


ENTRE BATUQUES E BANDEIRAS DE LUTA: A JUVENTUDE ALAGOANA NOS TERREIROS DE AXÉ

Ellen Cirilo Santos¹ 

Gustavo Manoel da Silva Gomes² 

Resumo: Este artigo apresenta resultados parciais de uma pesquisa desenvolvida no campo da História Social das religiões que, de forma crítica, analisa a importância das manifestações de caráter político, religioso e cultural a partir da Juventude de Terreiro de Alagoas, chamada “*Àbúró N’ilé - RJT/AL*”. O movimento Juventude de Terreiro é um espaço criado no ano de 2014, para articular os jovens que se identificam como adeptos das religiões de matriz africana. A hipótese desta abordagem surge da necessidade de romper com os silêncios que marginalizaram as experiências religiosas desses sujeitos ao longo do tempo. Neste sentido, analisamos a formação e atuação política destes jovens utilizando relatos, documentos, fotografias e fontes digitais para historicizar as memórias e narrativas (individuais e coletivas) dessas comunidades.

Palavras-chave: História Social das Religiões. Juventude de Terreiro. Movimentos Sociais.

BETWEEN BATUQUES AND FLAGS OF FIGHT: ALAGOAN YOUTH ON TERRAIROS DE AXÉ

Abstract: This article presents partial results of a research developed in the field of the Social History of religions that critically analyzes the importance of political, religious and cultural manifestations from the Terreiro de Alagoas Youth called “*Àbúró N’ilé - RJT/AL*”. The Youth Movement of Terreiro is a space created in 2014, to articulate young people who identify as adepts of religions of African matrix. The hypothesis of this approach arises from the need to break the silences that marginalized the religious experiences of these subjects over time. In this sense, we analyze the formation and political performance of these young people using reports, documents, photographs and digital sources to historicize the memories and narratives (individual and collective) of these communities.

Keywords: Social History of Religions. Terreiro Youth. Social movements.

ENTRE BATUQUES ET DRAPEAUX DE COMBAT: JEUNESSE ALAGOISE SUR TERRAIROS DE AXÉ

Résumé: Cet article présente les résultats partiels d'une recherche développée dans le domaine de l'histoire sociale des religions qui analyse de manière critique l'importance des manifestations politiques, religieuses et culturelles de la jeunesse de Terreiro de Alagoas appelée “*Àbúró N’ilé - RJT/AL*”. Le Mouvement des Jeunes de Terreiro est un espace créé en 2014, pour articuler des jeunes qui s'identifient comme des adeptes des religions de matrice africaine. L'hypothèse de cette approche découle de la nécessité de rompre les silences qui ont marginalisé les expériences

¹ Graduada em Licenciatura Plena de História pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL) - Campus do Sertão. Mestranda em História Social pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) – Campus A. C. Simões. Bolsista financiada pela CAPES. Colaboradora e formadora no Equipamento Cultural da UFAL Grupo de Cultura Negra do Sertão Abí Axé Egbé. Desenvolve pesquisas nos seguintes temas: História e Cultura Afro-brasileira, História Social das Religiões e Religiosidades Afro- brasileiras.

² Licenciado em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Mestre em História Social da Cultura Afro-Regional (UFRPE). Doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas (PPGE-UFAL). Professor Assistente do curso de Licenciatura em História da Universidade Federal de Alagoas (UFAL-Campus do Sertão).

religieuses de ces sujets au fil du temps. En ce sens, nous analysons la formation et la performance politique de ces jeunes à l'aide de reportages, documents, photographies et sources numériques pour historiser les mémoires et récits (individuels et collectifs) de ces communautés.

Mots-clés: Histoire sociale des religions. Terreiro Youth. Mouvements sociaux.

ENTRE BATUQUES Y BANDERAS DE LUCHA: JUVENTUD DE ALAGO EN TERRAIROS DE AXÉ

Resumen: Este artículo presenta resultados parciales de una investigación desarrollada en el campo de la Historia Social de las religiones que analiza críticamente la importancia de las manifestaciones políticas, religiosas y culturales de la Juventud Terreiro de Alagoas llamada "Ábúrô N'ilê - RJT/AL". El Movimiento Juvenil de Terreiro es un espacio creado en 2014, para articular a los jóvenes que se identifican como adeptos de las religiones de matriz africana. La hipótesis de este enfoque surge de la necesidad de romper los silencios que marginaban las experiencias religiosas de estos sujetos a lo largo del tiempo. En este sentido, analizamos la formación y el desempeño político de estos jóvenes utilizando informes, documentos, fotografías y fuentes digitales para historizar los recuerdos y las narrativas (individuales y colectivas) de estas comunidades.

Palabras-clave: Historia social de las religiones; Terreiro Juventud; Movimientos sociales.

Introdução

A história do Brasil é permeada não apenas por uma considerável diversidade de memórias e lutas, mas também por muitos silêncios. Mudezes que (de)marcam as experiências políticas, econômicas e socioculturais de grupos marginalizados ao longo do tempo, deixando suficientemente nebulosas as representações de nossa experiência nacional enquanto país tolerante e pacífico. Problematizar esses silêncios é, já, realizar uma operação de poder desestabilizadora das metanarrativas dominantes sobre o nacional que produzem ficções democráticas opacas. Do mesmo modo, reconstruir as tramas históricas dos grupos sociais vitimados por procedimentos de “apagamento” da memória oficial é uma prática não só científica, mas também política, cujo efeito é a produção de um saber na contramão dos silêncios, o que torna mais complexa a nossa compreensão histórica e faz relativa justiça a experiência social dos grupos invisibilizados.

Os silêncios estão, portanto, repletos de significados. Assim é o caso da historiografia sobre as religiões, produzida durante muito tempo a partir de estruturas excludentes, sobretudo, quando se trata das práticas religiosas de origem negras. Durante muito tempo as religiões afro-brasileiras ocuparam um “não-lugar” na história oficial. Apenas entre os séculos XIX e XX elas passaram a ser descritas e classificadas ainda que pela ótica daqueles que as avaliaram como folclore, sujidade e demonização.

Estes estudos fazem parte de um momento em que a recente república brasileira estava buscando bases para ser pensada cientificamente. Era preciso entender qual seria a identidade, cultura e a história nacional a partir dos elementos raciais que deram origem à miscigenação brasileira: negros, brancos e indígenas. É a partir daí que, de fato, o negro e sua cultura tornam-se objetos de estudos científicos, problemas a serem decifrados pelos homens da ciência (GOMES, 2013).

Em meados do século XX o Brasil passou por transformações importantes tanto na historiografia, quanto no cenário político e social. Tem-se, pois um novo processo de urbanização e industrialização que enaltecera os projetos da elite brasileira. Uma elite que se difundia dos centros às periferias urbanas, ainda ancorada em bases eurocêntricas. A partir das críticas tecidas pelos intelectuais da Escola Sociológica Paulista³ os estudos sobre as religiões afro-brasileiras são inseridos na perspectiva da luta de classes. Houve um deslocamento teórico-metodológico. O problema racial não seria mais apenas do negro. Passava a ser nacional. Esse problema não era um atraso genético ou cultural, mas um problema estrutural de segregação com bases fortemente históricas na sociedade brasileira que perpetua o racismo como valor moral e como prática. Dentro dessa perspectiva as religiões negras foram pensadas pela ótica da resistência cultural numa sociedade que se esforçava em desqualificá-las e aboli-las conforme padrões burgueses de desenvolvimento (FERNANDES, 2008).

Esse perfil de discussão atravessou as décadas de 1970 e 1980, perdurando durante a ditadura militar, o processo de reabertura democrática e a instalação da Nova República. Embora se tratem de momentos históricos bem distintos entre si, em termos de prática historiográfica, assumia-se abertamente um caráter denunciativo, através do compromisso com a crítica das estruturas que reproduziam e sustentavam as desigualdades no país (FRY, 2005). A partir dos anos 1990, com a chegada e ampliação da Nova História no Brasil, houve nova significação dos estudos sobre as religiões afro-

³ A Escola Sociológica Paulista surgiu na Universidade de São Paulo (USP) durante as décadas de 1950 e 1960 sob orientação do professor catedrático Florestan Fernandes. O grupo de pesquisadores construiu uma metodologia experimental que articulava a análise de documentação histórica, dados estatísticos, entrevistas, conversas em grupo e levantamento bibliográfico em suas narrativas históricas. Com isso produziu uma técnica explicativa a que chamou de reiterativa, pois almejava reiterar em sua totalidade a realidade social. Para isso, articulava-se a teoria estrutural-funcionalista da sociologia e psicologia social usando os conceitos de dinâmica social (Mannheim), de anomia (Durkheim) e a dialética de Marx. Os estudos sobre o negro e suas práticas culturais realizados por esse grupo inseriram-se nesse contexto de produção de um conhecimento sobre aspectos psicodinâmicos e sociodinâmicos de mobilização das pessoas negras e pobres para ingressar na ordem competitiva emergente no Brasil republicano. Os estudos dessa escola denunciaram a reprodução deliberada na história da estrutura social em que, tanto as nações quanto as diferentes classes e raças submetem e exploram uma a outra (GOMES, 2013).

brasileiras. Passou-se a considerar as formas como elas podem nos ajudar a compreender as experiências políticas, sociais e culturais de nossa sociedade considerando a relevância de seus signos, ritos, práticas e memórias para a composição de identidades, elaboração de projetos coletivos e configuração de lutas políticas.

As discussões atuais no campo da história das religiões afirmam que para compreender as disposições simbólicas e analisarmos as relações de poder ensejadas pelas religiões nos processos sociais, é preciso ao pesquisador entender que a construção destas memórias localiza-se em diferentes tempos e espaços, bem como são permeadas pela construção e vivência de categorias sociais como gênero, classe, etnia, etc. num meio social que possui regimes políticos, econômicos e culturais específicos. Assim, as reflexões teóricas que contemplam esses marcadores sociais, delineiam as próprias experiências religiosas em si, mas reconfiguram, também a construção epistêmica do conhecimento histórico sobre elas. Considerar categorias e contextos é uma forma fundamental de realizar abordagens historiográficas das religiões em perspectiva crítica, sem recair em exotismos, generalizações, proselitismos ou outras armadilhas que circundam as próprias práticas discursivas religiosas (SILVA, 2011). As identidades religiosas se alimentam dos parâmetros socioculturais que exercem funções nas práticas cotidianas, nas relações pessoais, nas experiências e representações sociais de cada grupo que professa uma fé. É deste ponto de vista que pensamos as práticas religiosas negras na contemporaneidade.

Obviamente, essas religiões dizem mais e são mais do que uma resolução para o problema do racismo sofrido pelo seu povo. Como religiões populares, “legitimadoras e subversivas”, tratam da vida espiritual, falam da condição humana e do cosmos, das relações interpessoais (familiares e sentimentais), da ética e da busca por um convívio harmonioso com a natureza. Em especial, conectam com a força vital (axé), a ancestralidade (antepassados) e suas manifestações (orixás, entidades) que ajudam a enfrentar o cotidiano e a resolver os problemas que o afligem. Criam um vínculo familiar de ajuda mútua em periferias urbanas formando verdadeiras comunidades (SANTOS, I. 2016, p. 23).

Neste sentido, qualquer que seja a problemática, suas resoluções devem passar pela compreensão de que, quando se trata de religiões afro-brasileiras não é possível desassociar a vida religiosa da experiência socioeconômica e cultural destes sujeitos. Mesmo com o discurso de aniquilação destas religiosidades presentes em nosso meio social ainda hoje, não se pode mais negar a contribuição significativa desta parcela da sociedade para a memória e identidade cultural nacional.

Em Alagoas a dinâmica afro-religiosa foi modificada e tensionada a partir da “Operação Xangô ou Quebra”, de 1912, que foi umas das maiores repressões à religiosidade negra, até então conhecida no estado: invasão de terreiros, destruição de objetos sagrados e perseguição de seus praticantes, por questões políticas durante o período Malta⁴. Os opositores do governador o acusaram de fazer uso de “bruxarias” e “feitiços” para permanecer por tanto tempo no poder político e, a partir desse discurso, mobilizaram setores populares e executaram as repressões contra as casas afro-religiosas (RAFAEL, 2012).

Diante de tal processo, houve uma “invisibilização” tanto historiográfica, quanto das práticas religiosas cotidianas dos cultos afro-alagoanos. Pouco se viu ou ouviu dos rituais. Pouco se falou sobre eles nas décadas seguintes ao “Quebra”. Apenas por volta de 1930 os estudiosos locais voltaram a se interessar pela presença do negro e suas manifestações culturais no território alagoano. Autores como Gonçalves Fernandes (1937), Arthur Ramos (1940), Abelardo Duarte (1974) e Theo Brandão (1982)⁵ voltaram-se para um levantamento etnográfico partindo das contribuições de Nina Rodrigues, mas nenhuma das análises se desenvolveu mais profundamente sobre o tema. Esses autores produziram distintas análises sobre as relações étnico-raciais em Alagoas, no entanto, houve uma descontinuidade que pode ser justificada pela ausência de fontes ou até mesmo por falta de atenção com essas realidades. Fernandes (1937), ao estudar os “*Xangôs do nordeste*” e em visita a Alagoas, identificou uma modalidade diferente de práticas religiosas que chamou de “*Xangô Rezado Baixo*” e/ou “*Candomblé em silêncio*” ao tentar classificar as religiões negras, termo que se popularizou e foi utilizado por diversos autores para caracterizar o período de silêncios após o Quebra de 1912.

O autor Arthur Ramos (1940) desenvolveu seus estudos sobre as religiões negras de culto “*Gege-nago e Bantu*”, fortemente influenciado por Nina Rodrigues, a partir do cenário da Bahia e Rio de Janeiro. Em “*O negro brasileiro*”, o autor explica a popularidade do orixá Xangô ao ponto de ser associado ao nome do culto conhecido em Alagoas como “Xangô alagoano” e explica:

⁴ Assim ficou conhecido pela historiografia alagoana, o período de doze anos de governo de Euclides Malta no estado de Alagoas (1900 a 1912).

⁵ O autor Theo Brandão se destacou por seus estudos entre 1910 e 1930 sobre o folclore negro alagoano, sobretudo o reisado alagoano, onde se dedicou a escrever sobre a relação antropológica que existe nestas manifestações. (BRANDÃO, 1928)

Xangô tem um culto popularíssimo entre os negros e mestiços do Brasil, ao ponto de seu nome se estender, em algumas regiões do norte, como em Alagoas e Pernambuco, às próprias cerimônias fetichistas, como sinônimo de candomblé ou macumba. Ouvia, em menino, dizer muitas vezes, em Maceió: no alto da jacutinga há um Xangô, a polícia varejou um xangô, etc., no sentido de culto fetichista ou local do terreiro. (RAMOS, 1988, p.33)

Embora o autor suponha um possível motivo da nomenclatura, não houve nenhum empenho em se demorar nas considerações a respeito do Xangô alagoano e a associação se apresentou de forma vaga e incompleta, considerando os cultos alagoanos ainda desconhecidos para a ciência neste período. Devia-se, portanto, ao *esquecimento*? Ou seria a *desconsideração* da “intelectualidade alagoana”? Se considerarmos a vasta tradição antropológica alagoana, os autores renomados aqui citados e os diversos trabalhos sobre o folclore negro, não se trata de esquecimento, mas de uma marginalização, silêncios e omissões históricas (DIAS, 2019).

No “*Catálogo Perseverança*” de Abelardo Duarte, encontram-se os primeiros relatos sobre as repressões às religiões afro-religiosos de Alagoas. O autor classificou o acervo de peças recuperadas do massacre de 1912, assim como explicou o ocorrido do dia 1º de fevereiro do referido ano. Abelardo Duarte e Theo Brandão foram os responsáveis por catalogar as peças que foram recuperadas da coleção “Perseverança”, que resultou no documento “Catálogo ilustrado da coleção perseverança” publicado em 1974, 62 anos após o “quebra-quebra”. Esses últimos trabalhos foram essenciais para os estudos científicos que seguiram, sendo esse documento o principal referencial teórico indicando, assim, o levantamento folclorista, antropológico e, posteriormente, histórico sobre as religiões afro-alagoanas.

O estudioso Ulisses Rafael (2012) tem levantado, nos últimos 20 anos, um estudo social e antropológico sobre a causa do “Quebra de 1912” e suas consequências, preenchendo uma lacuna nos estudos sobre o embate entre religião e política na Primeira República (1889-1930). No livro *Xangô Rezado Baixo*, o autor analisa as investidas políticas e simbólicas sobre o episódio que modificou toda a dinâmica religiosa em Alagoas. Esse foi, até o presente momento, o estudo mais completo sobre as memórias do “Quebra” e seus desdobramentos.

A historiadora Irinéia Santos (2014) desenvolveu um levantamento histórico e social de fontes, como os jornais da imprensa local e percebeu que, entre as décadas de 1970 e 2000, houve consideráveis transformações das religiões afro-brasileiras em Maceió que, sobretudo, a partir do início dos anos 1990, se reorganizaram, negociaram

a sua liberdade de culto e ocuparam os espaços públicos da cidade, produzindo manifestações e celebrações de forma explícita. Conforme aponta, o fim desse período de ampliação das religiões afro-alagoanas nos espaços públicos da cidade processou-se com a chegada das igrejas neopentecostais, fato que acabou proporcionando a migração de adeptos para outras religiões e reinstalando práticas de estigmatização, perseguição e invisibilização que chegaram a dificultar a articulação entre os terreiros. (SANTOS, I. 2014). Considerando a relevância dos estudos sobre as religiosidades afro-brasileiras até aqui constituídos, notamos as limitações dessa historiografia a respeito das novas movimentações e experiências sociais a partir do início do século XXI. Perguntamos, então: *quais os desdobramentos sociais dos cultos afro-brasileiros em Alagoas no início do presente século? Têm surgido novos lugares, agentes e formas de atuação? Quais?*

Instigados por esses questionamentos, exploramos, neste artigo, um novo cenário, assim como novas testemunhas das experiências sociais a partir das vivências religiosas dos cultos afro-alagoanos no século XXI. Partindo deste contexto, analisamos a formação do movimento de se autodenominou como “Juventude de Terreiro”. Em Alagoas, o movimento é identificado a partir da Rede Regional de Juventude de Terreiro chamada “Àbùrò N’ilê - RJT/AL”, fundada em 2014 por jovens adeptos das religiões afro-brasileiras. Pretendemos com isso investigar e problematizar a produção de identidades, a definição de suas bandeiras políticas, as formas de expressão e os espaços de atuação desse grupo, no que se convencionou chamar de *rede de valorização da cultura negra alagoana* (MARPIN, 2018).

Entre conexões e mobilizações: a formação da rede de valorização da cultura afro-alagoana

O termo “rede” é utilizado para caracterizar sujeitos e instituições que estruturam e se movimentam de forma amplificada e em diferentes localidades de acordo com suas necessidades e especificidades. Em Alagoas, essa definição foi utilizada de forma inaugural para levantar e definir as manifestações sociais e culturais negras, e seus diversos repertórios na contemporaneidade, pela autora Ábia Marpin (2018) através do conceito de “rede de valorização e expressividade da cultura afro-alagoana”. Segundo a pesquisadora, os movimentos sociais negros contemporâneos nesse estado, estão conectados por suas ações nos eixos políticos, científicos, artísticos e religiosos com o objetivo de valorizar as memórias e identidades culturais negras e garantir direitos políticos para essa categoria social.

É possível atribuir o conceito de rede quando nos deparamos com processos que se cruzam e costuram as dimensões de tempo e espaço nas diferentes experiências sociais. Para Ábia Marpin, embora seja essa uma alusão em termos configurativos, a rede consiste numa ferramenta capaz de compreender e comportar resultados que possibilitam analisar as especificidades das estruturas sociais contemporâneas. Assim, os processos organizativos como movimentos sociais e culturais também podem ser compreendidos a partir do conceito de rede, seja ela de sociabilidade, informação ou de manifestação política (MARPIN, 2018).

Os movimentos sociais são organizados a partir das partilhas de pertencimentos culturais e de vivências das desvantagens sociais causadas pela desigualdade que estrutura os Estados nacionais. Nesse sentido, eles produzem tanto ações individualizadas, quanto coletivas. Eles formam abrigos mobilizadores, mesmo que provisórios. São instituições que se posicionam de forma denunciativa e combativa nas tramas das relações de poder, inter cruzando-se, integrando e marcando as estruturas sociais. Mesmo que os diferentes sujeitos e instituições desses movimentos ajam de forma desarticulada entre si, revelando múltiplos pontos de poder, inclusive em disputa, e sem consciência de sua constituição enquanto pontos e nós de uma rede, ainda compõem tal configuração pela interdependência que constroem entre si. Os sentidos que os movimentos sociais tecem nessa rede, produzem um novo saber, cria valores éticos e estéticos com grande poder de subjetivação e mobilizações políticas.

No início do século XXI, as condições sociais e a descontinuidade de análises historiográficas sobre as manifestações político-religiosas em Alagoas alertam para a necessidade emergente de uma análise sistemática do surgimento de novos movimentos, de novos pontos de atuação nessa rede de expressividade afro-alagoana. A rede de juventude de terreiro, por exemplo, conecta sujeitos mergulhados na cena negra local e possui um repertório diverso de atuações artísticas, sociais, políticas, religiosas e culturais que se expressam na esfera pública, estando eles concentrados em dois grandes campos de sociabilidade: o campo artístico e o campo religioso (SANTOS, E. 2018).

Para pensarmos essa rede, importa perceber como a cultura é elemento central em sua argumentação elaboradora e mobilizadora de bandeira de lutas, pois ela é mediadora dos conflitos sociais. Aqui adotamos o conceito thompsiniano de cultura, ou seja, um conjunto mutável de práticas, reivindicações e conflitos que dão sentido aos valores e atitudes resultantes dos sujeitos a partir de suas experiências individuais e coletivas, delineando os critérios que caracterizam as classes sociais (THOMPSON,

1989). A partir da abertura crítica do historiador inglês, podemos ampliar para além das classes trabalhadoras, a percepção social de outras categorias sociais, como a negra, de forma a nos situarmos em relação às articulações que elas estabelecem entre experiência, cultura e política.

Em vários estados brasileiros, tornou-se marca dos movimentos negros contemporâneos, não sem conflitos de concepções e proposições metodológicas, a relevância do papel da cultura como tradutora e mediadora dos conflitos raciais (QUEIROZ, 2010). Em Alagoas não foi diferente: afoxés, bois, maracatus, cocos de roda, blocos afro, grupos percussivos e casas religiosas de matriz africana compuseram uma rede de sentidos e práticas de resistências, enfrentamentos e proposições que, “com a atual conveniência da cultura como recurso, este aspecto lúdico experiencial, pode ser interpretado como um novo instrumento de politização mais adaptado às dinâmicas políticas contemporâneas” (MARPIN, 2018, p. 38).

No que diz respeito às manifestações sociais do campo religioso, essas têm partido de três pressupostos: 1) A formação intelectual, com a construção e participação de fóruns e seminários para debates sobre a perseguição e resistência dos cultos afro-alagoanos; 2) A utilização de meios de comunicação, principalmente a Internet, como espaço de divulgação, da atuação dos cultos afro-alagoanos; 3) A criação de espaços públicos de visibilidade (festas e celebrações públicas) e a formação de grupos e/ou organizações de representatividade dos povos de terreiros. A criação, no ano de 2006, da Rede de Terreiros de Alagoas, junto da Secretaria da Mulher, da Cidadania e dos Direitos Humanos do Estado de Alagoas (SMCDH/AL) e posteriormente da Articulação pela Cultura Popular e Afro Alagoana (2009) tem se articulado entre os líderes religiosos, grupos culturais e sociedade civil para construção e execução de um calendário local de atividades (MARPIN, 2018).

O primeiro aspecto das manifestações sociais do campo religioso consiste no uso dos espaços religiosos (terreiros, tendas e centros, popularmente conhecidos como *Casas de Axé*) como ambientes de formação. Atualmente, tem sido ainda mais recorrente a parceria entre essas casas e diversas instituições de ensino escolar formal, assim como a formação de grupos de estudos abertos para a comunidade na qual estão localizados. Esses grupos possuem caráter formativo e tem promovido encontros internamente para a transmissão dos saberes religiosos entres os filhos de uma mesma casa ou, até mesmo, aberto para a comunidade onde debatem temas como “intolerância religiosa e resistência dos cultos afro-alagoanos”. Para além deste espaço de debates

tem-se construído espaços formativos como encontros e seminários voltados para a população negra em geral e para a população negro-religiosa (SANTOS, E. 2018).

Parte destas estratégias se apresentam em maior ocorrência com as festas e cerimônias públicas que são voltadas para as religiões de matriz africana em Alagoas e encontram-se concentradas na cidade de Maceió, com destaque para a Festa das Águas (8 de dezembro), Lavagem do Bonfim (segunda semana de janeiro) e o Xangô Rezado Alto (1º de fevereiro)⁶.

É a partir destes eventos e celebrações e do esforço de articulação, que se respalda o que Marpin (2018) afirmou sobre a existência de uma rede expressiva de valorização da cultura negra em Alagoas. As dinâmicas apontadas como estratégias de mobilização levantam hipóteses para analisarmos, a partir das esferas cultural e social, a continuidade dos processos históricos de construção de autoafirmação e visibilidade dessa rede a partir de outro lugar de fala: o da Juventude de Terreiro de Alagoas.

O Irmão Mais Novo da Casa “Àbúrò N’ilê”: Rede de Juventude de Terreiro de Alagoas.

As categorias de juventudes são consideradas transitórias e se constroem historicamente combinados a outros marcadores sociais. Cada uma destas supostas combinações contornam as particularidades que cada organização concentra. Alguns estudos como os de Helena Abramo (2005), debatem sobre a necessidade da utilização do termo Juventude no plural como forma de demarcar as pluralidades.

Nesta análise, não há como definir ou atribuir sentido completo a essas heterogeneidades. Problematiza-se, neste cenário, a ocupação do espaço político por estes grupos que, em suas expressividades estatísticas reivindicam e monitoram, frente ao Estado, as políticas de igualdade racial e de reparação que foram prometidas pelas leis que regem a sociedade. Em nossa abordagem histórica pensar a juventude implica na compreensão de uma categoria social pautada numa divisão etária dinâmica, que constrói sentidos, discursos, subjetividades nas encruzilhadas de experiências que permitem mobilizações e articulações políticas. Os respaldos destas construções ativas orientam as práticas políticas do protagonismo juvenil, que são determinadas pelas condições sociais desses sujeitos. Estas condições apresentam-se pelos formatos de organizações sociopolíticas sejam elas estudantis, identitárias, territoriais etc.

⁶ Todas essas festas acontecem anualmente desde 2012, ano de centenário do Quebra de Xangô. Momento em que o Governo do Estado pediu desculpas publicamente aos religiosos de matriz africana pelas perseguições, mortes e exclusão que a instituição política cometera contra seus ancestrais em 1912.

Na esfera religiosa, como propuseram alguns dos debates da secularização, o paradoxo juvenil tem ganhado destaque nos discursos midiáticos da esfera pública e privada da atualidade. Em *Anotações sobre religião e Globalização*, o sociólogo Renato Ortiz (2001) considera alguns aspectos para compreender as religiões na contemporaneidade. Para ele, as religiões na atualidade são mais complexas de se interpretar do que se imagina. Diferente do que se pensou sobre o fim das religiões século XIX, nos dias atuais, estaríamos experimentando um “retorno ao sagrado”, ou seja, “o processo de secularização confina a esfera de sua atuação a limites mais restritos, mas não a apaga enquanto fenômeno social” (ORTIZ, 2001 p. 62). A religião estaria, portanto, além da organização social, mas tornou-se um espaço que reúne ações coletivas por identificação religiosa.

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

No caso do objeto investigado, a Juventude de Terreiro⁷, os indivíduos inseridos nesta categoria apresentam para além da pertença religiosa, outros marcadores sociais que definem suas identidades coletivas e individuais. As identidades coletivas construídas pelos sujeitos transitam e dialogam entre Estado e sociedade, de forma a situar historicamente que a organização juventude de terreiro, enquanto movimento sócio-político se distancia dos movimentos partidários e constroem uma atuação política e social que se respalda nas necessidades condicionais dos jovens adeptos das religiões afro-brasileiras. O que entendemos por marcadores sociais são, portanto, as manifestações públicas de identidades que as subjetividades escolhem “habitar” por

⁷ Conforme descrito na Carta de Princípios do Movimento de Juventude de Terreiro de Alagoas Àbùrò N’ ilê, nesta nomenclatura genérica podem ser contemplados participantes de diferentes segmentos religiosos: candomblecistas, umbandistas, juremeiros etc.

referência coletiva, devido às circunstâncias sociais nas quais os sujeitos se encontram. Essas identidades são alimentadas hibridamente pela cultura.

Essa especificidade baseia-se no fato de que a maioria dos jovens de terreiros são negros e sofrem racismo, sendo excluídos nos contextos sociais, com menos oportunidades em relação a outros jovens. Nesse ponto, compreendemos que quando colocamos sob observação os adeptos das religiões afro-brasileiras, estamos falando de um processo de inferiorização estrutural que se manifesta no Brasil desde o período colonial (MUNANGA, 2008; SCHWARCZ, 2019). Esses fatores tornaram-se problemas imersos nas suas relações escolares, familiares e sociais. Portanto, temos aqui a categoria de jovens que já possuem suas demandas raciais e socioeconômicas específicas, mas que também estão nos terreiros professando a fé afro-religiosa, o que acrescenta outros tipos de repressão social.

A Juventude de Terreiro, enquanto movimento social, surgiu em 2014, é denominada de *Àbúrò N'ilê – Rede de Juventude de Terreiro de Alagoas* e traz como patrono o orixá Exú. Em 2014, num encontro chamado *Teia da Diversidade*⁸, que reúne lideranças de várias etnias a cada quatro anos, ocorreu uma conversa de articulação de jovens de terreiro do Nordeste. Já havia uma rede regional de Juventude de Terreiro e na ocasião se encontravam três jovens que representavam a Casa de Iemanjá (Terreiro localizado na cidade de Maceió):

E daí a gente começa a discutir juventude, discutir políticas de juventude e eles tinham um projeto já há alguns anos em Pernambuco que era o *Àbúrò N'ilê*, por isso que eles estavam lá no Teia, quando a gente começa a ter essa conexão a princípio ela não foi nada muito legal. Foi bem radical, mas aí com dois dias de evento - o evento foi uma semana toda - a gente começa a ter essa conexão, essa conversa e aí começa a ter esse interesse. “E como é que eu posso fazer?”. Começo a perguntar como é que eu posso fazer pra levar a juventude pra Maceió (...). É quando eu chego em Maceió e começo a conversar com Marcinho: “Marcininho tem um movimento de juventude”. Marcinho, pai de santo jovem, eu uma Ekedy jovem, era o que precisava (SILVA, 2018)⁹.

Naquele momento surgiu a articulação entre Pernambuco e Alagoas, a entrevistada (coordenadora do *Àbúrò N'ilê - AL*) relatou que ao voltar para Maceió

⁸ O encontro Teia da Diversidade é um espaço realizado a cada quatro anos que conta com a participação dos Pontos de Cultura e comunidades de várias etnias (povos tradicionais de terreiros, indígenas, povos ciganos, etc). No ano referido, o encontro ocorreu em Natal, no Rio Grande do Norte.

⁹ Lucélia Silva, em entrevista concedida aos autores em: 15 dez. 2018. A entrevistada é uma jovem de 25 anos, estudante de Dança - Ufal, coreógrafa do Afoxé Odô Iyá, Turbanteira, Ekedy da Casa de Iemanjá e uma das coordenadoras do *Àbúrò N'ilê - RJTAL* desde a formação.

conversou com alguns amigos que também eram jovens de axé¹⁰, visando mobilizar a vinda desse movimento para Alagoas. Ainda a respeito da formação, outro jovem relata:

O Àbúrò nasceu aqui no estado e a gente precisava de um movimento que se consolidasse muito rápido, e a gente tinha essa questão com a RENAFRO, não dava pra o Àbúrò ser mais um movimento que ia nascer e morrer com um tempo breve, então a gente decidiu colocar o mesmo nome que o Àbúrò de Pernambuco com o objetivo de fazer com que o Àbúrò aqui no estado tivesse um nome mais forte, pelo fato que o Àbúrò em Pernambuco já era uma juventude consolidada e aí a gente decidiu fazer essa parceria até porque foi o pessoal de Pernambuco que nos ajudou em vários aspectos (MENDES, 2016)¹¹.

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

Como uma primeira estratégia de atuação, podemos pontuar a escolha do nome para denominar o movimento de Juventude de Terreiro que se formava em Alagoas. Optar por escolher fazer parte da Rede Regional da Juventude de Terreiro - *Àbúrò N'ilê* traria uma maior visibilidade, considerando que esta já vinha realizando atividades em Pernambuco. Outra estratégia foi produzir documentos que estabelecessem diretrizes e princípios para o movimento como forma de legitimá-lo.

A carta de princípios, construída coletivamente em reunião e aprovada em 2014, apresenta alguns aspectos importantes a serem considerados a respeito da atuação do movimento¹².

Somos o reflexo de um povo heroico que sobreviveu ao trabalho forçado e ao açoite do chicote. Somos herdeiros de um dos maiores símbolos de resistência dessa nação. Somos Àbúrò N'ilê, o irmão mais novo da casa. Àbúrò N'ilê, termo que significa 'o irmão mais novo da casa', é o nome que intitula uma das juventudes de terreiros existentes em nosso país, criada no ano de 2014, em Pernambuco. A juventude é extremamente eclética e vive em constante movimento. A busca por atividades atrativas e que contemplem nossas

¹⁰ Refere-se aqui a jovens (13 a 35 anos) que participam ou frequentam terreiros e que não são necessariamente da mesma casa.

¹¹ Pedro Mendes, em entrevista concedida aos autores em: 05 jul. 2016. O entrevistado é um jovem de 25 anos, estudante de Geografia – Ufal, militante da União da Juventude Socialista (UJS) e um dos coordenadores do *Àbúrò N'ilê - RJT AL* desde a formação.

¹² A carta de princípios do movimento foi elaborada por coordenadores e membros em reuniões de coordenação, baseada em um modelo de carta que já circulava entre os coordenadores da organização em outros estados. O objetivo da carta foi pautar as necessidades específicas da realidade das juventudes alagoanas e transformá-las em princípios políticos.

necessidades é incessante e por isso existimos. A corrida pela união de nossa juventude em torno das causas que permeiam as religiões de matrizes afro-ameríndias foi o ponto principal para nosso surgimento. Porém, esse não é o único ponto que define nossa existência: A juventude negra, quilombola e periférica sofre diariamente com problemas que parecem passar despercebidos. O extermínio da juventude negra, por exemplo, é algo que vem dizimando nossos jovens, devido à crescente discriminação e à falta de políticas públicas que sanem esses problemas (ÁBÚRÒ N'ILÊ-RJT AL, 2014, p. 01)¹³.

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

Os jovens que constituem o *Ábúrò N'ilê* constroem uma autoimagem para se auto-representarem na esfera pública. Essa identidade afro-religiosa traz na corporeidade uma estética que remete às simbologias e representações da cultura negra como “uma contrainformação sobre si, por meio de experiências de subjetividades individuais e coletivas, singulares e universais, compromissadas com a ação política em defesa do reconhecimento da diversidade étnica e cultural e do combate à intolerância” (FREITAS, 2016, p. 81).

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

Por muito tempo eu fui impedida de assistir obrigações, de assistir até toques, meu padrinho era uma pessoa muito rigorosa e não queria crianças no meio do salão. Não entendia o porquê naquela época, mas na época que minha mãe passou por processo iniciatório mais uma vez (...). E aí é quando eu percebo que ela fica 30 dias dentro da casa do meu padrinho e eu vivendo 30 dias lá, sem sair e sem saber, sem entender e aí vem essa questão dela não levar as contas dela pra casa, dela não usar roupa de candomblé como hoje em dia a gente sai, ela usava uma calça branca normal e uma camisa de bloco que fosse branca e um chapéu, não era um pano de cabeça, era um chapéu na cabeça porque não poderia se usar o pano de cabeça naquela época tão visível (SILVA, 2018)¹⁴.

Os lampejos de memória de uma jovem de 24 anos sobre sua infância no terreiro revelam o curto período onde a memória que antes era silenciada, passa ser reinventada

¹³ ÁBÚRÒ N'ILÊ – REDE DE JUVENTUDE DE TERREIRO DE ALAGOAS. *Carta de Princípios* (Discutida e aprovada internamente em novembro de 2014). (p. 01).

¹⁴ Lucélia Silva, em entrevista concedida aos autores em: 15 dez. 2018.

como estratégia política. A inibição do uso das indumentárias religiosas na esfera pública passa a ser uma autoafirmação da experiência religiosa de cada indivíduo que se identifica coletivamente com outros sujeitos que passaram por processos similares em suas trajetórias. O estético aparece antes, é ele que comunica a subjetividade que o outro projeta na sociedade. O corpo pode ser compreendido como uma contra narrativa, uma vez que os corpos negros têm sido excluídos, marginalizados e exterminados. O processo de apagamento desses sujeitos, tornam a performance corporal em constantes conflitos culturais, que expressam os valores étnicos e religiosos daqueles que os (re)configuram de forma interativa para as suas proposições políticas e sociais (ANTONACCI, 2014).

Como a fala e a escrita, o corpo também é um meio de comunicação que sofre intervenção pela cultura na qual está imerso que, estando alheio aos padrões estabelecidos e naturalizados, funciona como uma extensão dos costumes sociais.

Nesse sentido, qualquer adjetivação da cultura, seja cigana, judaica, indígena ou negra, é uma construção social, política, ideológica e cultural que, numa sociedade que tende a discriminar e tratar desigualmente as diferenças, passa a ter uma validade política e identitária. A cultura negra possibilita aos negros a construção de um “nós”, de uma história e de uma identidade. Diz respeito à consciência cultural, à estética, à corporeidade, à musicalidade, à religiosidade, à vivência da negritude, marcadas por um processo de africanidade e recriação cultural. Esse “nós” possibilita o posicionamento de negro diante do outro e destaca aspectos relevantes da sua história e de sua ancestralidade (GOMES, N. 2003, p. 79).

Essa construção subjetiva não ocorre de forma passiva, ela é um processo o tempo todo tensionado por aceitações e rejeições. Os turbantes, as indumentárias e outros símbolos religiosos são utilizados pelos jovens de terreiro com a finalidade de divulgar e promover a cultura negra. Fazer uso desses aspectos também é uma ocupação social. As identidades e representações construídas politicamente neste percurso, não necessariamente nesta ordem, exercem sobre o desenvolvimento desta organização uma prática discursiva, que pode ser pensada e articulada pelos próprios sujeitos em seus contextos sociais, como um espaço de interação e partilha de experiências sociais.

“Redes em movimento”: a ocupação do movimento Àbùrò N’ilê nas redes sociais

A pertença religiosa, tensionada pelas desigualdades dos direitos raciais e sociais, criaram estruturas favoráveis para pensar diversas categorias afetadas por estes fatores. O juvenil, representado aqui pelos sujeitos que integram o segmento Àbùrò

N'îlê, tem construído suas atividades ocupando os espaços diante do “não-lugar” de protagonismo que ocupavam as religiões de matriz africana durante muito tempo.

Essa posição tem feito surgir novas estratégias de projeção da cultura religiosa desta parcela significativa da cultura alagoana. A performance do corpo, da estética e o discurso são espaços ocupados que agora passam também a serem virtualizados. Freitas (2016), ao realizar um estudo antropológico sobre os jovens de Axé, afirma que a busca da visibilidade e necessidade de se manterem articulados faz com que a cultura política desses jovens – ressignificada, de sentidos e símbolos – seja transferida do espaço social para o espaço virtual. De forma que “a visibilidade promovida pela exposição da Juventude de Terreiro nas redes sociais concretiza a participação cidadã do jovem de axé no seio da sociedade na qual, antes, encontrava-se invisível” (FREITAS, 2016, p. 89).

A utilização das plataformas digitais como espaços de convivência étnica e religiosa alcança desde conteúdos litúrgicos até estratégias políticas contra a intolerância religiosa. A apropriação deste meio de comunicação tem proporcionado o surgimento de novas redes de sociabilidade afro-religiosas ao fazer uso destas plataformas (*Sites, Blogs, Facebook e Youtube*) como espaço de divulgação. Parece que ao investir consideravelmente em redes de sociabilidades na Internet, os jovens de terreiro buscam potencializar a visibilidade e protagonismo social junto à sociedade em tom de denúncia e delineamento de uma identidade negro-religiosa.

Em Alagoas, os movimentos sociais de proximidade com as causas negras, tanto no campo cultural, quanto no campo religioso, utilizam as redes sociais não só como forma de divulgar seu respectivo calendário de atividades, mas utilizam também o espaço para expressar uma identidade social a partir da rede de valorização que comungam. Portanto, como propósito analítico, avaliamos a Internet como categoria de espaço para a pesquisa histórica. A noção de espaço (digital) para este trabalho consiste nas formas de articulação e se caracteriza importante porque é um espaço de expressão, de arquivamento da memória, da ativação de sentidos e de discursos. É sobretudo neste espaço que os jovens constroem suas práticas enquanto segmento social.

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

existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem” (FEBVRE, 1992, p. 540). Em conformidade:

As religiões de matriz africana, até o advento da Internet, deixaram aberta uma grande lacuna provocada pela ausência de produtos e produções em meios de comunicação de massa que pudessem dar-lhes visibilidade, assim como a seus adeptos. Quando não foram banidas das produções em mídia, foram representadas sob argumentos desqualificadores e negativados. A presença em rede, em tempos mais recentes, contribui, desse modo, para criar representações alternativas positivas, que transformam religiões resguardadas, até então, sob a égide da oralidade (da tradição oral, da ausência de um livro revelado, do tabu e do segredo) em religiões hipertextuais (FREITAS, 2016, p. 94).

Por isso, a representação de movimentos jovens no espaço digital produzindo estas fontes, ocupam um espaço de comunicação e visibilidade que antes lhe foram negadas, sob a ótica do racismo estrutural que se construiu. O acesso a estas plataformas e as facilidades com que se polarizam proporcionam a essa categoria a entrada democrática e o poder de expressar-se socialmente. Conseqüentemente, na mesma medida que se dá visibilidade se expõe a todo e qualquer público.

Um das mídias produzidas pelos movimentos são imagens de divulgação que têm o objetivo de convidar toda a comunidade a participar dos encontros promovidos pelo movimento.

Figura 1: Convite/Divulgação de encontros do movimento *Àbùrò N’ilê - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas* (22 de janeiro de 2015)



Fonte: Página do *Àbùrò N’ilê - RJT-AL* no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/aburonileal/>. Acesso: 02 de fevereiro de 2018.

Os encontros promovidos pelo movimento possuem características marcantes. Quando não são realizados nos espaços dos terreiros, a juventude prefere trazer os encontros para os locais públicos mais movimentados da cidade com o intuito de atrair

não só os que já tinham a pretensão de comparecer, como também as comunidades da região. Os fins de semana são escolhidos de forma estratégica, tanto para conseguir um número maior de jovens que não podem comparecer nos demais dias por questões de estudos ou trabalho, como também pela presença massiva de pessoas nos pontos turísticos.

Tais investidas na divulgação dos encontros buscam instigar a participação de jovens destas categorias sociais (faixa etária e pertença afro-religiosa) para adentrar ao movimento. As artes que circulam nas plataformas digitais (*page, fanpage, blog* etc.) e nas redes sociais pessoais dos adeptos são compartilhadas diversas vezes e fazem parte também da proposta política do movimento – integrar a comunidade afro-religiosa. A utilização de cores, imagens e marcas do movimento (figura acima) são características de uma identidade visual desses “convites virtuais”, que são construídos e pensados a partir da necessidade desses sujeitos. A chamada para mobilizar esse perfil de juventude precisa ser “atrativa, e com a cara da juventude”¹⁵,

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

"O MEU XANGÔ É REZADO ALTO"

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

"Não queremos ser tolerados, queremos ser RESPEITADOS!"¹⁶.

Com a proximidade do dia 01 de fevereiro, o movimento começou uma série de publicações informativas sobre o que teria ocorrido durante o Quebra de 1912. No trecho acima, na frase em letras maiúsculas, chamam atenção para o que seria um protesto de repúdio ao que teria acontecido em 1912.

A expressão “Xangô rezado alto” faz parte de um momento que se convencionou a chamar de: a *Invenção do Quebra, ou seja*, um período onde houve uma reutilização da memória como instrumento político, uma espécie de resposta ao

¹⁵ Lucélia Silva, em entrevista concedida aos autores em: 15 dez. 2018.

¹⁶ Fragmento de texto adaptado de publicação da página do movimento. Disponível em: <<https://www.facebook.com/aburonileal/>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

episódio ocorrido. A memória que por décadas foi silenciada agora ganha muito mais força e passa a ser rezada alto (MARPIN, 2018). O *Quebra de Xangô* passou a ser a grande motivação dos grupos culturais e sociais, e não seria diferente com a Juventude de Terreiro. A invenção do Quebra reconfigurou os grupos culturais e religiosos que foram se reorganizando e afinando seus discursos com a apropriação da memória do Quebra e realizando uma reconstrução da identidade social, que se tornou um dos principais argumentos da cultura negra-religiosa alagoana na construção de espaços de discussões e socializações das experiências coletivas.

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

Momentos como o que vivemos no dia de hoje servem como marca da bravura de nosso povo, que resistiu bravamente ao açoite do chicote e a toda repressão sofrida por nosso povo. **Tia Marcelina sou eu**, são vocês, somos todos nós, pois dentro de cada um de nós existe um espírito revolucionário que anseia por mudanças e por isso permanecemos lutando bravamente pela perpetuação de nossa cultura e de nossa religião, além, é claro, da ascensão de nosso povo, quebrando com todos preconceitos que nos circundam. Poderemos morrer de pé, em plena batalha, mas nunca nos ajoelharemos diante da covardia da isenção da luta!¹⁷

A Juventude de Terreiro enquanto categoria social faz uso do espaço digital para registrar suas referências culturais. A auto identificação com personagens que foram importantes, coloca em foco a relação afro-religiosa com a ancestralidade. A invenção dessas figuras possui a tarefa de construir as resistências cotidianas desses sujeitos que embora não tenham vivenciado esse período, carregam essa memória “quase que herdada” do período de repressão, como se tivessem vivenciado (POLLAK,1992). Quando dizem “Tia Marcelina sou eu”, se referem à história emblemática da mulher, *Yalorixá*, que foi cruelmente agredida na noite do Quebra-Quebra de 1912.

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

O imediatismo da Internet permite a construção de uma linha do tempo, onde todas e quaisquer atividades são registradas com fotografias, publicações e

¹⁷ Disponível em: <<https://www.facebook.com/aburonileal/>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

identificações como forma de prestar conta com aqueles que se sentem representados por este grupo de juventude.

O que temos são marcadores sociais que definem demandas coletivas, que acabam sendo articuladas coletivamente pautadas no princípio da experiência religiosa e nas condições dessas comunidades em Alagoas. Os jovens sentiram a necessidade de criar um espaço no qual pudessem discutir seus direitos e pensar projetos voltados para a juventude negra e de terreiro num estado com altos índices de violência racial que promove deliberadamente o genocídio da juventude negra. A noção de espaço ultrapassa a barreira dos espaços físicos, e constrói outras noções de espaços a serem ocupados. A percepção de ocupar espaços pode ser vista em muitas das falas dos interlocutores, como também na publicação abaixo:

Figura 2: Foto/registro de atividades do movimento *Ábúrò N'ílê - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas* (09 de fevereiro de 2017)



Fonte: Página do *Ábúrò N'ílê - RJT-AL* no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/aburonileal/> Acesso: 30 de julho de 2019.

A frase “Ocupar todos os espaços!” é corriqueira nas colocações do movimento. No recorte digital podemos observar a efetiva participação da juventude em outros espaços, como por exemplo, em documentários, falas públicas e atos políticos. É

notório também o uso dos trajes de terreiros como axós¹⁸, turbantes, fio de contas e outros acessórios estéticos, retomando de forma visual o que havíamos levantado a respeito da projeção estética da cultura religiosa dos terreiros.

Essa auto representação não deixa de ser um discurso visual. Historicamente, as religiões afro-brasileiras têm sofrido repressões cotidianas e um dos fatores dessa exposição é o reconhecimento dos aspectos estéticos da religiosidade. Certamente, o racismo religioso é também estético: o que indica alguma/qualquer/determinada crença religiosa é o modo como o sujeito a projeta para a sociedade. O ato de esconder ou assumir esses elementos revela essa percepção.

A representação e imposição dos símbolos políticos em qualquer espaço é também uma prática discursiva:

O discurso como uma construção social é, portanto, percebido como forma de ação do mundo. Investigar o discurso a partir dessa perspectiva é analisar como os participantes, envolvidos na construção do significado estão agindo no mundo por meio da linguagem e estão, desse modo, construindo a sua realidade social e a si mesmos: ‘através da comunicação social as pessoas definem e constroem a sua realidade social, dão forma e agem sobre ela’ (MOITA, 2002, p. 65).

Avaliamos, assim, que "qualquer evento discursivo (isto é, qualquer exemplo de discurso) é considerado simultaneamente um texto, um exemplo de prática discursiva e um exemplo de prática social" (FAIRCLOUGH, 1992, p. 22) igualmente inseridos nos contextos como dimensões sociais de dominação e poder.

O discurso encabeçado pelo movimento de Juventude de Terreiro de Alagoas é de protagonismo político, racial, religioso, social e estético. Seja qual for o espaço, digital ou social, o movimento tem elaborado suas pautas de acordo com seus conhecimentos herdados, adquiridos ou socialmente reinventados. Contudo, as dinâmicas estabelecidas até aqui, dos traços visíveis das articulações e investidas projetivas para o movimento em sua formação também são discursos. A pluralidade destes discursos compõe a organização que é parte da história alagoana e de uma rede de valorização aos aspectos da cultura negra.

O surgimento destes novos protagonistas e suas formas de atuação traduzem um novo momento para as religiosidades afro-alagoanas que ainda precisa ser melhor estudado e compreendido. Assim, munidos da percepção de como se instituiu o movimento e como se localiza, buscaremos, em trabalhos posteriores, entender a

¹⁸ Roupas, tecidos e paramentos tradicionalmente utilizados nos cultos afro-brasileiros.

construção e os fundamentos dessa identidade coletiva assumida, entendendo que tais categorias são pautadas na *Cultura e Experiência* que rodeiam os jovens que comungam deste mesmo espaço social.

Considerações finais

No decorrer deste trabalho apresentamos noções, hipóteses e questionamentos que podem e devem impulsionar outros trabalhos historiográficos, pois embora as concepções e afirmativas tecidas pela leitura crítica do objeto tenham buscado compreender as dinâmicas sociais assumidas pelas religiões afro-alagoanas no presente século, sabemos que a discussão está longe de se fechar. As poucas referências teóricas voltadas para este período ensaiam uma abordagem historiográfica da vida social e religiosa dos adeptos das religiões de matriz africana, voltam-se para a memória do Quebra de 1912, para o período colonial e poucas são as que assumem uma abordagem mais contemporânea.

Ao contrário do que fazia parecer crer a invisibilidade das práticas religiosas, os cultos afro-alagoanos seguiam se reoxigenando nas adaptações e articulações e nas formas estratégicas de atuação e resistência, tecendo redes e movimentos de afirmação cultural, social e política. Estas formas de organizações interpretam a construção e desconstrução dos fatos e noções de maneira cara à história local.

O surgimento de novos protagonistas e suas formas de atuação traduzem um novo momento para as religiosidades afro-alagoanas, que se posicionam em meio à repressão e intolerância por meio de práticas de resistência étnica e religiosa. Assim, como tratamos de trilhar neste artigo, lançamos para a historiografia alagoana as primeiras noções e hipótese lançadas acerca de apenas uma das faces do movimento jovem-negro-religioso alagoano. Amparados pelo campo da História Social das Religiões, buscamos registrar cientificamente a formação histórica da Juventude de Terreiro de nome e identidade “Àbúrò N’ilê - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas”, articulada em 2012, organizada e lançada com carta de princípio em 2014.

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

Assim, consideramos que a *Juventude de Terreiro*, como um movimento social, tem partindo dos valores e sentidos afro-religiosos, para a (re)construção de representações políticas e discursivas que dialoguem de forma igualitária com a sociedade alagoana. Na mesma medida, o movimento ainda proporciona a ascensão da cultura negro-religiosa na estruturação de projetos políticos pautados na valorização e inclusão social dos jovens de terreiro.

Em tempos de recorrentes avanços de valores e pensamentos conservadores, na longa e árdua luta pela democracia, afirmar-se jovem, negra ou negro, praticante dos cultos de origens africana, é um ato político. As formas de valorização e resistências das comunidades afro-alagoanas emprestam à História Social das Religiões caras possibilidades de produções científicas.

Referências

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

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*, São Paulo: EDUC, 2ª edição, 2014.

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

DUARTE, Abelardo. *O folclore Negro das Alagoas: áreas da cana-de-açúcar, pesquisa e interpretação*. 2ª. Ed. Maceió: EDUFAL, 2010.

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

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Tradução de Izabel Magalhães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FERNANDES, Florestan. *A integração do Negro na sociedade de classes: o legado da raça branca*. Vol. 1. São Paulo: Globo, 2008.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. In. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, pp. 59-74, 2001.

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

QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. *Onde cultura é política: movimento negro, afoxés e maracatus no carnaval do Recife (1979-1995)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

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

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 1988.

RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

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

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

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

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

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

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

FONTES

ÁBÚRÓ N'ILÊ – REDE DE JUVENTUDE DE TERREIRO DE ALAGOAS. **Carta de Princípios** (Discutida e aprovada internamente em novembro de 2014).

Entrevistas

Pedro Mendes (coordenador do *Àbúró N'ilê – AL*) em entrevista concedida aos autores em: 05 jul. 2016.

Matheus Silva (participante/membro do *Àbúró N'ilê – AL*) em entrevista concedida aos autores em: 02 out. 2018.

Lucélia Silva (coordenadora do *Àbúró N'ilê – AL*), em entrevista concedida aos autores em: 15 dez. 2018.

Outros

Blog Comunica Ewè. Disponível em: <<https://aburonilerjt.wordpress.com/>>.

Página do *Àbúró N'ilê - Rede de Juventude de Terreiros de Alagoas* no Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/aburonileal>>.

Artigo recebido em 17 de janeiro de 2020. Aprovado em 25 de fevereiro de 2020.