativo mesmo sabe? Imposicional. Só que a FEUCABEP começou a exigir que as pessoas se iniciassem nas religiões de matriz africana, mas ela não impôs que fosse no Candomblé. Isso aí não. Eu posso negar porque não existe isso. O que aconteceu é que o Hyder Nazareno Lisboa que foi esse que iniciou a Sindoyá era muito amigo do presidente da FEUCABEP. Então mandaram o Hyder na época pra fundar a FEUCABEP, ele foi junto com o Cruz que era o tesoureiro da FEUCABEP, fundaram a FEUCABEP, uma sucursal podemos dizer assim, lá em Santarém. Então o Hyder obviamente vendeu seu peixe! Colocou o Candomblé nas alturas. Tipo assim com a visão de que a Umbanda fosse o primário, o fundamental, a Mina fosse o ensino médio e o Candomblé fosse a Universidade. Esse é o meu imaginário. E eles ficaram com isso. (Entrevista com Pai Walmir da Luz Fernandes, dia 12 de Março de 2014)

Quando conversei com Cruz, o Tesoureiro da Federação, sua explicação acerca do meu questionamento sobre a questão da imposição da feitura no candomblé em Santarém se construiu através de um movimento bastante similar ao que Pai Walmir utilizou na fala acima: evidenciar ações de pessoas, desvinculando-as da relação com a Instituição. A fala acima foi construída enquanto resposta a um questionamento sobre a imposição da feitura no Candomblé pela FEUCABEP em Santarém. A resposta negativa é clara: não foi a

⁴⁸ Conceição Moraes é reconhecida como a primeira pessoa que se iniciou no Candomblé em Santarém. Segundo Camila, sua neta e filha de santo o Terreiro de Mãe Conceição passou a cultuar Candomblé há trinta e nove anos atrás, a partir de 1975. Apesar de ter se iniciado antes de todos, tanto Pai Walmir como Cruz indicam que a iniciação de Mãe Conceição teve relação com ações de controle da Federação. Até o momento não conseguimos conversar com Mãe Conceição, por isso não irei apresentar as informações referentes a possível relação estabelecida pela liderança com a FEUCABEP.

FEUCABEP, foi o Pai Hyder Nazareno Lisboa. Quando conversei com a Professora Anaíza Vergolino durante a minha estadia em Belém, uma de suas primeiras ponderações após ouvir minhas explicações sobre a pesquisa que nós estávamos realizando sobre a FEUCABEP em Santarém também foi nessa mesma linha. Ela destacou que eu deveria tomar cuidado ao afirmar que a questão das feituradas no Candomblé teriam sido ações vinculadas a FEUCABEP, pois fazia parte da própria dinâmica da religião os sacerdotes circularem por outros lugares para iniciar relações de filiação ritual. Tanto o comentário de professora Anaíza como o de Pai Walmir foram certos em uma questão para a qual ainda não havia me atentado: teria sido um equívoco caracterizar a situação relatada por Caio e por tantos outros como um fato fundada a partir de uma ordem institucional da Federação? Hoje, o acúmulo de elementos sobre a situação relatada indica que a questão da *ordem para raspar santo* não foi uma política institucional oficial da FEUCABEP. Quando afirmei durante uma pergunta que Pai Hyder foi Santarém pela FEUCABEP, Cruz confirmou que *isso foi verdade!* Mas em seguida acrescentou: *Agora acontece que a gente manda, mas a gente não sabe a burrada que vão fazer. Essa é a questão!* Em seguida o Tesoureiro negou contundentemente que a questão das feituradas no Candomblé teria alguma relação com a Federação.

Não! Absolutamente não. Isso aí é mentira, porque elas é que quiseram o Candomblé! Elas que contrataram, não foi a Federação. Federação não se envolve em contratar ninguém. Digamos que tu, tu vai num terreiro, tu te atoa, aí tu pá... faz o teu santo. A Federação deu ordem pra tu fazer não? A Federação vai autorizar o pai-de-santo iniciar você no santo, mas ele não vai, a Federação não vai lhe dizer faça o santo com fulano, beltrano. Se você chegar aqui e perguntar, eu queria ir num terreiro de Candomblé, nós damos vários nomes, você vai, a vontade é tua. Mas nós não tamo lhe mandando pra nenhuma. Então foi o caso deles dois, elas que escolheram lá mermo. Naquele tempo eles tinham conversa bastante. Então! Por exemplo, o finado Hyder ele era conhecido da minha afilhada, da Luiza, ela já conhecia. Então, quando ele entrou pro Candomblé, ela pá! Ela sendo duma nação, quis ir pra outra, chamou ele, as aí as outras lá entraram junto com ela. Compreendeu? Isso aí foi assunto deles, não foi nosso, a Federação não se envolveu nisso (Entrevista realizada com Cruz no dia 17 de Março de 2014)

Penso que de todas essas ponderações acerca dos limites do que pode ou não ser considerado como uma ação institucional são absolutamente válidas. Contudo, afirmo que restringir a explicação ao plano dos indivíduos limita a compreensão do que ocorreu em Santarém. Pois, como já afirmei acima, esses indivíduos eram referenciados como *da federação*, ou seja, pode até não ter sido uma política institucional oficial, mas a partir do momento em que ela foi reconhecida enquanto tal por aqueles que foram afetados pela *ordem* estabelecida, as ações passaram a ser da FEUCABEP e não de Pai Hyder Lisboa, ou de Luiza ou de qualquer outro.

É justamente nesse ponto que a afirmação de Bourdieu ganha mais sentido: uma regra não é automaticamente eficaz por si mesma. Pois no limite da tentativa de se construir uma relação de oposição entre a agência dos indivíduos e a normativa institucional se evidencia um contraponto inegável, quase óbvio, mas bastante esquecido: são através dos indivíduos que as instituições funcionam. E para continuar descrevendo como os indivíduos fizeram a FEUCABEP funcionar em Santarém – as condições sociais para que as regras tivessem ou não eficácia (BOURDIEU, 1990) - que passo aos relatos de Mãe Brígida, a atual representante da Federação em Santarém.

Como já destacamos anteriormente, Mãe Brígida é sacerdotisa do Terreiro de Mina Iansã, terreiro que já está em funcionamento há trinta e cinco anos na cidade de Santarém. Mãe Brígida me ajudou muito a compreender como se construíram as ações da Federação na cidade na época de Mãe Luiza. A Ialorixá também fez sua feitura em resposta a pressão da FEUCABEP para que os sacerdotes se iniciassem, mas não fez no Candomblé *por que não quis*. A mãe de santo se iniciou na Mina em 1988. Observem agora como ela descreveu a *ordem* da Federação:

Por isso que eu tive que fazer minhas feituas pela federação, tá aqui ó. Eu tive que fazer isso aqui. Eu tive que fazer minha iniciação, tudo isso eu tive que passar. Naquela época o presidente da FEUCABEP era o Juvenal Barbosa. Entendeste como eram as coisas? Eu tive que passar pela minha feitura, pra poder ter meu terreiro, pra me poder ter filho de santo, porque se eu não passasse pela feitura eu não podia ter filho de santo, não podia ter casa aberta. Foi por isso que eu corri e fui procurar uma feitura. Porque naquela época prendia os tambor de quem não era feito. Prendia os tambor e as pessoas tavam até incorporada.

(Entrevista realizada no dia 19 de Novembro de 2014)

Mãe Brígida contou que Mãe Luiza só liberou o alvará depois que ela se iniciou. E fez questão de me mostrar toda documentação que comprova sua filiação. Eram quatro folhas referentes ao atestado da realização de sua iniciação e do pagamento das obrigações de um, três e sete anos – momento em que deixa de ocupar o cargo de *Iaô* e passa a ser considerada uma *Ialorixá Plena*. Esse documento é denominado de *atestado curricular religioso* e me ajudou muito a compreender como se dava o controle burocrático da questão das feituas de que tanto falei ao longo do trabalho. O documento é assinado tanto pelo pai ou mãe de santo que realiza o ritual de iniciação quanto pelo presidente da Federação. Creio que com isso a fala de Cruz mencionada anteriormente se torna mais clara, quando ele afirmou que a *federação autoriza o pai-de-santo a lhe iniciar*. Só é possível solicitar a emissão do *atestado curricular religioso* para o filho de santo iniciado se o sacerdote estivesse com a documentação toda regularizada na Federação.

Pelo fato de ser a atual representante da Federação em Santarém, Mãe Brígida me ajudou muito a compreender os caminhos por onde Mãe Luiza realizava a fiscalização dos terreiros da cidade. Na primeira conversa que tive com Caio sobre a questão a referência as relações estabelecidas entre a fiscal e a polícia foram constantes, mas ele sugeriu que tal fato se dava principalmente em função da influência do marido de Mãe Luiza, o qual era um advogado muito respeitado na cidade na época. Contudo, a partir das informações presentes na Portaria nº 416 de 28 de Maio de 1982 apresentadas acima pude começar a visualizar que a relação entre a Federação e a Polícia também se dava por definições institucionais formais. Durante a conversa com Mãe Brígida ela relatou um pouco sobre como se deu essa relação em Santarém. A atual representante explicou que o presidente da FEUCABEP emite uma credencial aos representantes da Federação em outras cidades e juntamente com este documento também envia outro para ser entregue na delegacia de polícia local, no qual declara que ao responsável que a única autorizada a responder pela Federação no local é a pessoa indicada e no qual reafirma a vigência da Portaria nº416 que estabelece que a instituição policial da capital e do interior deve colaborar para as ações de fiscalização promovidas pela federação.

Imagem 11 – Ofício da Federação encaminhado a Delegacia de Polícia de Santarém

FEDERAÇÃO ESPÍRITA UMBANDISTA E DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO ESTADO DO PARÁ
 TS. ENÉAS PINHEIRO, 697 - PEDREIRA
 CEP 66087 - 410 - CGC 04.812 - 541.0001 - 75
 FONE: 224-40.36 - BELÉM - PARÁ
 FILIADO AO CONDIU

Ofício N.º 032 /FEUCABEP
 Ilmo. Sr. Delegado da SEGUP
 Do Município de Santarém/PA

Anexo: 01 Xerox da portaria N.º 416 de 28 de maio de 1982 - SEGUP - PA
 01 Credencial

Comunico a V.Sa. que a portaria N.º 416 de 28 de maio de 1982, permanece em vigor, tendo em vista não ter sido revogada até esta data, e atendimento mantido entre esta entidade e a SEGUP, com próprio EXMO. Sr. SECRETARIO DE SEGURANÇA PUBLICA DO ESTADO DO PARÁ: Dr. Paulo Celso Pinheiro Sette Câmara.
 Em consequência solicito a V.Sa. o apoio conforme estabelece a parte III da citada portaria ao nosso representante neste Município:

Sr. (a): _____
 CPF N.º _____
 Residência: _____

Contando com vossa colaboração
 Subscreevo-me e assino.

Belém, 28 de junho de 1999.

Antônio Gomes da Cruz
 PRESIDENTE

Fonte: Cedido de arquivo pessoal

Imagem 12 – Credencial de representante da FEUCABEP




**FEDERAÇÃO ESPIRITA UMBANDISTA E DOS CULTOS
AFRO-BRASILEIROS DO ESTADO DO PARÁ**
 TV. INEAS PINHEIRO, 697-FEDREIRA
 CEP 66097-438 - CUC 04512 - 541/0001 - 72
 FONE-226-40 36 - BELÉM - PARÁ
 FILIADO AO CONDU


CREDENCIAL

O presidente desta entidade usando das atribuições que lhe são conferidas,
RESOLVE:

Nomear o Sr. abaixo para em nome desta entidade exercer a função de
REPRESENTANTE, com poderes para receber mensalidades dos sócios, cobrar taxas
e renovações de licenças (alvarás) de funcionamento, jóias, taxas de manutenção,
taxas de expedientes, devendo obrigatoriamente passar o recibo do pagamento de
acordo com a tabela de preço em vigor a qual devesse exibir associados. Solicitar a
autoridade policial local apoio para solucionar problemas relacionados as casas de
rituais (portaria 416 de 28 de maio de 1982 – SEGUP – PA).

NOME: _____
 IDENTIDADE: _____
 ENDEREÇO: _____
 Exercera suas atividades nas localidades deste município de: Santarém/PA

O presente documento perdera sua validade em: 28/06/2000.

E por ser verdade.

Belém, 28 de Junho de 1999.

Antônio Gomes da Cruz
 Presidente da FEUCABEP

Fonte: Cedido de arquivo pessoal

Na credencial acima estão enumeradas as funções da pessoa nomeada para exercer a função de representante da FEUCABEP. 1) Poder para receber mensalidades dos sócios 2) cobrar taxas e renovações de licenças (alvarás) de funcionamento, jóias, taxas de manutenção, taxas de expediente, devendo obrigatoriamente passar o recibo de pagamento de acordo com a tabela de preço em vigor, a qual deverá exibir aos associados 3) Solicitar a autoridade policial local apoio para solucionar problemas relacionados as casas de casas de rituais. Apesar de ser um documento emitido no ano de 1999, Mãe Brígida afirmou que na época de Mãe Luiza era bastante similar. Logo, não resta dúvida que as relações estabelecidas com a polícia em Santarém estavam formamente legitimadas. Com certeza, não podemos descartar que a influência do marido de Mãe Luiza tenha sido significativa, mas com esse documento pode-se entender melhor por onde se davam as negociações que definiriam que vários afro-religiosos da cidade tenham sido presos na época de Mãe Luiza. Contudo, Mãe Brígida destaca que hoje

as relações estabelecidas com a polícia são acionadas quando eventualmente um sócio tem problemas para realizar suas práticas. Aí ela afirma que se o terreiro for filiado, a polícia já fica a favor dele, porque sabe da existência da federação e que existe um representante na cidade para responder por aquela situação. Por outro lado, ela relata que muitos dos que tem problemas com a polícia são de terreiros não filiados e quando a procuram para pedir ajuda, ela não pode fazer nada por eles, pois não tem alvará. *Tem que pagar uma mensalidade e tem que pagar o alvará que vale por um ano, pois se a polícia bater aqui, a federação já tá lá na coisa policial né, aí a polícia já fica a favor do terreiro. Agora chega aqui não tem alvará, cadê o alvará?*- afirmou.

Contudo, destaca que naquela época era diferente, pois quem mandava prender os tambores era a própria federação. *Porque naquela época amanhecia o dia, hoje em dia, ninguém mais amanhece o dia. E a polícia sabia sim e naquela época que era mais feroz do que agora que eu não mexo com ninguém.* E permanecia a regra: para ter a proteção que a filiação a federação gerava era necessário tirar o alvará, para tirar o alvará era preciso se iniciar. O projeto de expansão para o interior do Estado seria uma reação à perda do poder institucional mantido pela instituição em Belém até então? – questionei mais acima. Creio que apresentei vários elementos que ajudam a compreender as possíveis motivações que levaram a expansão da FEUCABEP para o interior do Estado, contudo, não se pode negar que se reproduziram em Santarém, várias das ações duras de controle das práticas religiosas que a Federação conduzia em Belém quando estava respaldada pelas relações estabelecidas com o governo dos militares. No capítulo dois, pela “reconstituição analítica da cultura do próprio tempo” (GINZBURG) demonstrei que Santarém estava sob um pesado controle do regime. Hoje, em vista dos documentos que demonstram como a Federação em Santarém estava respaldada pelo apoio da polícia, podemos imaginar como esse contexto político mais amplo certamente atravessou a forma como as ações de controle dos terreiros em Santarém foram estabelecidas.

Mas voltemos aos relatos de Mãe Brígida. A relação entre ela e Mãe Luiza era literalmente de vizinhança, pois o terreiro da fiscal ficava quase em frente ao Terreiro de Mãe Brígida e como eu disse anteriormente, a Ialorixá do Terreiro de Mina Iansã considera Dona Luiza como sua primeira mãe de santo. Mas ela também contou que *chegaram com essa conversa de se iniciar no Candomblé*, mas que ela não quis *raspar* porque nunca gostou, acha que *tira a essência da entidade*. Como pode se ver, Mãe Brígida foi afetada pela *ordem* da Federação a partir da definição oficial da instituição em relação ao controle das feitura. A

tentativa de imposição da feitura no Candomblé que foi eficaz em outros terreiros não funcionou com Mãe Brígida. Mas é interessante observar que a Ialorixá realizou sua feitura em 1988 e quando ela relatou a questão da imposição da feitura em nenhum momento citou o nome dos pais de santo de candomblé belenenses que vieram à cidade *iniciar* filhos. Toda a fala de Mãe Brígida parte da descrição das negociações com Mãe Luiza. Ela afirmou que quando se iniciou na Mina o Terreiro de Mãe Luiza já era um Terreiro de Candomblé e que ela insistiu muito para que ela se iniciasse naquela modalidade de culto. Contudo, em sua fala Mãe Brígida revela que para ela houve opção em relação a qual modalidade de culto ela se iniciaria. Ela repete a mesma afirmação de Caio e Sindoyá: *tinha que ter feitura senão não podia tocar tambor*, mas segundo Mãe Brígida toda a questão girava em torno da exigência estabelecida pela Federação de que as lideranças de terreiro deveriam ter um pai ou uma mãe de santo, não importando de qual tradição religiosa fosse. *Toda pessoa tem pai e tem mãe não tem?* – ela me perguntou. E foi a partir daí que outro ponto chamou minha atenção na fala de Mãe Brígida: ela caracterizou positivamente a ação da Federação no controle das feituas de uma forma geral.

Naquela época eu achava até que era melhor do que agora porque agora tem muitos filhos de santo que dá dois baiado, três baiado já põe uma mesinha e começa a ganhar dinheiro. Por que naquela época não, ela botava federal, aí tinha fazer uma feitura, tinha que procurar um terreiro, tinha que procurar um pai de santo pra fazer entendeste como é que é?

Naquela época da Dona Luiza que ela fez as pessoas ajeitar, tirar alvará, aquelas coisas tudinho, eu, o Rubemar que tem casa aberta foi procurar a Conceição Moraes pra ser mãe de santo dele, Sindoyá também procurou a Conceição Moraes pra ser mãe de santo dela, aí foi assim. Olha aí hoje em dia tem todo mundo casa aberta, mas tem feitura. Clodomilson, tinha mãe Isabel que deu caminho aqui na Umbanda, mas ela tinha casa aberta porque já era uma mãe de santo respeitada aqui dentro de Santarém(...) Aí foi sendo assim sabe, todo mundo fazendo suas coisas.

(Trecho de entrevista realizada no dia 19 de Novembro de 2014)

Para compreender a posição de Mãe Brígida é interessante observar também o sentido que a mãe de santo atribui à *feitura*.

Hoje eu não ponho ninguém pra fazer feitura, se quiser faça, se não quiser não faça, mas tá errado isso. Porque tem que ter. Médico, ele pega e vai lá no consultório dele, senta e vai consultando as pessoas, ele tem que passar por um estudo, por uma faculdade, não tem? E porque que o médium não passa pelo fundamento? Me diga. Um juiz pra ele sentar lá naquela cadeira ele passou pelo que? Pelo banco duma escola e de uma faculdade e por um TCC e tudo, pós-graduação e tudo. E por que é que o povo da nossa nação... O Padre, pra ele ser um Padre ele não passa por muitos fundamentos? Passa ou não passa? O Pastor passa ou não passa por um fundamento? Conceição Moraes para ela ser uma mãe de santo, hoje com 21 anos, Sindoyá hoje com 21 anos, elas não passaram por muitos fundamentos? E porque esse pessoal que não passa por nenhum fundamento, monta sua mesinha e não quer tirar alvará e não quer.

(Trecho de entrevista realizada no dia 19 de Novembro de 2014)

Destaco agora que Mãe Conceição Moraes é reconhecida pelo povo de terreiro de Santarém como a pessoa que trouxe o Candomblé para a cidade, como a primeira a se *iniciar no santo*. O *Ilê Dara Asé Oyá Onira é a Casa-Branca* de Santarém – nos disse Paulo certa vez. Contudo, considero que às ações da FEUCABEP em Santarém nos anos 80 também podem ser caracterizadas como o momento em que o Candomblé se afirma na cidade. Pois a partir de todas essas considerações percebo que é possível afirmar que, a partir do controle exercido pela FEUCABEP em relação às iniciações, “ser feito” se tornou um marco no campo afro-religioso santareno, o que vai alterar profundamente a organização do campo.

Todo campo é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças (BOURDIEU, 1983a). A estrutura é determinada pela distribuição do capital simbólico num dado momento. Os agentes (indivíduos ou instituições), caracterizados pelo volume de seu capital, determinam a estrutura do campo em proporção ao seu peso, que depende do peso de todos os outros agentes, isto é, de todo o espaço. Quando os representantes da FEUCABEP colocaram em prática o controle sobre a realização das feitura e quando se utilizaram de seu poder institucional para inserir o Candomblé de uma forma impositiva eles contribuíram para estabelecer em Santarém o que Furuya (1986) denominou de “síndrome de feitura”, a partir da qual se passa a desvalorizar a competência de pais de santo que não fossem feitos (1986). Altera-se a lógica de distribuição de capital simbólico. Pois tal fato aliado à concepção de que o Candomblé seria o último estágio de uma hierarquia de práticas religiosas define que feitura nessa modalidade de culto passe a mais valorizada que as outras (FURUYA, 1986).

Seguindo essa consideração que passo agora aos relatos de Pai Clodomilson de Ogum, sacerdote do Ilê Asé Ogumja Odé, antigo terreiro de Mãe Isabel de Oxóssi, com quem foi casado por mais de vinte anos. A narrativa de Pai Clodomilson também nos revelou informações acerca da atuação da FEUCABEP em Santarém, mas creio que no caso de Pai Clodomilson, o que ganha centralidade é a possibilidade de visualizar como o “ser feito” passa marcar profundamente as relações entre a comunidade de Terreiro em Santarém. Entre todas as lideranças de terreiro da cidade, Pai Clodomilson se destaca por ser uma figura pública envolvida em vários variados eventos na cidade de Santarém. Seu terreiro é localizado em uma rua bastante movimentada e central, próximo ao Parque da cidade⁴⁹. Creio que foi em função dessa localização em um local de tanta visibilidade que o Terreiro de Pai Clodomilson

⁴⁹ “O Parque da Cidade está localizado numa zona central da cidade de Santarém. É um Parque aparelhado com estruturas para receber eventos, quadras poli esportivas, equipamentos para ginástica e uma pista de corrida. O lugar atrai milhares de pessoas ao longo da semana” (RAMOS, 2013: 2461).

tenha sido o primeiro terreiro mapeado pela professora Carla Ramos no início das atividades do Projeto de extensão, quando a professora também foi “surpreendida com um muro inteiramente ornado onde se via pinturas com imagens dos Orixás” (RAMOS, 2013: 2461). A fachada⁵⁰ não deixa dúvidas de que ali se trata de um templo da religião afro-brasileira.

Imagem 13 – Fachada do Ilê Asé Ogumja Odé



Fonte: Ramos, 2013

Pai Clodomilson foi pai-de-santo do time de futebol local, o São Raimundo Futebol Clube e é o atual presidente do bloco carnavalesco Unidos da Interventoria. Ele também participa ativamente de uma série de movimentos sociais. Todo final de ano, o Pai de santo realiza uma festa em sua casa na qual faz doações de cestas básicas e outros itens a comunidades carentes da cidade, o que faz questão que seja registrado e divulgado através de emissoras de TV locais. Destaco tudo isso para caracterizar o lugar de visibilidade que Pai Clodomilson definiu para si.

No dia 01 de fevereiro de 2014, juntamente com a Professora Carla Ramos, realizei entrevista sobre a trajetória religiosa de Pai Clodomilson de Ogum. Naquele dia ele nos

⁵⁰ Para mais informações sobre visibilidade dos afro-religiosos na cidade de Santarém-PA e sobre a questão das fachadas dos Terreiros da cidade, ver Ramos (2013).

contou os caminhos que o levaram a se iniciar no Candomblé. Segundo o sacerdote, em função de ter viajado e conhecido muitos lugares pelo Brasil, ele já havia tido muitas oportunidades de se iniciar naquela modalidade de culto, mas não o fez porque não quis. Inclusive, ele conta que sua resposta à abordagem de Mãe Luísa a respeito da exigência da iniciação no Candomblé foi uma recusa bastante contundente que terminou com a expulsão da fiscal do Terreiro, que na época ainda era dirigido por Mãe Isabel. Pai Clodomilson só se iniciaria no Candomblé muitos anos depois, a meu ver, já como uma resposta às pressões impostas pela alteração da lógica de distribuição do capital simbólico no campo. Ele afirma que mesmo Mãe Isabel sendo a mãe de santo mais antiga da cidade, ela era constantemente preterida pelos praticantes do Candomblé. Ele conta ainda que acredita que *ela era deixada de lado porque ela era preta*, mas que ele fazia questão de afirmar a importância da mãe de santo sempre que sentia que ela estava sendo menosprezada. Mas ele conta que em uma dessas situações o conflito se acirrou, pois ele foi diretamente questionado em sua autoridade por não ter feitura no Candomblé. Assim, por todas essas situações, ele conta que, há oito anos atrás, viajou para cidade de Manaus decidido a *raspar o santo*. Pois além de tudo, *Ogum também estava pedindo a iniciação*. As regras do jogo haviam mudado: eis os efeitos da ação da FEUCABEP em Santarém.

CAPÍTULO 04 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caso da FEUCABEP em Santarém, no ponto em que reside a sua maior particularidade – a exigência da “feitura” (VERGOLINO, 1976) no candomblé – pode ser pensado a partir de alguns caminhos. *E porque sendo uma Federação que englobava tudo, a ordem era justamente raspar o santo no Candomblé?* Sintetizo agora algumas respostas a essa que foi uma das minhas primeiras indagações durante a realização da pesquisa. Alguns acreditam ter sido um fruto do acaso pelo fato do membro da Federação responsável pela criação da filial na cidade ser candomblecista. *Se fosse da Mina ou da Umbanda ia dizer que tinha que iniciar na Mina ou na Umbanda* - afirmou Pai Walmir. Segundo, outros acreditam que de fato este sujeito instrumentalizou o poder da Federação para *espalhar o Candomblé no Estado*, pois, como já foi destacado no capítulo um, quando tem início a ordem da feitura no candomblé em Santarém, os candomblecistas brigavam por espaço dentro da Federação. Terceiro, outros pensam que tudo se deu em razão do dinheiro que iria se ganhar com as feituas. E por fim, a última possibilidade de explicação: os afro-religiosos também teriam sido convencidos a se iniciar através de um discurso da supremacia do Candomblé – descrito como um culto africano puro e como a modalidade de culto superior.

A partir dos relatos dos afro-religiosos entrevistados percebi que o discurso construído em nome da FEUCABEP em Santarém – aquele da *obrigatoriedade das iniciações* - é de tal modo eficaz a ponto de sustentar uma relação de dominação: a “ordem” encontra “obediência”. Mas qual a natureza dos motivos que garantiram essa obediência? Segundo Weber (1964)

“Motivos como costume, situações de interesse, motivos puramente afetivos e morais (racionais agregado de moralidades), não podem representar os fundamentos que a dominação se confia. Normalmente, lhes são acrescentados outro fator: a crença na legitimidade”.

Mas a partir de que elementos os membros da FEUCABEP responsáveis por estabelecer uma filial da federação em Santarém garantiram a crença na legitimidade de sua atuação, a ponto de impor uma *ordem* que foi obedecida? Nos relatos que ouvi até o momento é consenso a existência de uma ação de imposição, mas no plano analítico penso que a dimensão da agência dos sujeitos envolvidos não pode ser de tal forma neutralizada – existiu um discurso de convencimento? – perguntei-me. Hoje, tudo levar a crer que sim. Pois, pela atenção às “imagens e símbolos que os entrevistados acionaram para explicar e justificar suas ações”, (BENSA, 1998: 45) penso que há um contexto de significação mais abrangente que precisa ser considerado: a questão da herança africana acionada como um elemento

legitimador e de diferenciação⁵¹. Construiu-se a percepção de que o Candomblé seria o último degrau em uma escala de hierarquia dos cultos: Umbanda-Mina-Candomblé. Esse discurso que é amplamente reproduzido nos dias de hoje parece ter ganhado força durante as ações da FEUCABEP na cidade nos anos 80 e ecoa nas falas de muitos que caracterizam a chegada do Candomblé em Santarém como o *início da desunião*. Mas essa já é outra questão que deixo para explorar em outro momento.

A partir da descrição das histórias e das ações da FEUCABEP busquei apresentar um panorama amplo que pudesse “revelar” (GINZBURG, 1989) os sentidos de algumas relações que pude observar/ouvir falar ao longo do trabalho de campo realizado nos Terreiros em Santarém. Ao longo de todo o trabalho procurei explorar cada possibilidade de diálogo entre abordagens teórico-metodológicas do campo da Antropologia e da História. Ao explorar as noções propostas por Carlo Ginzburg (1987) em sua “micro-história”, fui confrontada com um mundo vasto de questões ainda por serem exploradas tanto no que diz respeito à história da cidade de Santarém quanto à história dos cultos afro-religiosos na região. Joguei com as escalas de interpretação (BENSA, 1998), passei das histórias à História (MINTZ, 1984: 55), explorando a “imaginação” (COMARROF, 2010) para fazer “revelar” (GINZBURG, 1989) contextos históricos, políticos e ideológicos mais amplos que me permitissem visualizar de que forma os interlocutores com quem me relacionei estavam utilizando a “linguagem que estava historicamente a sua disposição” (GINZBURG, 1987: 34).

Procurei fugir da “ficção convencional de objetividade e onisciência que marca o gênero etnográfico” (ABU-LUGHOD, 1988), principalmente através da descrição das “histórias envolvidas no próprio processo de representação” (CLIFFORD, 1998b). Mas, assumo totalmente as consequências de minha decisão em utilizar minha “autoridade etnográfica” (CLIFFORD, 1998a) para construir um texto interpretativo – inseguro, pois assimétrico e inseguro, pois fruto do resultado de meu próprio olhar. Mas qual texto etnográfico não o é? “Conviver com a insegurança é mais tolerável para uns do que para outros” – afirmaram os irmãos Comaroff (2010: 12). Optei explorar uma questão de respostas imprevisíveis, equilibrando-me na linha da autoridade de uma ciência que se debate entre a objetividade e a subjetividade. Iniciei este trabalho atormentada pela “ideia daquilo que o antropólogo deveria fazer” (ABU-LUGHOD, 1988). Hoje o encerro com a certeza das muitas possibilidades de diálogos que a Antropologia nos permite explorar, metodologicamente e intersubjetivamente – entre nós e outros; entre outros e nós; e de nós com nós mesmos.

⁵¹ Para discussões mais aprofundadas sobre esta questão ver Ortiz (1988), Giumbelli (2003), Maggie (1975; 1992), Dantas (1988), Capone (2009).

Encerro minhas considerações com um convite. Coloquei meu texto no mundo e com ele não sei o que o mundo fará. Cada um o desvendará com sua própria chave, fazendo proliferar as muitas percepções que formam uma realidade que nunca compreenderemos em sua totalidade. Então:

chega mais perto e contempla as palavras. Cada uma tem mil faces secretas sob a face neutra e te pergunta, sem interesse pela resposta, pobre ou terrível, que lheres: Trouxeste a chave? (DRUMMOND DE ANDRADE)

REFERENCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled Sentiments: honor and poetry in a Bedouin Society*. London: University of California Press, 1988.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Editora Companhia das Letras, 2001.
- BEMERGUY, Emir. *Santarenices: coisas de Santarém*. Santarém: Instituto Cultural Boanerges Sena, 2010.
- _____. *Diário de um convertido*. Santarém: Instituto Cultural Boanerges Sena, 2000.
- BENSA, Alba. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: REVEL, Jacques. *Jogo de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983a.
- _____. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (Org). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983b.
- _____. “A codificação”. In: _____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. Espíritos de Estado: Gênese e estrutura do campo burocrático. In: _____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- CAMPELO, Marilu. Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 259-271.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2009.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: GONÇALVES, J.R.S. (org.) *A experiência etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998a. p. 17-62.
- _____. Sobre a alegoria etnográfica. In: GONÇALVES, J.R.S. (org.) *A experiência etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998b. p. 63-99.
- COMAROFF, J & COMAROFF, J. Etnografia e imaginação histórica. Tradução de Iracema Dulley e Olivia Janequine. *Proa – Revista de Antropologia e Arte* [on-line]. a. 02, v.01, n. 02, nov. 2010.
- CUMINO, Alexandre. *História da Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2010.

DANTAS Beatriz. Góis. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Introdução à noção de fricção interétnica. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

DI PAOLO, Pasquale. *Umbanda e integração social: uma análise sociológica da Amazônia*. Universidade Federal do Pará, 1979.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA E UMBADISTA DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO ESTADO D PARÁ. *Ofício 032/1999*. Belém, 1999.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA E UMBADISTA DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO ESTADO D PARÁ. *Credencial*. Belém, 1999.

FONSECA, Wilson. *Meu baú mocorongo*. Santarém: Secretaria de Estado de Cultura, 2006. v. 3.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, Record, 2000 [1933]

FURUYA, Yoshiaki. *Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil?*. Universidade de Kyúshú: Senri Ethnological Reports 1, 1994.

_____. *Da nagoização a umbandização*. Tóquio: Universidade de Tóquio, 1986

GEERTZ, Clifford. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. _____. In: *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. p. 11-39.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1987]

_____. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIAMBELLI, Miguel, *Pe*. A degenerante religião da Umbanda: catecismo católico sobre os erros de Umbanda. [Belém: s.l.], 1976.

GIUMBELLI, Emerson. "Religiões no Brasil dos anos 1950: processos de modernização e configurações da pluralidade/Religions in Brazil in the 1950s: modernization processes and plurality configurations." *PLURA, Revista de Estudos de Religião/PLURA, Journal for the Study of Religion* 3.1, Jan-Jun (2012): 79-96.

_____. O "Baixo Espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, julho de 2003.

JENSEN, P. "Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desaffricanização para a reafricanização." *Revista de estudos da Religião* 1 (2001): 1-21

JÚNIOR RODRIGUES, Nilton. *Liberdade Religiosa ou uma questão de política de identidade?* Orientação de Yvonne Maggie Rio de Janeiro. Tese (Doutorada em Sociologia e Antropologia). PPGSA/IFCS/UFRJ, 2012.

LUCA, Taíssa Tavernard de. *Revisitando o Tambor das Flores: a Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado Pará como guardião de uma tradição.* Orientação de Maria do Carmo Tinoco Brandão. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UFPE, Recife, 2003.

_____. O campo afro-religioso em Belém do Pará: uma disputa entre instituições. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

MACEDO, Elivaldo. *O Município de Santarém: suas histórias, seus encantos*. Santarém: Prefeitura de Santarém, 2002.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

_____. *Guerra de orixá*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MALINOWSKI, Bronislaw, et al. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. V. Civita, 1976.

MINTZ, Sidney W. Encontrando Taso, me descobrindo. *Dados: Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, 1984, v. 27, n. 1, p. 45-58.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1996.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

PARÁ. Secretaria de Segurança Pública. *Portaria nº 416*, 28 de maio de 1982. Belém, 1982.

PENARROCHA, Pere Petit. A política dos governos militares no Pará: 1964 -1985. In: FONTES, Edilza (org). *Contando a história do Pará: os conflitos e os grandes projetos na Amazônia Contemporânea (séc. XX)*, v.II. Belém, E. Motion, 2002.

PINTO, Lúcio Flávio. *Memórias de Santarém*. Belém: Jornal O Estado do Tapajós, 2010.

PRANDI, Reginaldo. "As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros." *Revista USP* 28, 1996.

RAMOS, Carla. *Nos muros, os segretos: iconografia nos muros dos terreiros de candomblé, mina e umbanda em Santarém/PA*. In: SIMPÓSIO REGIONAL SUDESTE ABHR, 1., 2013, São Paulo; SIMPÓSIO SUDESTE DA ABHR, 1., 2013, São Paulo. *Anais...* São Paulo, 2013.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos*, nº 72, Julho de 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista USP*, 2002, 5.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 1-13.

VERGOLINO, Anaíza. *O Tambor das Flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará*. Orientação de Peter Henry Fry. Dissertação (Mestrado em Antropologia). São Paulo: UNICAMP, 1976.

WEBER, Max. *Economía y sociedade: esbojo de sociologia comprensiva*. México: FCE, 1964.

ANEXOS

Anexo 01 – Portaria nº416/1982


Governo do Estado do Pará
Secretaria de Estado de Segurança Pública
Belém-Pará

PORTARIA Nº 416 DE 28 DE maio DE 1982

O SECRETÁRIO DE ESTADO DE SEGURANÇA PÚBLICA, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo Item VIII do art. 3º do Dec. 603 de 25.02.80 e,

CONSIDERANDO o que preceitua o dispositivo constitucional permitindo o exercício de cultos religiosos, que não contrariem a ordem pública e os bons costumes, bem assim as legislações específicas tais como a Lei nº 4771/65, Dec-Lei nº 2.348/40, Dec-Lei nº 3.688/42 e Decreto nº 24.643/34 ou normas administrativas pertinentes;

CONSIDERANDO que na prática de cultos umbandísticos ocorrem determinadas dos rituais em logradouros públicos e florestas ou demais formas de vegetação;

CONSIDERANDO a necessidade de garantir e disciplinar o exercício das atividades acima mencionadas, adequando o sistema policial para a uniformidade e padronização dos procedimentos;

CONSIDERANDO que com esse propósito, necessário se faz, a revisão e eventual ajustamento nas leis, regulamentos e normas em vigor;

CONSIDERANDO que a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará é entidade legitimamente constituída e por consequência necessita do apoio das autoridades para melhor fiscalizar a prática dos aludidos cultos, o que já ficou comprovado em experiências anteriores;

RESOLVE:

I - Poderão ser realizadas manifestações de caráter umbandísticos, nos cemitérios, encruzilhadas, praias, margens de rios e florestas, respeitados os seguintes preceitos:

a) - quando levadas a efeito no leito das vias públicas onde haja cruzamento, não deverão acarretar interrupção ou





FLS. 2-

Governo do Estado do Pará

Secretaria de Estado de Segurança Pública

Belém-Pará

CONTINUAÇÃO DA PORTARIA Nº 416 DE 28 DE maio DE 1982

obstrução do tráfego de veículos ou dificuldade de acesso aos pedestres;

- b) - nos cemitérios ficarão condicionados à permissão prévia da administração daquele próprio Municipal;
- c) - nas praias e margens dos rios não poderão ocasionar qualquer dificuldade ou incômodo aos banhistas e poluição do local;
- d) - será preservado o meio ambiente, quando os locais escolhidos forem florestas e demais formas de vegetação marginal, sendo vedado o emprego de produtos ou dispositivos suscetíveis de provocar incêndios, respeitado ainda o direito de propriedade;
- e) - A queima de fogos de artifício ficará adstrita a horário, comodidade e segurança dos moradores das imediações, e o toque do tambor somente será realizado em áreas não urbanas, salvo autorizado expressamente pela Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará;

II - O controle de tais atos será feito pela Federação, que comunicará a Secretaria de Estado de Segurança Pública, quaisquer observâncias às normas aqui estipuladas.

III - Competirá a Divisão de Vigilância Geral, na capital e as Delegacias de Polícia no Interior, quando solicitadas, dar apoio à fiscalização da Federação para o cumprimento às presentes normas.

IV - Os responsáveis por Terreiros, Tendas, Centros, Searas, Cabanas e demais locais onde se realizem práticas umbandísticas, e não filiados à Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará, deverão proceder seu registro, que será gratuito, em todo o Estado, junto a Divisão de Polícia Administrativa desta Secretária.

cont.



FLS. 3-

Governo do Estado do Pará

Secretaria de Estado de Segurança Pública

Belém-Pará

CONTINUAÇÃO DA PORTARIA Nº 2136 DE 28 DE maio DE 1982

V - Para efetivação do que dispõe o item anterior, a Secretaria de Segurança Pública, solicitará a necessária colaboração da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros, além de que o requerente deverá apresentar:

- a) Carteira de Identidade;
- b) Duas (02) fotos 3X4

VI - A Federação, encaminhará mensalmente a Divisão de Polícia Administrativa a relação das pessoas registradas ou filiadas na quela entidade, autorizadas à prática de Cultos Umbandísticos.

VII - Os Cultos Umbandísticos enumerados no Item IV, localizados no Interior do Estado e não filiados a Federação, deverão providenhar o registro junto a Delegacia Local, (Municipal ou Distrital), que fará remessa dos documentos à Divisão de Polícia Administrativa.

VIII - A concessão do registro, não impedirá a cassação das atividades das práticas umbandistas, desde que seja constatado o dísculpa tamento de suas finalidades.

DE-SE CIÊNCIA, PUBLIQUE-SE E CUMPRA-SE

Bel. PAULO CELSO PINHEIRO SETTE CÂMARA
Secretário de Estado de Segurança Pública

ASTEC/LAVAZ.